O.L
T51/15

DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
DOCTRINE ET HISTOIRE

FONDÉ PAR M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT,
ET A. RAYEZ
CONTINUÉ PAR A. DERVILLE, P. LAMARCHE ET A. SOLIGNAC
de la Compagnie de Jésus

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE
DE COLLABORATEURS

TOME XV

Taborin – Tyskiewicz

BEAUCHESNE
PARIS

1991

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays.
© 1990, 1991, Beauchesne Éditeur

T

TABORIN (Gabriel), fondateur des Frères de la Sainte-Famille, 1799-1864. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits.* – 3. *Spiritualité.*

1. Vie. – Né à Belleydoux (Ain) le 1er novembre 1799, issu d'une famille très chrétienne, Gabriel Taborin, après seulement quelques études dans une « maison cléricale », mûrissant un projet de vie religieuse laïque, devient sacristain, puis clerc et instituteur dans sa paroisse. En 1824, il regroupe quelques jeunes gens à Saint-Claude (Jura) et ouvre une école qui sera de courte durée. Pendant cinq ans « d'itinérance » (1824-29), il recommence des essais de fondation. Ses buts : aide aux Curés, catéchèse et éducation de la jeunesse. En 1829, il se fixe à Belmont (près de Belley) où une modeste école et un petit pensionnat lui permettent de recevoir des postulants et des novices. En 1838, il émet les vœux perpétuels et ses onze premiers Frères les vœux pour trois ans dans les mains de l'évêque.

En 1840, il transporte le noviciat dans la ville épiscopale d'où il dirige, avec les conseils de Mgr Devie, le développement de sa Congrégation. Dès 1841, il obtient de Grégoire xvi l'approbation de l'institut, tandis que celle des Règles devra attendre 1936. Rayonnement surtout dans le sud-est de la France et à Paris. Il connaît l'amitié de saint Jean-Marie Vianney, qui lui devient un aide et un soutien et qui accueillera trois frères en 1849 pour la tenue de l'école et le soin de l'église de sa petite paroisse.

Frère Gabriel s'applique avec courage et constance à assurer l'œuvre, à affermir la vie spirituelle de ses frères qu'il visite assez fréquemment pour stimuler parmi eux l'union, le zèle apostolique et la valeur professionnelle. Il meurt à Belley le 24 novembre 1864 dans de beaux sentiments de foi, d'espérance et de charité. A sa mort l'institut comptait 157 religieux.

Les Frères de la Sainte-Famille œuvrent actuellement en France, Italie, Espagne, Burkina Faso et Côte d'Ivoire, Uruguay, Argentine, Brésil, Équateur et Mexique. Après le procès de l'Ordinaire (1956-59), la cause de béatification de G. Taborin a été introduite à Rome. Une volumineuse *Positio super virtutibus* a été approuvée par les consulteurs historiens.

2. Écrits. – Dès le commencement de son œuvre, frère Gabriel a écrit une règle de vie pour lui-même et pour ceux qui le suivaient. Les premiers *Constitutions et Règlements* sont restés manuscrits de son vivant. Il a publié : a) Pour les Frères : *Guide des Frères de la Sainte Famille* (Bourg, 1839) ; *Nouveau Guide des Frères de la Sainte Famille* (Belley, 1858, 32 + 837 p.) ; une série de 21 *Circulaires* (1843-1864 ; réimpression en 1969), avec un *Historique* (autobiographie incomplète) et le *Testament spirituel* ; une série de *Biographies des Frères défunts* (Belley-Lyon, 1844-1864).

b) Pour les écoles et pour le peuple chrétien : *Chemin de la sanctification* (Belley, 1843, 776 p.) ; *Ange conducteur des pèlerins d'Ars* (1850, 415 p.) ; *Trésor des écoles chrétiennes* (Lyon, 1860, 310 p.) ; *Manuel des Confrères de Sainte Anne* (Belley, 1863, 177 p.).

Les archives de la Maison « Gabriel Taborin » (Belley) conservent une abondante correspondance active (8 000 lettres environ) et passive (11 000 lettres environ).

3. Spiritualité. – 1° *Profil spirituel.* – Fr. Gabriel est un laïc ayant un sens profond de l'Église. Il voit les nécessités pratiques de sa petite paroisse (800 habitants environ) et s'engage dans tout ce qu'il peut réaliser. Alors que son éducation première et le désir de ses parents le poussaient vers le sacerdoce, il se sent attiré vers une Congrégation religieuse laïque pour continuer l'action apostolique qu'il avait entreprise dès sa prime jeunesse.

Les premiers Frères ont transmis de lui ce portrait : « De sa foi vive et éclairée, découlèrent son espérance ferme et son amour pour Dieu. De cette triple source de foi, d'espérance et de charité naquirent en lui cette dévotion si tendre pour les saints Patrons de son Institut, Jésus, Marie et Joseph, cette soumission à l'Église et à ses ministres, cet attrait pour les cérémonies du culte divin ; cette fermeté inébranlable dans les épreuves et sa confiance en Dieu ; cet esprit de prière dont il attendait tout ; ce zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes qui le dévorait ; cette humilité sincère qui attire les bénédictions célestes ; cette bonté envers les pécheurs repentants et l'oubli des injures... » (Fr. Frédéric, *Vie...*, p. 429).

2° *Sources de sa spiritualité.* – Il bénéficia du rayonnement de François de Sales et de l'école sulpicienne. Il profita de la direction ferme, forte et paternelle de Mgr Devie, évêque de Belley, dont la formation première un peu colorée de jansénisme se tempère par la suite grâce à la morale plus compréhensive d'Alphonse de Liguori. Il puise dans les meilleurs auteurs de la Compagnie de Jésus et s'inspire de la tradition monastique, surtout de saint Benoît.

3° *Quelques caractéristiques.* – Il invite tout chrétien et surtout les Frères de sa Congrégation à aller « souvent sous l'humble toit de Nazareth, au sein de cette auguste Famille qui réunit toutes les vertus divines et humaines » (*Nouveau Guide,* art. 607). Il inculque à ses religieux l'esprit de « corps et de famille » qui « tire sa source de la charité et par conséquent de Dieu qui est la charité même » (*Circulaires,* n. 21) et dont la manifestation est une vie marquée par l'humilité, la simplicité, l'obéissance, l'union et le dévouement. Son témoignage et ses écrits portent à une insertion active dans l'Église locale par « toute sorte de bonnes œuvres », mais surtout par l'éducation chrétienne des jeunes, la catéchèse et l'animation liturgique.

L. Carlier, *Le T.R.Fr. Gabriel Taborin, fondateur et premier supérieur général des F.S.F.*, Grenoble, 1927. –

L'Entretien familial, bulletin officiel des F.S.F. publié à partir de 1924 (nombre d'articles sur G. Taborin). – P. Zind, *Frères de la Sainte Famille de Belley,* DHGE, t. 18, col. 1432-35. – Fr. Frédéric, *Vie du R.Fr. Gabriel Taborin,* Chieri, 1986. – *Positio super virtutibus ex officio concinnata,* Rome, 1985, qui contient (p. 1165-85) une bibliographie presque exhaustive.

Teodoro BERZAL.

1. TAFFIN (FRANÇOISE), capucine, 1581-1642. Voir FRANÇOISE DE SAINT-OMER, DS, t. 5, col. 1125-26 ; t. 11, col. 821.

2. TAFFIN (JEAN), calviniste, † 1602. Voir DS, t. 12, col. 770-71, 1745.

TAGORE (RABÎNDRANÂTH TAGORE), 1861-1941. – Rabîndranâth Tagore est né à Calcutta le 7 mai 1861, le quatorzième enfant et le plus jeune fils de Debendranâth Tagore, qui était lui-même le fils aîné du prince Dwârkânâth.

Ce prince avait été fabuleusement riche, mais la famille avait perdu beaucoup d'argent et vivait de façon assez modeste dans une grande maison à Calcutta. L'éducation de Rabîndranâth fut confiée à des domestiques. Plus tard le poète raconta son enfance dans deux petits livres : *Souvenirs d'enfance* et *En ce temps-là*. Ce fut une période décisive par les expériences qu'il vécut : l'amour de sa mère qu'il perdit alors qu'il avait quatorze ans, la découverte de la beauté de la nature, les épreuves de la séparation des personnes qu'il aimait (notamment de sa belle-sœur qui se suicida). Bien qu'il appartînt à une très vieille lignée brahmanique, Tagore ne fut pas soumis à des contraintes rituelles comme beaucoup d'hindous de son rang : sa famille n'était pas considérée comme pure par les orthodoxes intransigeants en raison d'une compromission ancienne avec des Musulmans, compromission qui n'aurait pas été compensée par un rite expiatoire. Et surtout le grand-père et le père de Tagore appartenaient au *Brahmo-samâj* ou « Société brahmique », fondé en 1828 par Râm Mohan Roy, et qui, de l'hindouisme, avait gardé une croyance en Dieu et en la nature divine de l'homme, en son essence éternelle qu'enveloppent en ce monde les contingences mortelles, mais qui supprime les rites, considérés comme idolâtres. Tagore entendait les chants théistes du *Brahmo-samâj* ainsi que les chants dévotionnels des *Bâuls,* sorte de chanteurs itinérants qui tiraient leur souffle d'un élan vers Dieu, infini en essence, omniprésent dans la vision du monde et dans les sentiments des hommes. D'après les souvenirs qu'en avait gardés le poète, les contraintes scolaires furent une épreuve. Sa langue maternelle étant le bengali, il dût apprendre le sanskrit et l'anglais, mais à contre-cœur. Par contre, c'est avec joie qu'il apprit par cœur le *Kumârasambhava* (« Naissance de Kumara ») de Kâlidâsa et qu'il traduisit *Macbeth* en bengali.

Tagore eut des rapports épisodiques mais décisifs avec son père qui était considéré comme un saint et qu'on appelait le *Maharshi* ou grand Rishi. Il fit notamment avec lui un séjour dans les Himâlayas. Le jeune Rabîndranâth fut envoyé en Angleterre pour y étudier le droit mais n'y resta qu'un an. Il fut alors chargé par son père de gérer une partie du patrimoine familial. Le contact avec les paysans du Bengale fut aussi une expérience importante, car il lui fit connaître la misère et l'obligea à quitter sa solitude et à se lancer dans l'action. A vingt-deux ans il épousa selon la tradition hindoue une petite fiancée de douze ans qui se révéla par la suite une excellente épouse.

Déjà durant son adolescence Tagore avait pu s'affirmer comme poète. C'est désormais comme tel, et aussi comme éducateur que Tagore va vivre, à Santiniketan (« Refuge de Paix ») où il inaugure une école le 22 décembre 1901.

En 1912, Tagore embarqua pour l'Angleterre, emportant avec lui ses traductions anglaises de ses poèmes bengalis. A Londres, introduit dans les cercles littéraires, il fit la connaissance du poète Yeats, qui écrivit la préface anglaise du *Gitânjali,* ainsi que du missionnaire anglais C.F. Andrews qui allait devenir son ami. Revenu en Inde, Tagore apprit que le prix Nobel de littérature lui était décerné, grâce à l'appui de ses amis anglais.

1. LA SPIRITUALITÉ DE TAGORE. – « Ma vie religieuse a suivi la même ligne mystérieuse de croissance que celle de ma vie poétique » (*Religion de l'Homme,* 1933, p. 116). Tagore a puisé l'inspiration de sa poésie et de tous les arts dont il est l'animateur aux sources vivantes de la spiritualité hindoue, telle que celle-ci était vécue au Bengale dans le climat particulier de la renaissance indienne du 19e siècle. Mais ces mêmes éléments imposent aussi une herméneutique, c'est-à-dire une manière de comprendre et d'interpréter sa poésie et sa spiritualité sans se laisser emporter par des rapprochements trop rapides avec la spiritualité de l'Occident. Tagore reste hindou, même s'il ne l'est pas de la même manière qu'un Kabîr ou un Chaitanya.

Tagore n'a jamais exposé sa spiritualité de façon systématique. Cependant le lecteur occidental ne peut la comprendre nulle part ailleurs mieux que dans les causeries qu'il fit à Bholpur, près de Santiniketan, en 1914 et qui furent ensuite présentées dans un petit livre intitulé *Sâdhanâ.* Le titre est significatif de l'orientation générale de sa spiritualité. Il signifie « Réalisation », « Moyen de se réaliser ». C'est le processus que l'on suit pour entrer en spiritualité et se réaliser. Celui qui est parfaitement réalisé est un *siddha.* Tagore, qui vise sans doute à une certaine perfection, ne cherche pas pour autant à former des ascètes ou des *siddhas,* mais simplement à mettre sur la voie de « la Réalisation de la beauté » et « de l'Infini » (ch. 7-8) « dans l'amour » et « dans l'action » (ch. 5-6). Tagore pense que la culture indienne a toujours « insisté de toute son énergie sur l'harmonie qui existe entre l'individuel et l'universel » (p. 14). Le ch. 2 expose le problème de l'âme dont le champ de conscience doit s'élargir, non pas extérieurement mais « dans l'être intérieur qui outrepasse notre ego et qui a ses plus profondes affinités avec le Tout » (p. 33). Les ch. 3 et 4 posent « le problème du mal » et celui « du moi ». Quant au dernier chapitre de l'édition française, c'est un discours qui fut prononcé longtemps après les exposés précédents.

Tagore utilise une méthode qui s'apparente à la phénoménologie. Dans tous les chapitres à l'exception du premier, il commence par poser le problème à résoudre, un problème pratique tel que la vie l'a obligé à le poser. Puis il décrit les attitudes que les hommes ont prises pour le résoudre. Il y a toujours deux attitudes possibles, l'une qui en reste à l'immédiat, l'autre qui progresse par le rétablissement d'un équilibre. « Après cette phénoménologie, Tagore *cesse de philosopher.* La méthode a obtenu tout ce qu'elle pouvait. L'intelligence ne peut en effet qu'ouvrir le chemin : à l'intuition maintenant de

poursuivre la route. Et c'est alors que sur la base de la découverte philosophique, l'âme sait où aller » (Jean Boulier-Fraissinet, *La méthode philosophique de Rabîndranâth Tagore*, dans *Rabîndranâth Tagore, Souvenir du Centenaire*, cité *infra*, p. 155).

Prenons par exemple le problème du moi. Chaque individu désire garder un moi distinct comme le bien le plus précieux qu'il ait reçu. Si cette individualité se perd, c'est aussi une perte pour le monde entier (p. 73). Or, « il semble à première vue que l'homme considère comme liberté ce qui lui fournit des occasions illimitées de jouissance de son ego. Mais l'histoire ne confirme certainement pas cette supposition. Nos grands Révélateurs ont toujours été ceux qui dans leur vie ont sacrifié leur moi... C'est là le *dharma* de l'homme, la religion de l'homme – et le moi de l'homme est le vase dans lequel ce sacrifice est porté à l'autel » (p. 79).

Une telle méthode d'exposition de la vérité n'arrive sans doute à convaincre que celui qui accepte déjà la description des attitudes vécues et la manière de poser le problème. On l'a qualifiée d'hypothético-descriptive (Jean Boulier-Fraissinet). La pensée de Tagore repose en fait sur un certain nombre d'intuitions auxquelles il a abouti à la suite des problèmes qu'il s'est posés. En faire la liste peut avoir un certain intérêt, mais on reste davantage dans l'esprit de Tagore si l'on chemine avec lui au fil de ses poésies ou de ses exposés plutôt que de vouloir restituer sa pensée à partir de problèmes théoriques. Tagore est avant tout un poète. « La vision de la beauté lui fait entrevoir des réalités d'un ordre supérieur et sa mission de poète est d'ouvrir la même voie aux hommes » (Suzanne Siauve, *La pensée religieuse de Tagore*, dans *Souvenir du Centenaire*, p. 167). Il excelle à montrer, à partir d'une situation (que nous avons pu vivre d'une façon analogue) une Présence que nous ne soupçonnions pas. « Il est clair en effet que c'est véritablement l'Infini que nous cherchons dans nos plaisirs... Les plus fugitives de nos jouissances ne sont que des contacts éphémères avec l'éternel » (*Sâdhanâ*, p. 151). Cela, le poète le montre à partir des situations les plus simples.

Comme le dit W.B. Yeats dans la préface anglaise de *Gitânjali* : « Le voyageur portant des habits bruns-ocre pour que la poussière ne puisse le salir, la jeune fille cherchant dans son lit les pétales tombés de la guirlande de son amant royal, la servante du jeune marié attendant le retour du maître dans la maison vide, sont les images du cœur qui se tourne vers Dieu. Les fleurs et les rivières, le son de la conque, la pluie lourde du juillet indien ou la chaleur desséchante sont images des sentiments du cœur qui se trouve dans l'union ou la séparation ; et un homme assis sur un bateau et jouant du luth, telle l'une de ces figures pleines d'un sens mystérieux d'une peinture chinoise, c'est Dieu Lui-même » (*Gitânjali*, Introduction, p. XIII).

2. Pour une appréciation critique. – Un lecteur occidental a parfois l'impression de retrouver dans la poésie de Tagore les accents d'un François d'Assise ou d'un William Blake. Le poète exprime en effet fréquemment la communion qu'il établit avec la nature en termes de connivence, de sympathie, de parenté, de compagnie, etc. Cependant il lui arrive aussi d'exprimer ce même sentiment en termes de fusion et d'identité. Dans une lettre, il parle du « moi qui s'épanouit en fleurs, s'étend dans le gazon, coule dans l'eau, scintille dans les étoiles et vit dans la vie des hommes de tous les âges » (*Lettres à un ami*, 12 oct. 1915).

Le monde est-il l'expression gratuite d'une Personne qui veut se révéler par amour ? Nous adresse-t-il de la part du Créateur un « message », un « appel » qui sollicite notre coopération libre à une œuvre créatrice ? Ou bien le monde est-il manifestation spontanée mais nécessaire d'un Être sans forme qui ne peut exister (au sens fort du mot) qu'en se répandant ou en s'enveloppant du manteau de la diversité et de la beauté ? Dans ce cas, « le monde est beau parce qu'il héberge, exprime et réalise le Divin » (Nolini Kanta Gupta, *Rabîndranâth Tagore, Poète du Divin*, dans *Souvenir du Centenaire*, p. 85).

Suivant la réponse donnée à ces questions, nous percevons Tagore de deux façons ou de deux points de vue. D'un côté Tagore est perçu comme croyant en un Être personnel : « Pour le dire clairement, la nature lui révélait quelque chose de l'esprit et du caractère de son Créateur » (Foss Wescott, *A Totalitarian in Religion*, dans *The Calcutta Municipal Gazette*, 13 sept. 1941, p. 24). De l'autre côté Tagore est présenté comme un spiritualiste quasiment athée : « C'est l'élément spirituel » (perçu comme constitutif de l'univers) « qui a fait de Tagore presque un païen, un profane » (Nolini Kanta Gupta, art. cit.).

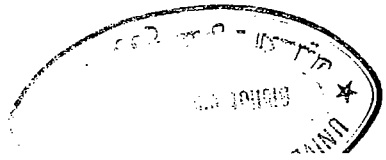
Cette difficulté propre à la pensée de Tagore a été maintes fois soulignée : « Le contraste entre ces affirmations (exprimées dans *la Religion de l'Homme*) et celles qui jaillissaient de sa première expérience religieuse est frappante, et Tagore cherche fréquemment à l'atténuer en unissant dans une même formule les deux perspectives : Dieu est à la fois l'Être personnel qui sollicite notre aspiration vers lui et l'idéal impersonnel que nous réalisons par notre effort humain » (Suzanne Siauve, art. cit., p. 177).

La pensée de Tagore a évolué vers un certain humanisme et sa spiritualité, au fur et à mesure qu'elle s'exprimait et se structurait hors de sa poésie, devenait plus rationnelle et moins religieuse. Elle répondait ainsi au désir des courants de pensée de l'Occident qui, depuis la Renaissance, cherchent à fonder une spiritualité hors de toute appartenance à une institution. Mais en même temps elle perdait de ce qui avait fait sa saveur et sa vitalité premières, à savoir son enracinement dans la spiritualité indienne et dans le climat dévotionnel de la bhakti du nord de l'Inde.

La pensée de Rabîndranâth Tagore a aussi d'autres limites : « je reconnais franchement que je ne peux répondre de façon satisfaisante aux questions concernant le mal ou au sujet de ce qui arrive après la mort. » (*Religion de l'Homme*, p. 134, cité par Suzanne Siauve, art. cit., p. 178).

Alors qu'à une première série d'épreuves vécues à la mort de son épouse en 1902 et de sa fille en 1903, le poète avait réagi en composant un recueil débordant de la joie de vivre : *Ciçu* (traduit en partie dans le recueil intitulé *La Jeune Lune*), au début de la seconde guerre mondiale, il constate qu'il ne rencontre autour de lui que les ruines d'une orgueilleuse civilisation. « Pourtant, je ne cèderai pas au péché mortel de perdre confiance en l'homme... Un jour viendra où l'homme, cet insoumis, retracera sa marche de conquête malgré toute barrière afin de retrouver son héritage égaré » (*The Crisis of Civilisation*, discours prononcé en 1941, cité dans l'art. *Tagore* de l'*Encyclopedia Universalis*). C'est sur cette profession de foi en l'avenir de l'homme que Tagore, en 1941, termine sa vie d'homme et de poète.

Ceux qui estiment que les problèmes sérieux sont ceux qui s'articulent autour des notions de mal et de



péché, trouveront sans doute la spiritualité de Tagore bien légère, car elle est singulièrement rapide ou muette sur ce sujet. Par contre, certains peut-être, à la lecture de ses poésies, seront amenés à penser que, s'il nous parle toujours de joie, d'amour, de beauté et d'action, c'est parce que, dans le secret de son cœur, le poète a déjà opéré, dans un dur sacrifice, la transmutation de la souffrance en joie et du renoncement en vie. « Tous nos paiements doivent être faits en douleurs ; autrement la vie et ce monde n'auraient pas plus de valeur que la poussière elle-même... Ce monde est merveilleusement beau mais vous ne pouvez vous empêcher de sentir qu'il y a une souffrance secrète dans son cœur et que cette souffrance possède son immortelle beauté » (*Lettres à un ami*, 16 juillet 1915, p. 75).

Œuvres complètes en bengali, 14 vol., Calcutta, 1961. – En anglais : *Gitânjali. Song Offerings. A collection of prose translations made by the author...*, introd. W.B. Yeats, Londres, Macmillan, 1913. – *The Religion of Man*, Londres, Allen-Unwin, 1931. – *Collected Poems and Plays*, Londres, Macmillan, 1936. – *Selected Poems*, coll. Penguin Books, 1985.

Trad. franç. : *L'Offrande lyrique* (trad. A. Gide), Paris, 1914, etc. – *Le Jardinier d'amour*, suivi de *La Jeune lune*, Paris, 1919, 1950, 1954. – *La Corbeille de fruits*, Paris, 1921, 1971. – *La Fugitive*, Paris, 1922, 1948, 1962. – *La Religion de l'homme*, Paris, 1924. – *La Religion du poète*, Paris, 1924. – *Souvenirs*, Paris, 1924, 1965. – *A quatre voix*, Paris, 1925. – *La Maison et le Monde*, Paris, 1926. – *Sâdhanâ* (trad. J. Herbert), Paris, 1940, 1956. – *Souvenirs d'enfance*, Paris, 1964.

Études. – S. Radhakrishnan, *The Philosophy of R.T.*, Londres, 1918 ; *Great Indians*, Bombay, 1949. – E.T. Thompson, *R.T. : his life and work*, Londres, 1921, 1928 ; *R.T., poet and dramatist*, Oxford, 1926, 1948. – J. Davé, *La poésie de R.T.*, thèse, Montpellier, 1927. – J.J. Cornelius, *R.T., India's Schoolmaster*, thèse, New York, 1928.

A.Y. Ali, *The Religion of R.T.*, Londres, 1930. – W. Graefe, *Die Weltanschauung R. Tagores*, thèse, Leipzig, 1930. – S.C. Mitter, *La pensée de R.T.*, Paris, 1930. – J. D'Souza et P. Doncœur, *La vie et l'œuvre de R.T.* et *L'œuvre religieuse*, dans *Études*, décembre 1933, p. 673-94. – *The Calcutta Municipal Gazette. Tagore-Memorial Special Supplement*, éd. Amal Home, Sat. Sept. 13, 1941. – M.L. Gommes, *Introd. à T.*, Paris, 1942.

O. Aslan, *R.T.*, coll. Poètes d'aujourd'hui 80, Paris, 1961. – *A. Tagore Reader*, dir. A.C. Chakravarty, New York, 1961, 1966. – *R.T. Souvenir du Centenaire*, Pondichéry, 1962 (notamment les art. de Nolini Kanta Gupta, J. Boulier-Fraissinet et S. Siauve). – P. Mukherjee, art. *Tagore*, dans *Encyclopaedia Universalis*, t. 15, Paris, 1973, p. 707-09.

Michel DELAHOUTRE.

TAIX (JÉRÔME), dominicain, 1503 – après 1555. – Sur Jerónimo Taix, on ne possède pas beaucoup de renseignements, mais ceux qu'on a sont bien documentés. On connaît, à travers les *Libros de profesiones* du couvent de Santa Catalina de Barcelone, la date de sa profession religieuse (15 janvier 1520), à l'âge de 17 ans. Dans Quétif-Échard, il est dit originaire « patria et professione » de Lérida, mais cela n'est pas sûr. Dans les *Actas del Capítulo provincial* de 1538, il est dit *Predicator generalis*, étant alors prieur du couvent de San Onofre de Museros (Valence). En 1539, on le désigne comme professeur de théologie au collège de Tortosa. Quelques années plus tard, en 1545, les *Actas del Capítulo provincial* le disent professeur de théologie à San Onofre de Museros et sous-prieur. Élu prieur du couvent de Santo Domingo de Palma de Majorque, son élection fut abrogée au chapître de 1549. Il dut retourner de nouveau à Tortosa, puisque la seconde édition de son livre sur le Rosaire dit que le 16 août 1554 il était au collège de Tortosa. Il vivait encore le 22 juillet 1555, date à laquelle il dédia la première édition catalane du même livre à l'évêque de Lérida. Nous ignorons, comme aussi l'ignore le *Liber Domus* de Santa Catalina de Barcelone, la date et le lieu de sa mort ; ce même *Liber Domus* le dit « persona de gran doctrina y de molta virtud » et « molt estimat entre seculars y religiosos per las suas bonas prendas ».

Taix écrivit le *Libro de la institución, modo de rezar, milagros et indulgencias del Rosario de la Virgen María Señora Nuestra* (Valence, 1550 et 1554). En 1555, Taix prépare l'édition de son livre en catalan (Barcelone, 1556, sous le titre : *Libre dla Institucio, manera de dir, miracles, e indulgencias del Roser de la Verge Maria Señora nostra*). Cette édition est reprise sous un titre modifié : *Llibre dels Miracles de Nostra Señora del Roser, y del modo de dir lo Rosari o Psalteri*, 1592 ; 12 autres éditions jusqu'à 1715 (les adaptations sont de Raimundo Pascual).

Autres éditions à Gérone, 1686 ; Université de Cervera, 1718 (?), 1733, 1759, 1766, 1770. D'autres éditions, adaptées par Domingo Salazar, parurent à Mexico. La deuxième édition mexicaine est de 1576, suivie d'une autre en 1605. Le livre, écrit sur ordre des supérieurs, fut donc largement diffusé ; il est cité, entre autres, par Juan Rebello (*Rosario de la Sanctissima Virgen Maria*, Evora, 1600) et par Alonso Fernández (*Historia de los milagros y devoción del Rosario de Nuestra Señora*, Madrid, 1613).

Dès la première édition catalane, le livre présentait plusieurs additions. La comparaison des éditions montre que la partie dédiée aux miracles et aux indulgences a subi des adaptations et des additions qui sont des documents précieux et de grand intérêt pour la connaissance de la religiosité populaire. Le prologue ainsi que les première et deuxième distinctions insistent sur la valeur de la prière et sur le sens de la confrérie. Dans le contexte christologique et marial du Rosaire, Taix nous décrit la dévotion au Saint Nom de Marie. « Modo excelente de alabar a su Hijo preciosísimo, y ella, que es decir y contemplar el Rosario, en el cual están comprendidas todas la buenas obras de nuestra salvación, reducidas a quince misterios... ». D'où un appel à l'oraison parmi les chrétiens. L'énoncé des 15 mystères a été une source d'inspiration de certaines représentations des « Joies » de la Vierge qui accompagnent souvent la publication de l'œuvre.

Liber professionum, Bibl. univ. de Barcelone = BUB, ms 241 ; ms 75 AHPDA. – *Acta cap. Prov. Aragoniae*, Bibl. univ. de Saragosse, ms 55. – *Lumen Domus*, BUB, ms 1005. – F. Diago, *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicatores*, Barcelone, 1599, fol. 284v. – Quétif-Échard, t. 2, p. 174. – F. Torres Amat, *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes*, Barcelone, 1836. – M. Aguilo i Fuster, *Catálogo de obras en lengua catalana impresas desde 1474 hasta 1860*, Madrid, 1923 (Barcelone, 1948-1970). – A. Palau, *Manual del librero hispanoamericano*, Barcelone, 1948-1970. – A. Collell, *Escritores dominicos del Principado de Cataluña*, Barcelone, 1965, p. 271-72.

Adolfo ROBLES SIERRA.

TAIZÉ. – En fondant la communauté de Taizé, frère Roger a voulu ouvrir des chemins pour surmonter les déchirures entre chrétiens et les conflits dans l'humanité : par la prière, la réflexion, des activités et aussi par des signes et des symboles.

1. Une communauté monastique œcuménique. – En 1940, en pleine guerre mondiale, le futur « frère Roger » (Roger Schutz-Marsauche) quitte à 25 ans son pays de naissance, la Suisse, qui offre à ses yeux trop de tranquillité, pour la France, pays de sa mère : « Plus le croyant vit un absolu de Dieu, écrit-il alors dans une lettre, plus il est poussé à insérer cet absolu dans la détresse humaine du moment ». Fils de pasteur, il porte le projet de créer une communauté monastique. Taizé, village bourguignon où il se fixe, est près de la ligne de démarcation qui coupe alors la France en deux. Il y cache des réfugiés politiques fuyant la zone occupée, des Juifs notamment. Seul, il prie trois fois par jour, comme le fera la future communauté. Fin 1942, sous la menace de la police nazie, il doit regagner la Suisse.

En 1944, à son retour, il est accompagné de trois frères rencontrés entre-temps. En 1949, à sept ils s'engagent par les vœux monastiques perpétuels : célibat, acceptation du ministère du prieur, mise en commun des biens matériels et spirituels. Frère Roger est prieur. En 1952, il écrit « la Règle de Taizé ». La prière de Taizé, matin, midi et soir, s'inspire de la tradition monastique d'Orient et d'Occident (elle ne sera pas sans influence sur la réforme liturgique d'après Vatican II). Si les frères de la première génération sont d'origine évangélique, la communauté plonge ses racines en deçà de la Réforme et prend d'emblée sa place dans la famille monastique. Taizé est à 10 km de ce haut-lieu que fut jadis Cluny et non loin de Cîteaux. Après coup, frère Roger donne une signification à cette situation géographique :

« La vénération du mystère de l'Église nous fait voir Taizé comme un simple bourgeon, greffé sur le grand arbre de la vie monastique. Sans doute y a-t-il un sens à être situé entre Cluny et Cîteaux. D'un côté Cluny, avec son humanité, son sens de la mesure, ses continuités. Cluny, point d'attraction pour tant de chrétiens à la recherche de leur unité en eux-mêmes et avec autrui. De l'autre côté, Cîteaux, renouvelé par saint Bernard avec une ardeur réformatrice et un refus de tout compromis face à l'absolu de l'Évangile, avec un sens aigu des urgences. A leur suite nous voudrions allier au sens de l'urgence celui des longues continuités » (*Dynamique du provisoire*, Presses de Taizé, 1965, p. 113).

Peu à peu la communauté s'accroît. Des frères catholiques peuvent se joindre à elle dès 1969. En 1990, elle compte 90 frères, catholiques ou d'origine évangélique, de 20 nationalités. Constituant ce que frère Roger appelle une « parabole de communion », elle est un signe de réconciliation entre chrétiens divisés. Réaliser cette parabole de manière concrète conduit notamment à « anticiper une communion » avec le pape, serviteur de l'unité de tous les chrétiens. Si la réconciliation des chrétiens est au cœur de la vocation de Taizé, ce n'est pas comme un but en soi, mais pour que les chrétiens soient ferment de réconciliation et de paix dans l'humanité.

Les frères n'acceptent aucun don, aucun cadeau, même pas leurs propres héritages personnels. C'est uniquement par leur travail qu'ils gagnent leur vie et partagent avec d'autres.

Certains frères vivent en des lieux déshérités du monde, pour y être témoins de paix et de joie, et partager les conditions de ceux qui souffrent de la pauvreté. En petites fraternités, ils sont à New York, au Brésil, au Kenya, en Corée, au Bangladesh. La réserve eucharistique catholique est au centre de leur oratoire, comme dans l'église à Taizé.

La vocation œcuménique conduit les frères à avoir des liens continuels avec les diverses Églises. Invité par Jean XXIII, frère Roger est observateur au concile Vatican II ; il rend visite aux patriarches orthodoxes à Constantinople, à Moscou ; deux archevêques de Canterbury vont à Taizé ; des frères collaborent au travail du Conseil œcuménique des Églises. En 1972 le secrétaire général de ce conseil, Eugène Carson Blake, déclarait : « J'apprécie la recherche de la communauté de Taizé pour sortir des impasses œcuméniques actuelles, ce qu'elle entreprend avec des dizaines de milliers de jeunes du monde entier, de même que ses efforts pour participer à la recherche d'une plus grande justice parmi les hommes » (SOEPI, mars 1972).

Plusieurs frères théologiens contribuent à la vocation œcuménique par des ouvrages centrés sur les sources communes de la foi. On peut citer notamment ceux de frère Max Thurian sur l'eucharistie, Marie, la confession, mariage et célibat (Les presses de Taizé, 1959, 1962, 1962, 1964).

2. L'Accueil des jeunes, les rencontres intercontinentales. – Dès 1957-58, des jeunes vont à Taizé en pèlerinage. Venus de toute l'Europe, y compris des pays de l'Est, puis des autres continents, ils participent à des rencontres qui ont lieu chaque semaine et font de Taizé un carrefour sans équivalent. Aujourd'hui ces rencontres intercontinentales réunissent en un an des jeunes de cent nationalités. Des centaines de milliers de jeunes, à la recherche d'un sens à leur vie, se sont ainsi succédés autour d'un thème central : allier foi et engagement, vie intérieure et solidarités humaines.

Visitant Taizé en 1986, Jean-Paul II se présente lui-même comme un pèlerin et dit : « On passe à Taizé comme on passe près d'une source... Je voudrais vous exprimer ma confiance avec ces mots par lesquels Jean XXIII, qui vous aimait tant, saluait un jour frère Roger : Ah Taizé, ce petit printemps ! » (*Documentation catholique*, n. 1927, novembre 1986, p. 948).

Trois fois par jour, les jeunes participent à la prière de la communauté dans l'« Église de la Réconciliation », construite en 1962 et souvent agrandie par des chapiteaux. Les « chants de Taizé » sont caractéristiques : faits d'une simple phrase reprise longuement, en latin ou en diverses langues, ces chants disent une réalité essentielle, rapidement saisie par l'intelligence, peu à peu intériorisée par toute la personne. Chaque soir, des frères dans l'église écoutent ceux qui veulent exprimer une difficulté, une question personnelle. La célébration de Pâques a une place primordiale, la prière de chaque samedi soir est comme une vigile pascale, une fête de la lumière. D'un voyage à Moscou, frère Roger a ramené ce symbole : chaque vendredi soir, mettre l'icône de la croix au sol, poser son front sur le bois de la croix, déposer en Dieu ses propres fardeaux et ceux des autres, accompagner ainsi le Ressuscité en agonie pour ceux qui connaissent l'épreuve.

Depuis 1966, des sœurs de Saint-André (Tournai), communauté catholique internationale fondée il y a 750 ans,

habitent le village voisin. De spiritualité ignatienne, elles assument une part des tâches liées à l'accueil à Taizé.

3. Un pèlerinage de confiance sur la terre. – En 1970, frère Roger lance l'idée d'un « concile des jeunes » qui est ouvert en 1974. Dans une période où la jeunesse connaît le découragement et s'éloigne de l'Église, le concile des jeunes soulève en elle l'espoir de prendre sa part dans la réconciliation des chrétiens et la construction de la paix. Mis provisoirement en veilleuse en 1979, pour un temps de maturation, quitte à être repris plus tard, le concile des jeunes débouche sur un pèlerinage de réconciliation, avec ses rencontres européennes et intercontinentales.

De fait, en 1982, au Liban, frère Roger propose aux jeunes et aux moins jeunes d'entrer dans un « pèlerinage de confiance sur la terre ». Ce pèlerinage n'organise pas un mouvement autour de Taizé mais stimule chacun à devenir chez soi chercheur de Dieu, pèlerin de paix, porteur de réconciliation dans l'Église et de confiance sur la terre, en s'engageant dans son quartier, sa ville, son village, sa paroisse, avec toutes les générations, des enfants aux personnes âgées. Pour soutenir ce pèlerinage, frère Roger écrit une « Lettre » chaque année, généralement à partir d'un lieu de pauvreté où il vit pour un temps (Lettres de Calcutta, de Varsovie, de Haiti, du désert, de Madras, d'Éthiopie, etc.). Traduite en 26 langues, elle est méditée par jeunes et moins jeunes durant une année.

Comme stations du pèlerinage, Taizé anime des rencontres de milliers de jeunes, priant dans les cathédrales et accueillis par les paroisses de grandes villes, à Montréal, New York, Washington, Madrid, Dublin, Lisbonne, Bruxelles... Parfois en Europe de l'Est, où Taizé entretient des relations depuis 1960, Varsovie, Dresde, Berlin-Est. Il y a chaque année une rencontre de dizaines de milliers de jeunes dans une ville d'Europe de l'Ouest ou de l'Est, parfois une rencontre similaire en Inde. Au nom des jeunes, frère Roger accomplit certaines démarches pour la paix. Pour en souligner la portée symbolique, il est accompagné d'enfants de plusieurs continents, eux dont l'avenir est menacé. Il rencontre les ambassadeurs d'U.R.S.S. et des U.S.A. à Madrid. Il apporte des suggestions au secrétaire général de l'O.N.U. Perez de Cuellar, qui déclare : « Le pèlerinage de confiance sur la terre que Taizé anime avec des jeunes contribue à nous rapprocher de l'idéal de paix auquel nous aspirons tous » (Lettre de Taizé, février-mars 1987, p. 1).

Ainsi Taizé cherche des gestes et des symboles qui parlent à l'imagination et qui évoquent, au-delà des difficultés présentes, l'arrivée d'un printemps de l'Église, une Église qui, au cœur de l'humanité, soit « terre de réconciliation, terre de partage et de simplicité » (*Appel aux Églises*, dans *Lettre de Taizé*, n. spécial : *Lettre des Catacombes*, 1982).

Frère Roger, *Les Sources de Taizé* (avec la *Règle*, publiée seule dès 1956), Presses de Taizé, 1980 ; et les six volumes de son Journal : *Ta fête soit sans fin, Lutte et contemplation, Vivre l'inespéré, Étonnement d'un amour* (Presses de Taizé, 1971, 1973, 1976, 1980), *Fleurissent tes déserts, Passion d'une attente* (Paris, Seuil, 1982, 1985). – Mère Teresa et frère Roger, *Le Chemin de Croix, Marie, mère de réconciliations*, Paris, Centurion, 1986, 1987. – Fr. Roger, *Son amour est un feu* (extraits du journal), Taizé, 1988.

Kathryn Spink, *Frère Roger de Taizé*, Paris, Seuil, 1986. – *Taizé et les jeunes*, Paris, Centurion, 1987. – *Prier ensemble*, textes et chants, Paris, Centurion, 1988. – *Chants de Taizé*, Presses de Taizé, 1984. – Vl. Sichov, *Taizé comme une source* (album photographique), Paris, 1989.

En cassettes : *Canons et Litanies, Cantate, Chanter ensemble, Resurrexit, Alleluia*, chants de Taizé, Auvidis, Paris. – *Rencontre avec frère Roger*, La Vie, 1988. – En compact disc : *Alleluia*, Auvidis, Paris, 1988. – En vidéocassette : *Taizé, proche est la confiance* (disponible à Taizé).

I. Restrepo, *Una busqueda de communión con Dios y con todo hombre : la vida religiosa en Taizé* (thèse), 2 vol., Rome, Univ. Grégorienne, 1973.

Élisabeth Marchant.

TAJÓN DE SARAGOSSE (Taius, Taio, Tayon), évêque († avant 683). – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – Une lettre de saint Braulio († 651 ; DS, t. 1, col. 1625-26), écrite vers 632 (*Ep.* 11 ; éd. J. Madoz, *Epistolario de S. Braulio de Zaragosa*, Madrid, 1941, p. 94), donne à Tajón le titre de « prêtre » (Domno meo Taio presbytero) ; or le 4e concile de Tolède (633) fixe à 30 ans l'âge minimum pour l'ordination sacerdotale. Tajón est donc né vers l'an 600. L'*Ep.* 42 de Braulio (éd. Madoz, p. 177-85), en réponse à une lettre de Tajón (fragment conservé, *ibid.*, p. 176), datée de 649-50, l'appelle cette fois « prêtre et abbé », dans un monastère dont le lieu n'est pas indiqué.

Vers 646-649, Tajón fit un voyage à Rome pour y consulter les ouvrages de saint Grégoire le Grand.

Sur ce voyage, la lettre à Eugène de Tolède † 657 (PL 80, 723-27 ; éd. crit. F. Vollmer, MGH, *Auct. antiquissimi*, t. 14, Berlin, 1905, p. 287-90) apporte les renseignements les plus sûrs. Tajón dit avoir vu à Rome « le bienheureux Grégoire par les yeux de l'esprit » ; il a transcrit des extraits de ses œuvres en les classant selon les sujets et les a rassemblés en six *codices* : quatre sur l'Ancien Testament et deux sur le Nouveau ; il les envoie à Eugène pour les soumettre à sa critique. Plus tard, ce voyage s'embellit de récits légendaires, jusqu'à la *Visio Taionis* (PL 80, 989-92 ; cf. J. Madoz, *T. de Z. y su viaje*, p. 348-52).

En 651, Tajón succède à Braulio sur le siège de Saragosse. Il assiste aux 8e et 9e conciles de Tolède (653 et 655) ; au 13e concile (683), Valderedo représente cette église ; Tajón est donc mort avant cette date. Dans la lettre à Quiricus de Barcelone, à qui il dédie les *Sententiae*, il se donne le *cognomen* de Samuel, indice sans doute d'une ascendance juive (mais cette incise ne figure pas dans tous les mss).

2. Œuvres. – Outre les lettres à Braulio, Eugène et Quiricus dont il a été fait mention, Tajón a écrit les *Sententiae* et, probablement, les *Excerpta S. Gregorii*.

1° *Sententiarum libri quinque* (PL 80, 827-990).

Cette éd. reproduit celle de Manuel Risco osa, *España sagrada*, t. 31, 1776, p. 171-544, d'après un ms de San Millán (fin 8e s. ; aujourd'hui Madrid, Bibl. de l'Acad. Royale XXXIII) ; des chapitres incomplets ou manquants dans ce ms (I, 24-25 ; V, 33-35) ont été publiés par E. Anspach, *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*, Madrid, 1930, p. 6-22 (repris en PLS 4, 1670-78), et mieux par Z. García Villada, dans *Revista de Archivos, Bibliothecas y Museos*, t. 30, 1934, p. 23-31.

L'ouvrage, rédigé pendant le siège de Saragosse et la rébellion de Froja (vers 652), est une compilation (cf. dédicace à Quiricus, PL 80, 727-28). Les *Sententiae* sont tirées principalement des œuvres de Grégoire (en II, 12 et 17, on y trouve des passages recueillis par son secrétaire Patérius et qui ne figurent pas ailleurs) ;

pour donner un exposé plus complet, Tajón emprunte aussi à Isidore de Séville et à Augustin (*Confessions ; De Genesi ad litteram*, mais aussi des œuvres apocryphes) ; il ajoute parfois des opinions personnelles. L'intérêt de l'ouvrage, indice des vues originales de Tajón, est son organisation systématique qui en fait un condensé de théologie, à la fois dogmatique et morale ; nous retenons les sujets plus importants.

Livre I. *Dieu et la création* : attributs divins (ch. 1-4) ; le Fils, l'Esprit, La Trinité (5-7) ; les anges : création, neuf chœurs, fonctions (12-14) ; la création du ciel et de la terre (16-17) ; la création et la chute de l'homme (22-24) ; les élus avant la loi et sous la loi (30-31) ; la loi ancienne : histoire et allégorie (33-34) ; la synagogue et les Juifs (40). – II. *L'Incarnation et l'Église* : naissance, prédication, passion et résurrection du Christ (1-7) ; apôtres et évangélistes (9-10) ; naissance de l'Église (12) ; Baptême et Sang du Christ (13-14) ; martyrs, ascètes, auteurs sacrés (19-22) ; foi, espérance et charité (27-29) ; pasteurs, prélats et moines : vertus qui leur conviennent et défauts qui les menacent (31-49).

III. *La vie chrétienne*, questions plus diverses : âges et états de vie (6-15) ; vertus cardinales (20) ; vie active et contemplative, prière, dons du Saint Esprit (21-23) ; vertus morales : patience, humilité, simplicité, obéissance, etc. (26-32) ; pénitence et aveu (47-48) ; maladie et mort (51-54). – IV. *Questions morales* : vices capitaux (10-34) ; diverses espèces de péchés (35-40). – V. *Conduite chrétienne* : amour du monde, vêtements, etc. (1-3) ; enfers, « feu purgatoire », antichrist, second avènement, résurrection générale et jugement (20-30), peines des réprouvés (31-33), récompense et bonheur des élus (34-35, supplément Anspach).

2° *Excerpta Gregorii*. – La lettre de Tajón à Eugène de Tolède fait allusion, on l'a vu, à six *codices* tirés des œuvres de Grégoire, dont quatre sur l'Ancien Testament. Or, on possède dans divers mss, dont le plus ancien est celui de Lérida (Cathédrale, fonds Boda 2, 10e s. ; décrit par A.C. Vega, *T. de Z. Una obra inedita*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 155, 1943, p. 172-75), une série de commentaires bibliques qui pourraient correspondre à ces extraits. A.C. Vega les a publiés dans *España Sagrada*, t. 56, 1957, p. 267-419 ; éd. reprise en PLS 4, 1680-1800 (sur les éd. partielles antérieures, cf. Kl. Reinhart). R. Étaix, qui a spécialement étudié le dernier (*Note sur le « De aenigmatibus Salomonis »*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 15, 1958, p. 137-42), donne de bonnes raisons d'attribuer l'ensemble à Tajón. Il s'agit ici encore de compilations dont les pièces sont principalement empruntées à Grégoire le Grand, avec des compléments tirés de Grégoire d'Elvire et d'Augustin :

In Canticum Canticorum (55 ch.). – *In Proverbia* (93 ch.). *In Ecclesiasten* (33 ch. ; les ch. 31-32 sont tirés de deux fragments de Grégoire d'Elvire, éd. V. Bulhart, CCL 69, p. 263 ; cf. J. Fraipont, p. 439, n. 5 sur l'authenticité). – *In Sapientiam* (14 ch.). – *In Ecclesiasticum* (28 ch.). – *De aenigmatibus Salomonis* (16 ch. ; le dernier renvoie pour *Prov.* 30, 29-31 à l'*In Proverbia*, où ces versets sont effectivement commentés au ch. 36).

Le *De aenigmatibus* pose pourtant des problèmes ; sur les sources (le *De Salomone* et l'*Explanatio beati Hieronymi*, qui pourraient être de Grégoire d'Elvire, pour les ch. 7-11), voir l'étude de Marisa Didone, *Gregorio d'Elvira e la paternità del « De Salomone » e dell' « Explanatio beati Hieronymi »...*, dans *Divinitas*, t. 24, 1980. p. 198-210, 310-323 ; le ch. 3 est tiré d'Augustin, *Ep.* 102 à Deogratias, 29. Selon une lettre de R. Étaix (4.2.1989), l'authenticité tajonienne du *De aenigmatibus* est « possible », celle des autres commentaires probable.

Tajón n'est pas un plagiaire, mais bien un compilateur qui se reconnaît tel ; il ne prétend pas à l'originalité mais, par ses extraits judicieusement choisis, il offre un bon guide en matière de doctrine, de morale et de lecture biblique. Son œuvre mériterait donc une édition critique, au même titre que l'*Egloga* de Lathcen (CCL 145) et le *Liber testimoniorum* de Patérius (éd. annoncée, CCL 145A), autres compilateurs des œuvres de Grégoire.

J. Madoz, *T. de Z. y su viaje a Roma*, dans *Mélanges J. de Ghellinck*, t. 1, Gembloux, 1951, p. 345-60. – R. Étaix, *Note...*, cité *supra*. – R. Wasselynck, *Les compilations des Moralia in Job du 7e au 12e siècle*, RTAM, t. 29, 1962, p. 5-32 (sur Tajón, p. 9-10) ; *Les Moralia in Job dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin, ibid.*, t. 31, 1964, p. 5-13 (p. 11). – A. Palacios Martín, *T. de Z. y la Explicatio in Cantica Canticorum*, dans *Annuario de Estudios Filológicos*, t. 3, 1980, p. 115-27. – Rosella Dottore, *Un testo dei Moralia di S. Gregorio Magno negli « Excerpta S. Gregorii in Cantica Canticorum » di Taio...*, dans *Divinitas*, t. 24, 1980, p. 324-39.

M.C. Díaz y Díaz, *Index Scriptorum Medii Aevi Hispanorum*, Madrid, 1959, n. 205-210, p. 60-61. – *Dicc. de España*, t. 4, Madrid, 1975, p. 2516-17 (U. Domínguez del Val). – Kl. Reinhardt, *Biblische Autoren*, dans *Repertorio de las Ciencias eclesiasticas en España*, t. 5, Salamanque, 1976, p. 49-51. – F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, t. 9, Madrid, 1977, n. 7963, 1-6, p. 400-2. – *Dizionario Patristico...*, t. 2, col. 3342 (M. Simonetti). – DS, t. 2, col. 569 ; t. 4, col. 177,1106 (*Espagne*) ; t. 5, col. 444 ; t. 6, col. 503,620 ; t. 10, col. 1303.

Aimé SOLIGNAC.

TALAVERA (HERNANDO DE), hiéronymite, évêque, † 1507. Voir HERNANDO DE TALAVERA, DS, t. 7, col. 335-37.

TALMUD. Voir JUDAÏSME, DS, t. 8, col. 1487-1564 *passim*.

TAMAR. – Personnage auquel le chapitre 38 entier de la Genèse est consacré, Tamar apparaît dans le premier chapitre (1,3) de l'Évangile selon Matthieu. Le chapitre de *Gen.* a donné lieu à des interprétations et des commentaires nombreux dans le judaïsme ancien et médiéval (pseudépigraphes, Philon d'Alexandrie, midrashim, targoumim, Talmudim, etc.). A l'exception de Philon – qui voit dans l'histoire de Tamar une allégorie de la Vertu –, les textes juifs non-halachiques insistent sur la valeur messianique de l'épisode de Tamar et comparent cette dernière à Rebecca, à Ruth (autre ancêtre du Messie) et à la mère de Moïse.

Cette attente du Messie-Roi éclipsait dans le judaïsme du début de notre ère, sauf à Qoumrân, l'attente des autres Messies. Les évangélistes Matthieu et Luc se situent dans la tendance palestinienne dominante, eux qui ont le souci de légitimer l'ascendance davidique de Jésus.

Ce souci disparaît chez les Pères de l'Église des quatre premiers siècles, et l'histoire de Tamar et de la naissance de ses fils s'intègre dans une symbolique chrétienne qui récupère à son profit les événements bibliques : elle se sert de ceux-ci comme d'un support pour une spiritualité nouvelle. L'appropriation chrétienne des récits bibliques va jusqu'au renversement des significations traditionnelles juives données à ces

récits et, d'enchaînement en enchaînement, se développe alors une exégèse autonome engendrant d'autres exégèses, sans référence spirituelle au point de départ vétéro-testamentaire.

C'est ainsi que dans les deux premiers siècles naissent les exégèses d'éléments isolés dans l'histoire événementielle de Tamar et de ses fils, exégèses qui s'enrichissent par l'utilisation, consciente ou non, de certains procédés d'herméneutique juive. L'exemple du fil écarlate, attaché lors de sa naissance au bras de Zara, est, à cet égard, tout à fait significatif. Pour Irénée il signifie la foi sans la circoncision : Pérès, ancêtre du Messie selon la chair, laisse la première place à Zara porteur de la messianité spirituelle puisqu'il représente à la fois les Patriarches précédant Abraham – donc antérieurs à l'Alliance qui exigeait la circoncision – et la foi de la Nouvelle Alliance qui se libère de la circoncision corporelle (le thème de la filiation spirituelle supérieure à la filiation naturelle est déjà présent dans le N.T., par exemple dans *Mt.* 8,22 ; 10,37 ; 12,50 ; etc.).

D'autre part le ruban *écarlate* suspendu à la fenêtre de Rahab (*Jos.* 2,18) et qui la sauve du massacre, est non seulement interprété comme le sang du Christ rachetant l'humanité (Justin, *Dial. avec Tryphon* 111,4), mais aussi (voir *Hébr.* 11,31 et *Jacques* 2,25) comme signifiant la foi de Rahab (Clément de Rome, *Ep. Cor.* 12,7 ; Origène *Hom. Josué* 3,5 et 6,4). Aussi Origène, par un procédé identique à celui de la *gezera shawa,* rapproche-t-il les interprétations de l'écarlate dans les deux histoires de Tamar et de Rahab (*Fragmenta e catenis in Leviticum*) en exploitant les deux symbolismes, foi et sang rédempteur.

Plus tard Eusèbe de Césarée justifie la mention de Zara dans la généalogie matthéenne en reprenant l'explication d'Irénée sur les deux Alliances, représentées par Zara et Pérès. Il renforce sa démonstration en utilisant le thème de la « clôture brisée » (*Gen.* 38,29), utilisée par *Éph.* 2,14-15 et reprise par Origène ; il justifie néanmoins l'existence de Pérès par la nécessité que le Christ soit « né d'une femme et assujetti à la Loi, pour payer la libération de ceux qui sont assujettis à la Loi » (*Gal.* 4,4-8).

Ambroise, utilisant les commentaires précédents sur le symbolisme des deux Alliances, insiste sur un autre aspect, l'ouverture de la Loi aux Gentils, en insérant Rahab dans sa description de la dynamique de la Grâce englobant les Gentils.

Par cet exemple du fil écarlate on voit, du point de vue de la génération des thèmes spirituels, à la fois comment évolue l'exégèse chrétienne d'un élément vétéro-testamentaire et comment à un thème donné s'agglutinent un ou plusieurs autres thèmes bibliques. C'est le cas d'autres éléments tirés de *Gen.* 38 et des symbolismes de ceux-ci, tels le voile de Tamar, les trois gages donnés par Juda. Mais l'exemple le plus caractéristique reste le fil écarlate qui, outre sa fortune dans l'exégèse chrétienne des quatre premiers siècles, se distingue par l'absence de toute exploitation dans le judaïsme post-biblique.

Lorsque l'ensemble du texte de *Gen.* 38 est systématiquement interprété, on distingue les mêmes deux grands courants constatés à propos du thème cité : d'une part, le glissement de l'intérêt chrétien qui des Juifs se déplace vers les Gentils et, d'autre part, le ressourcement permanent dans le Nouveau Testament. Hippolyte de Rome base toute son exégèse sur le thème « Tamar est le modèle de la Sainte Communauté et Juda est le modèle du Christ ». Eusèbe de Césarée fait ressortir la qualité d'« étrangère » de Tamar et la prééminence spirituelle de Zara, symbole des patriarches et de la loi chrétienne. Ambroise et Éphrem insistent sur le don de la grâce fait aux Gentils et Éphrem souligne que ce don était prévu dans le plan divin par le fait même du choix de Tamar, l'étrangère, comme ancêtre du Messie.

La lecture par les Pères de l'histoire de Tamar rompt avec le sens juif de l'anecdote biblique et propose de voir en Tamar une préfiguration de la foi chrétienne. Étrangère et incestueuse, elle a été choisie pour être l'ancêtre du Christ ; par ses fils elle représente l'Ancienne et la Nouvelle Alliance : elle est le symbole fécond de tout pardon et de toute grâce proposé à la réflexion du chrétien.

Commentaires chrétiens : 1) de *Gen.* 38 dans son ensemble. – Hippolyte de Rome, *Arabische Fragmente zum Pentateuch,* In Gen. IX-XIII (GCS 1/2, 1897, p. 94-97). – Eusèbe de Césarée, *Quaestiones evangelicae ad Stephanum,* quaestio VII (PG 22, 905-12). – Éphrem, *In Genesim* XXXIV (CSCO 152-153, Scriptores syri 71 : texte syriaque, p. 96-98 ; trad. latine, p. 81-82). – Ambroise de Milan, *Sur l'Évangile de saint Luc* III, 17-29 (SC 45, 2e éd. 1971).

2) D'un mot ou d'un passage de *Gen.* 38. – Irénée, *Adversus haereses* IV, 25,2 (SC 100, 1965). – Justin, *Dialogue avec Tryphon* 86, 6 (éd. G. Archambault, t. 2, Paris, 1909). – Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 5,31,6 (SC 30, 1951). – Tertullien, *De pudicitia* VI, 10 (CCL 2, 1954, p. 1290) ; *De cultu feminarum* II, 12,3 (SC 173, 1971).

Origène, *Homiliae in primum Regnorum librum* (GCS 6, 1901, p. 284, lignes 8-9) ; *Fragmenta e catenis in Leviticum* (GCS 29, 1920, p. 410, lig. 26) ; *Commentarii in Canticum cant.* (GCS 33, 1925, lig. 2 et 4) ; *Comm. in Matthaeum* 125 (GCS 38, 1933, p. 261, lig. 17) ; *Fragmenta e catenis in Genesim* (PG 12, 139-40 ; cf. F. Petit, *Le dossier origénien de la chaîne de Moscou sur la Genèse,* dans *Le Muséon,* t. 92, 1979, p. 71-104) ; *Homiliae in Leviticum* (GCS 29, 1920 ; SC 286-287, 1981) ; *Homiliae in Lucam* (GCS 49, 2e éd., 1959 ; SC 87, 1962) ; *Comm. in epist. ad Romanos* VI, 34 (PG 14, 1068).

Hippolyte de Rome, *In Canticum cant.* (CSCO 264, Scriptores iberici 15, 1965, p. 28). – Cyprien, *Testimonia ad Quirinum* III, 36 (CCL 3, 1972, p. 131). – Commodien, *Instructiones* I, 39 (CCL 128, 1960, p. 32). – Ambroise de Milan, *Apologie de David* 11 (SC 239, 1977). – Cyrillonas, *Erste Homilie über das Pascha Christi* 15, 409-410 (dans *Ausgewählte Schriften des syrischen Dichters Cyrillonas,* éd. G. Bickell, 1913, p. 37). – Eusèbe de Césarée, *Die evangelischen Fragen und Lösungen des Eusebius in jakobitischer Ueberlieferung und deren nestorianische Parallelen* (éd. G. Beyer, dans *Oriens Christianus,* 3e série, t. 1, 1927, p. 284-92). – Épiphane, *De Gemnis, the Old Georgian Version and the Fragments of the Armenian Version...* (éd. R.P. Blake et H. de Vis, coll. Studies and Documents 2, Londres, 1934).

Études. – R. Bloch, « *Juda engendra Pharès et Zara, de Thamar* », dans *Mélanges bibliques A. Robert,* Paris, 1959, p. 381-89. – M. Petit, *Exploitations non bibliques des thèmes de Tamar et de Genèse 38. Philon d'Alexandrie ; textes et tradition juives jusqu'aux Talmudim,* dans *Alexandrina, mélanges offerts à Cl. Mondésert,* Paris, 1987, p. 77-115 ; *Tamar,* dans *Figures bibliques* (Cahiers de Biblia Patristica 2), Strasbourg, 1989, p. 143-57.

Madeleine PETIT.

TAMBURELLI (DARIO), jésuite, 1570-1618. – Né en 1570 à S. Genesio (Marches), Dario Tamburelli entra dans la Compagnie de Jésus le 4 juin 1587.

Après les années de formation, il passa une grande partie de sa vie apostolique dans l'enseignement des lettres (2 ans), de la philosophie (6) et de la théologie (4). Il mourut le 7 février 1618.

Son unique ouvrage spirituel, *Via alla perfezione* (Rome, Manelfi, 1647, 489 p.), a été réédité au siècle dernier, sous le titre *Meditazioni* (Turin, 1888), par Secondo Franco (DS, t. 5, col. 1014-16) à cause du succès que cet ouvrage a rencontré de la part des connaisseurs (cf. *La Civiltà Cattolica,* 1888/4, p. 352). Franco en a retouché la langue et complété le texte ; pour lui, la valeur de l'ouvrage réside dans la simplicité et l'onction de son style, et aussi dans son souci didactique, au-delà des schèmes confus en usage à l'époque.

Les méditations, de type ignatien, sont toutes sur la vie du Christ ; elles sont réparties en cinq sections pour s'accorder aux temps liturgiques : l'Avent offre des méditations évangéliques aptes à préparer la venue spirituelle du Christ dans l'âme ; de Noël au commencement du Carême, on médite sur l'enfance et la vie cachée du Christ ; la troisième section, pendant le Carême, est sur la passion du Rédempteur ; la quatrième, de la résurrection à l'ascension, sur la vie glorieuse de Jésus ; la cinquième, après le temps pascal, sur la vie apostolique du Christ et des siens. Afin d'aider les fidèles désireux d'un plus grand approfondissement, Tamburelli a fait précéder chaque semaine de l'Avent par un exercice qui permette de mieux intérioriser les dispositions qui préparent à Noël. Mais cet exercice manque pour les autres parties, la mort l'ayant probablement alors surpris.

Sommervogel, t. 7, col. 1827. – DS, t. 5, col. 1015.

Giuseppe MELLINATO.

TAMBURINI (PIETRO), 1737-1827. – Né à Brescia le 1er janvier 1737, Pietro Tamburini étudia à Brescia, chez les « Filippini della Pace », jansénisants fort peu suspects de sympathie envers le molinisme. Le théatin de Brescia Gianbattista Scarella satisfit momentanément son désir de spéculation philosophique. De la philosophie, Tamburini se convertit à la théologie augustinienne. Il fut ensuite appelé à enseigner la philosophie au séminaire de Brescia par l'évêque, le cardinal Giovanni Molino ; il y resta douze ans. En 1771, parut à Brescia un ouvrage qui cherchait à montrer le mal qui découlait de la doctrine de Molina : *De summa catholicae de Gratia Christi doctrinae praestantia, utilitate ac necessitate dissertatio* ; il y affirme qu'il est essentiel pour le chrétien d'avoir une idée juste, c'est-à-dire janséniste, de la grâce. L'évêque Molino déposa alors Tamburini, mais celui-ci fut immédiatement appelé à Rome pour enseigner au Séminaire Irlandais, grâce à la protection du cardinal Mario Marefoschi ; il y fut aussi nommé préfet des études.

A Rome, la situation ecclésiastique était alors difficile ; des tensions sérieuses existaient entre les différentes écoles augustinienne, thomiste et jésuite. La polémique anti-jésuite aboutit finalement à la suppression de la Compagnie de Jésus (1773). Tamburini fréquenta les milieux jansénistes, notamment la maison du siennois Fabio de' Vecchi, où il rencontre Giuseppe Zola, qui enseignait l'histoire ecclésiastique. On y étudie les Pères : Tertullien et Origène, l'Écriture sainte ; on veut découvrir le visage authentique de l'Église primitive – à travers saint Augustin – afin de réformer l'Église.

Lorsque Tamburini fut appelé à enseigner à l'université de Pavie (1778), il lui sembla que ses rêves pouvaient se réaliser : à partir de la morale rénovée par l'augustinisme, fonder la réforme de l'Église. Il resta dix-huit ans professeur à Pavie. Sous la domination française, il fut, toujours à Pavie, professeur de philosophie morale. Il mourut nonagénaire et comblé d'honneurs le 14 mars 1827.

Tamburini est le principal théologien du jansénisme italien avant et après le synode de Pistoie. Il a publié une quarantaine de volumes dont voici les principaux.

Outre son premier ouvrage sur la grâce cité plus haut : *Lettere di un teologo piacentino* (3 vol., Plaisance, 1772). – *Analisi del libro delle prescrizioni di Tertulliano* (Pavie, 1781). – *Praelectiones de justitia christiana et de sacramentis* (2 vol., Pavie, 1783-1784) ; *...de ultimo hominis fine deque virtutibus theologicis ac cardinalibus* (= t. 3, 1785) ; *...de ethica christiana* (= t. 4, 1788). – *Cosa è un Appellante ?* (Plaisance, 1784). – *Vera idea della S. Sede* (Pavie, 1784).

De fontibus S. Theologiae (3 vol., Pavie, 1789-1790). – *Lettere teologico-politiche* (12) *su la presente situazione delle cose ecclesiastiche* (slnd, 4 vol. = 1794-1798). – *Introduzione allo studio della filosofia morale...* (7 vol., Pavie, 1803-1812).

Plusieurs ouvrages de Tamburini ont été mis à l'index le 2 août 1790.

La morale de Tamburini, fondée sur la charité et connexe à un « intégrisme » évangélique, peut être considérée en même temps comme une morale commune à tout chrétien et comme l'itinéraire spirituel de ceux qui tendent à la perfection. C'est le même cheminement spirituel vers Dieu pour les uns et pour les autres (cf. ses *Praelectiones*).

Avec une méthode dynamique et diachronique Tamburini organise ses réflexions sur l'homme et développe les étapes initiales vers le salut. L'homme, créé par Dieu dans la béatitude, la perd par le péché, lequel laisse une « blessure » dans l'intelligence et la volonté : ignorance et concupiscence. Chez Tamburini, un état de nature pure est purement hypothétique parce qu'il admettrait un *bonum* naturel qui ferait abstraction de la grâce. Tamburini souligne le primat de Dieu ; la charité doit orienter toutes les actions vers Dieu, en opposition à l'autre amour, celui des créatures. Par cette doctrine des deux amours, *amor Dei* et *amor mundi,* il place la vie morale dans une continuelle tension conflictuelle.

Les chrétiens doivent donc choisir, dans le cadre d'un augustinisme radicalisé, la porte étroite, contre les casuistes et les Jésuites qui se font « tout à tous ». Par conséquent, ils doivent éliminer de leur vie les spectacles du théâtre, les bals et les chansons, la mode dans le vêtement pour les femmes, le profit dans les échanges commerciaux, le plaisir sexuel dans le mariage, qui est ordonné seulement et uniquement à la procréation.

En ce qui concerne le sacrement de pénitence, Tamburini montre que le mal principal est constitué par le laxisme des casuistes qui, « au grand dommage des règles de l'Évangile, donne le passeport pour le Paradis à tous ceux à qui saint Paul assure qu'il leur est fermé ». L'excessive bienveillance des confesseurs est due à l'exaltation du libre arbitre, ou de la grâce « versatile, esclave de la liberté », c'est-à-dire la grâce suffisante, invention des Jésuites. Pour Tamburini, le confesseur doit insister sur la conversion qui est le passage de l'amour *dominant* pour la créature, à l'amour *dominant* pour Dieu. Pour obtenir cela, le fidèle doit faire les œuvres adéquates de pénitence, qui montrent la conversion de son cœur, avant l'absolution.

UNIVERSITY ... جامعة الروح القدس - الكسليك

Selon Tamburini, dans la vie chrétienne, il n'y a aucune différence objective entre la « vie parfaite » de ceux qui suivent les conseils évangéliques et la vie chrétienne du commun des fidèles qui observent les commandements de Dieu, parce que le primat de Dieu doit émerger, identique et absolu, de toute action humaine. Dans le domaine de la grâce, l'initiative se trouve en Dieu, et la gratuité divine est la source de toute motion ordonnée au salut.

Sur l'ordre naturel pèse un pessimisme insurmontable, qu'il s'agisse de l'homme ou du monde. Le chrétien doit être tout fixé en Dieu et oublieux de soi ; aucune concession ne doit être faite à la nature ; il doit cheminer sur la terre, mais sans la toucher, mû seulement par l'amour de Dieu. Cette « authentique » redécouverte chrétienne porte Tamburini à repousser tout ce qui n'est pas inhérent à la substance du christianisme, à se méfier des trop faciles ferveurs religieuses (par exemple dans les missions populaires), à ne pas compter sur les diverses « dévotions » et sur le « laisser courir » de beaucoup de confesseurs.

L'influence de Tamburini fut grande auprès de l'université de Pavie, mais inexistante sur le diocèse, où il rencontra au contraire de l'hostilité, même si l'évêque eut une attitude ambiguë à son égard. A Pistoie, durant le synode de 1786, il fut le cerveau théologique ; l'évêque Ricci (DS, t. 13, col. 546-54) ne regardait pas à la dépense pour défendre les *Praelectiones* de Tamburini. A Vienne, on le considérait comme le soutien des « droits » du Prince contre le Saint-Siège. Quand arriva la Révolution de 1789, l'appui du Prince fit défaut, et le jansénisme italien, avec son agressivité, s'éclipsa très vite.

Pour une liste complète et chronologique des œuvres de Tamburini : F. Ardusso, *Natura e grazia. Studio storico-teologico sul teologo giansenista italiano P.T.*, Brescia, 1969, p. 191-93. – F. Gusta, *Gli errori di Pietro Tamburini nelle Prelezioni di etica cristiana*, 2 vol., Foligno, 1804. – E. Rota, *P. Tamburini di Brescia « teologo piacentino » e la controversia giansenista a Piacenza*, dans *Bollettino della Soc. Pavese di Storia Patria*, t. 12, 1912, p. 343-64. – B. Ricci, *Il maggior teologo giansenista d'Italia, P. Tamburini*, dans *La Scuola Cattolica*, t. 49, 1921, p. 14-25, 100-15, 276-91, 358-69. – A.C. Jemolo, *Il giansenismo italiano prima della rivoluzione*, Bari, 1928, p. 268-332. – O. Marffy, *Contributi alla storia del Collegio Germanico-Ungarico in Pavia*, dans *Aevum*, t. 13, 1939, p. 544-57. – B. Matteucci, *Scipione de'Ricci. Saggio storico-teologico sul giansenismo italiano*, Brescia, 1941 ; Pise, 1986. – G. Mantese, *P.T. e il giansenismo bresciano*, Brescia, 1942. – G. Cacciatore, *S. Alfonso de'Liguori e il giansenismo*, Florence, 1944, p. 117-22 ; 138-45 et *passim*. – E. Dammig, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII*, Vatican, 1945, p. 212-18 et *passim*.

J. Carreyre, notice, DTC, t. 16/1, 1946, col. 30-34. – R. Mazzetti, *P.T. La mente del giansenismo italiano*, Messine, 1948. – F. Gatti, *Il periodo giansenista della Facoltà teologica di Pavia*, dans *Scrinium theologicum*, t. 2, 1954, p. 121-206. – A. Vecchi, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venise-Rome, 1962. – D. Capone, *Dissertazioni e note di S. Alfonso sulla probabilità e la coscienza dal 1748 al 1777*, dans *Studia moralia*, t. 1, 1963, p. 265-343 ; t. 2, 1964, p. 89-115 ; t. 3, 1965, p. 82-149. – P. Stella, *I Macolatisti pavesi e il tramonto del portorealismo in Lombardia*, dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, t. 19, 1965, p. 38-85. – P. Magnani, *Gli studi teologici nel seminario vescovile di Pavia dal 1800 al 1823*, dans *La Scuola cattolica*, t. 98, 1970, p. 259-91 ; *Scritti di Luigi Tosi, vescovo di Pavia*, Pavie, 1976. – P. Zovatto, *Introduzione al giansenismo italiano. Appunti dottrinali e critico-bibliografici*, Trieste, 1970 ; *Indagini sul giansenismo*, dans *Divinitas*, t. 14, 1970, p. 332-46. – X. Toscani, *Il clero lombardo dall'Ancien Régime alla Restaurazione*, Bologne, 1979. – T. Rey-Mermet, *Il Santo del secolo dei lumi Alfonso de Liguori*, Rome, 1983 (trad. de l'original français). – I. Garlaschi, *Vita cristiana e rigorismo morale. Studio storico-teologico su Pietro Tamburini (1737-1827)*, Brescia, 1984 (bibliogr. p. 1-10). – DS, t. 8, col. 126.

Pietro Zovatto.

TAMISIER (Émilie), initiatrice des Congrès eucharistiques, 1843-1910. – Émilie Tamisier naît à Tours le 1er novembre 1843. Après deux essais de vie religieuse, elle rentre le 16 décembre 1863 chez les Servantes du Saint-Sacrement, Institut récemment fondé par Pierre-Julien Eymard (DS, t. 12, col. 1679-93). Elle fait profession temporaire à Angers le 7 novembre 1865. Mais, à la suite de difficultés, elle quitte sa communauté en 1867 et revient à Tours. Elle restera néanmoins marquée par cette expérience de vie adoratrice.

Elle cherche sa voie, part à Rome, passe en Suisse, séjourne un certain temps à Ars. Orientée vers Antoine Chevrier (DS, t. 2, col. 835-37), elle lui fait part de son désir de promouvoir le culte de l'Eucharistie : « Il faut que le Saint-Sacrement couvre le monde », reprend-elle volontiers à la suite du P. Eymard. Chevrier, de 1872 à 1874, inculque à sa dirigée une formation exigeante, de pauvreté, de renoncement, d'abnégation et d'abandon à Dieu. Celle-ci n'en poursuit pas moins ses démarches. Le 29 juin 1873, elle assiste à Paray-le-Monial à la consécration de la France au Sacré-Cœur par M. de Belcastel. « J'en eus alors comme la vision, notera-t-elle, Dieu m'appelait à me vouer au salut de la société par l'Eucharistie » (Lestra, p. 115).

A cet effet, elle promeut des pèlerinages à des sanctuaires eucharistiques : Avignon en 1873, Ars en 1874 où Mgr G. Mermillod (DS, t. 10, col. 1053-55) lance l'idée de « Congrès eucharistiques », Douai en 1875, Faverney en 1878. Secondée par Mgr de Ségur (DS, t. 14, col. 525-38), M. de Benque et de nombreuses œuvres, on y constitue un Bureau pour préparer un Congrès. La vague anticléricale de 1880 en France n'est guère favorable aux manifestations religieuses. Elle cherche des appuis en Belgique, puis en Hollande. Finalement, grâce au dévouement de Philibert Vrau, c'est à Lille que le premier Congrès eucharistique se tient, du 27 au 29 juin 1881 : il compte 363 participants venus de nombreux diocèses de France et de l'étranger. Le lendemain, on crée le Comité permanent des Congrès eucharistiques. Inconnue, mais toujours aussi active et zélée, É. Tamisier poursuivra sa tâche d'animatrice pendant près de 30 ans. Elle meurt le 20 juin 1910 alors que Montréal se prépare à recevoir le 21e Congrès.

É. Tamisier a subi l'influence décisive du P. Eymard. « J'ai été imprégnée de son esprit eucharistique, de ses idées », écrivait-elle au P. Chambost le 20 août 1909 (Lestra, p. 103). Elle n'en est pas moins redevable au P. Chevrier de la formation qu'il lui a donnée. Dans une lettre au P. Edmond Tenaillon (1840-1911), postulateur de la Cause du P. Eymard, elle écrivait :

« Pour moi, ainsi que je vous l'ai écrit, le P. Eymard me dit ceci : ' Vous êtes à Dieu et adoratrice du Saint-Sacrement à la mort : on est riche avec ce trésor. Il ne reste plus qu'à attendre aussi un temps meilleur ou une autre grâce (eucha-

ristique)'. C'est cette autre grâce qui a fait les Congrès et le mouvement eucharistique. Dieu ne perd rien de ses droits et bien que ses desseins soient contrariés, contrecarrés, la parole d'un saint a toujours son effet. Le Père Chevrier de Lyon, quelques années après, était le révélateur de la seconde grâce » (lettre du 13 août 1889, Archives des Pères du Saint-Sacrement, Rome, Postulation, Procès Inf. de Paris, Sér. L, vol. V, 1, p. 147).

Le salut social par l'Eucharistie, telle est la mission à laquelle É. Tamisier se sent appelée à Paray-le-Monial. L'approche est très marquée par le contexte politico-religieux de l'époque. Témoin son texte sur la « Réparation nationale par l'Eucharistie » de 1884-1885, publié après sa mort.

Le règlement du Comité des Congrès porte clairement cette orientation : « L'œuvre des Congrès eucharistiques a pour but de faire de plus en plus connaître, aimer et servir Notre Seigneur Jésus Christ au Très Saint-Sacrement de l'autel, par de solennelles réunions internationales et périodiques, et de travailler à étudier son règne social dans le monde entier. Dans chaque Congrès ce but est poursuivi de deux manières : 1° par les prières, les communions, les adorations, les hommages solennels rendus au Roi des rois, et surtout par la manifestation finale, qui est un acte public, éclatant et, autant que possible, national de réparation et d'amour envers le Très Saint Sacrement ; 2° par des séances où l'on étudie les meilleurs procédés à employer pour raviver et étendre la dévotion à la sainte eucharistie sous toutes les formes autorisées par l'Église » (Oury-Andry, *Les Congrès...*, p. 82-83).

Par la suite, même si elle se dévoue entièrement à l'œuvre qu'elle a suscitée, les Congrès vont se développer selon leur propre dynamisme. Toutefois, une étude de la correspondance d'É. Tamisier permettrait sans doute de découvrir une évolution dans sa pensée. Sa vision est plus vaste : « Il s'agit de retourner le monde par l'Eucharistie », comme elle l'écrit au P. Chambost le 5 mai 1899 (Lestra, p. 125).

Sources inédites : Une partie de la correspondance d'É.T. doit se trouver dans des archives diocésaines ou privées. Relevons parmi celles qui sont répertoriées : Archives du Conseil pontifical des Congrès eucharistiques internationaux, Vatican (San Callisto) ; Archives provinciales des Missionnaires du Sacré-Cœur (fonds Vaudon), Paris ; Archives générales et provinciales des Pères du Saint-Sacrement, Rome et Paris ; Archives des Prêres du Prado, Lyon.

Sources imprimées : un texte d'É.T., publié par J. Vaudon, *La réparation nationale par l'Eucharistie,* dans la revue *L'Eucharistie* (Paris), t. 5, 1914, p. 129-34. – Jean Vaudon, *L'Œuvre des Congrès eucharistiques, ses origines,* Paris, 1910 (biographie anonyme par son directeur, jusqu'en 1881 ; É.T. est désignée par Mlle*** ; le 2e vol. annoncé n'a pas paru) ; *Les Congrès eucharistiques internationaux, L'initiatrice, Mlle Tamisier,* dans *L'Eucharistie,* t. 1, 1910, p. 324-26. – *Les Congrès eucharistiques internationaux,* 1re série, *Les origines, de Lille (1881) à Paray-le-Monial (1897),* Paris, 1910. – M.R. Jeuné, *É.T. et l'idée-mère des Congrès eucharistiques,* Lyon, 1927. – Antoine Lestra, *Retourner le monde, Les origines des congrès eucharistiques,* Lyon, 1959. – G. Oury et B. Andry, *Les Congrès eucharistiques, Lille 1881, Lourdes 1981,* Solesmes, 1980.

Parmi les biographies de contemporains : L. Baunard, *Philibert Vrau et les Œuvres de Lille 1829-1905,* Paris, 1906. – M. de Hédouville, *Monseigneur de Ségur, sa vie, son action 1820-1881,* Paris, 1957 (a utilisé le fonds Vaudon). – J.-Fr. Six, *Un prêtre, Antoine Chevrier, fondateur du Prado,* Paris, 1965, index, p. 474-75.

Sur le thème de la Royauté sociale du Christ : Théotime de Saint-Just, *La Royauté sociale de Jésus-Christ d'après le cardinal Pie,* Bruxelles, 1925. – E. Catta, *La doctrine politique et sociale du cardinal Pie,* Paris, 1959.

DS, t. 4, col. 1633 (*Congrès eucharistiques*) ; t. 13, col. 400-01 (*Réparation*) ; 1087 (*Royaume de Dieu*).

André Guitton.

TANCHELM D'ANVERS (Tanchelin), † 1115. Voir DS, t. 1, col. 425 ; t. 5, col. 854, 1247 ; t. 7, col. 1379 ; t. 11, col. 414 ; t. 12, col. 719.

TANCREDI (Joseph), carme chaux, † 1624. – Né à Naples au cours de la seconde moitié du 16e siècle, Giuseppe Tancredi entra, encore jeune, chez les Grands Carmes au couvent de sa ville natale ; il s'y signala par sa piété et sa vie exemplaire. Il semble avoir été assez versé en philosophie et en théologie. Il mourut à Naples le 11 novembre 1624 (et non 1724 comme l'écrit Villiers).

On lui doit un petit ouvrage en vers : *Fiamma d'Amore Vivo* (Naples, C. Vitale, 1618). A travers des considérations de type ascétique, Tancredi conduit son lecteur au mépris de la vanité et des réalités transitoires qui marquent la vie mondaine et le presse, avec des références indirectes aux doctrines de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix, de tourner son regard et son attention vers le chemin qui mène à l'amour de Dieu. Par son style l'ouvrage appartient au genre du dialogue moral.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* t. 2, Orléans, 1752, col. 192. – M. Ventimiglia, *Degli uomini illustri del Regal Convento del Carmine Maggiore di Napoli,* Naples, 1756, p. 142-43. – P.T. Quagliarella, *Guida storico-artistica del Carmine Maggiore di Napoli,* Tarente, 1932, p. 203.

Emanuele Boaga.

TANNER (Conrad), bénédictin, 1752-1825. – Jodocus Meinrad est né le 29 décembre 1752 à Arth (canton de Schwyz), fils de l'intendant d'école Josef Meinrad Tanner et de Maria Elisabeth von Hospenthal.

Il étudia à l'école de l'abbaye d'Einsiedeln. A la mort prématurée de son père, le président du canton, Johann Josef Viktor Lorenz von Hettlingen, le prit sous sa protection. Entré parmi les bénédictins d'Einsiedeln, il prononça ses vœux religieux le 8 septembre 1772. Le 24 mai 1777 il fut ordonné prêtre par le prince-évêque de Constance Maximilien Christophorus von Rodt (1775-1800). Affecté d'abord à l'enseignement, il fut professeur de rhétorique à partir du 17 octobre 1779 à l'école de l'abbaye, puis (à partir du 6 octobre 1781) il donna un cours de théologie spéculative à ses frères. Le 6 janvier 1782 il fut nommé précepteur au collège du couvent de Bellinzona. Son expérience de professeur d'allemand lui inspira un ouvrage destiné aux écoles populaires : *Versuche in Briefen unter jungen Schulfreunden aus einer Enetbürgischen Pflanzschule* (2 vol., Bâle, 1786-1787). En 1787 il publia un nouvel ouvrage pédagogique pour la formation de bons citoyens : *Vaterländische Gedanken über die mögliche gute Auferziehung der Jugend in der helvetischen Demokratie* (Zurich, 1787). Alois von Reding (1765-1818), qui fut ultérieurement premier président de la Suisse, en composa la préface. L'ouvrage traite de l'instruction des citoyens, de la promotion de l'économie et de l'industrie pour le bien du pays.

Le 30 octobre 1787 le père Konrad est nommé bibliothécaire à Einsiedeln, et le 21 novembre catéchète à Euthal. Avec son confrère Sebastian Imfeld

(1763-1837), il travaille à une *Geschichte der berühmtesten Heiligen Gottes* (1276 p.), qui sortit en 1793 de l'imprimerie du couvent d'Einsiedeln. Les deux auteurs cherchent à offrir un exposé critique sur chaque saint choisi. Dans un appendice, ils donnent un exposé des principales vérités de la foi et des règles morales. Le choix de tel ou tel saint est guidé par le fait qu'il s'est distingué par des vertus particulières. Les récits merveilleux sont évités.

Bibliothécaire, Tanner reprit l'ancien projet d'une histoire des cantons d'Uri, Schwyz et Unterwald. Mais le temps lui manqua et, sa santé fortement ébranlée, il dut passer un mois (juin 1789) aux bains de Saint-Moritz dans les Grisons. Le 20 novembre 1789, nommé prieur, il dut prendre la direction de l'établissement annexe de Bellinzona.

Le 27 septembre 1795 il fut nommé à Einsiedeln administrateur des domaines de l'abbaye. A ce poste il eut à organiser, fin avril 1798, la fuite de la communauté et la sauvegarde des objets précieux et de l'image miraculeuse de Notre-Dame; il quitta Einsiedeln le 2 mai 1798, peu avant l'arrivée des Français, et gagna le Vorarlberg. Sur ordre de l'abbé, il négocia en octobre 1798 l'occupation du couvent de Reichenau par les moines d'Einsiedeln. L'avancée des Autrichiens dans la Suisse de l'Est lui permit de regagner Einsiedeln avec quelques pères le 15 juin 1799. Le retour offensif des Français l'obligea à fuir à nouveau dans le Vorarlberg (le 14 août 1799).

En octobre 1799 il reçut de l'abbé Beat Küttel (1780-1808) l'ordre de fuir au Tyrol avec l'image miraculeuse et les derniers objets précieux. Jusqu'en mai 1800 il séjourna avec ces trésors au couvent des Capucins de Imst. Là il écrivit, du 1er au 8 novembre 1799, ses *Gedanken über den Freiheitsbaum,* qui parurent en 1832 sous le titre *Kurze Gedanken für die jetzigen Zeiten an die braven, biederen Tyroler* (32 p.). Dans un style sentencieux il éclaire, récuse et met à la portée de la compréhension des gens simples, les idées de la Révolution française.

A Imst, Tanner commença, dès le 4 novembre 1799, à travailler à sa grande œuvre contemplative: *Gedanken zu Betrachtungen über die vornehmsten Festtäge unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi*; à quoi s'ajoutèrent (1er février 1800) *Kurze Gedanken zu Betrachtungen über die vornehmsten Feste der allerseligsten Mutter und Jungfrau Maria* et (1er avril 1800) *Gedanken zu Betrachtungen über die Festtäge der Heiligen Gottes.* Tandis que les deux premiers tomes contiennent des méditations intégralement rédigées, le troisième ne comprend souvent que de courtes indications des points de méditation. Konrad ne livra pas ces méditations à la publication: c'est seulement sous son successeur l'abbé Célestin Müller (1825-1846), et sans doute à l'instigation de celui-ci, qu'elles parurent en 1830 en deux tomes, à Augsbourg et Lindau: *Betrachtungen auf die Festtäge des Herrn und der Heiligen. Aus den nachgelassenen Schriften des seligen Conrad Tanner, Abt von Einsiedeln* (384 + 536 p.); ces ouvrages ont été composés rapidement, uniquement durant les heures de loisirs de Tanner et à son usage personnel; plus tard, il ne prit pas le temps de les améliorer. Les méditations se présentent divisées par points rédigés en courtes phrases, et le plus souvent orientés vers la pratique.

En mai 1800 Tanner dut quitter Imst, devant l'avance des Français; emportant les objets précieux de l'abbaye, il gagna successivement Hall, puis Brunegg dans le Pustertal (août) et Lienz dans le Tyrol de l'Est (novembre). Finalement le marchand de Lienz Josef Johann Oberhuber envoya l'image miraculeuse à Trieste à son frère Anton Lienhart Oberhuber. Là, l'image fut cachée dans la maison d'un protestant. Après la paix de Lunéville (février 1801), l'image revint d'abord au couvent de Wilten (près d'Innsbruck) et le 29 novembre 1801 fut transférée à Bludenz.

Peu après Tanner fut nommé curé de Sankt-Gerold. Ce poste lui permit de se reposer des grandes peines de l'exil. Pendant les quatre années de son apostolat à Sankt-Gerold, il fit imprimer et éditer son œuvre majeure, composée également pendant l'exil. Le manuscrit original n'étant plus disponible, on ne peut préciser davantage le lieu et le moment où il l'écrivit. Il l'intitula: *Betrachtungen zur sittlichen Aufklärung im 19.Jahrhunderte, sowohl für Geistliche als Weltleute.* C'était le fruit de « sa triste émigration au Tyrol » alors que toute sa bibliothèque se réduisait à la Bible et au Bréviaire. Le livre est divisé en quatre parties: ce que doit méditer l'homme mortel, ce que doit éviter l'homme pécheur, ce que doit améliorer l'homme repentant, ce que doit faire l'homme vertueux. Tanner ne se soucie guère de faire de la littérature élégante ou éloquente, mais d'écrire dans la langue simple du cœur, siège de l'être moral fermement préoccupé de sa destinée. Ses considérations sont personnelles et peuvent être utilisées comme thèmes de sermons. Les plus profondes vérités y sont traitées d'une manière claire et compréhensible. Mais de chaque page se dégagent aussi la chaleur et l'expérience de la vie intérieure. Certes, certaines descriptions sont prolixes et on trouve des répétitions – chose presque inévitable dans une œuvre de cette ampleur –, mais Tanner est un maître pour la richesse et la plénitude de la pensée, pour le charme et la fluidité de la langue. Les cinq tomes de l'œuvre parurent successivement à Augsbourg, chez Nicolaus Doll: 1re partie: *Der sterbliche Mensch,* 1804, 632 p. – 2e partie: *Der fehlerhafte Mensch,* t. 1, 1805, 486 p.; t. 2, 1806, 704 p. – 3e partie: *Der reumuethige Mensch,* 1807, 518 p. – 4e partie: *Der tugendhafte Mensch,* 1808, 693 p.

Lors de la parution de la 3e partie, l'auteur manifesta son désir d'ajouter un tome spécialement consacré au progrès spirituel dont le manuscrit existait déjà. Mais pour éviter à l'éditeur et à l'acheteur des frais supplémentaires, ce texte parut seulement en 1831 (J. Th. Kälin, Einsiedeln) et séparément, tel que Tanner l'avait laissé: *Ueber die Besserung. Eine christliche Hausmoral, zunächst für das Landvolk, aber auch für Gebildete. Aus den nachgelassenen Schriften des seligen Konrad Tanner...,* III. Teil: *Der reumütige Mensch,* t. 2: *Von der künftigen Besserung* (440 p.).

Comme curé de Sankt-Gerold, Tanner composa un ouvrage spécialement destiné à ses confrères: *Bildung des Geistlichen durch Geistesübungen* (Augsbourg, 1807, 2 vol. de 402 + 362 p.). Ces exercices spirituels, conçus pour une retraite de huit jours, comprennent quatre thèmes de méditation par jour: la vocation au sacerdoce, le prêtre dans sa fonction sacerdotale, le prêtre dans le monde et dans sa vie privée. Ces méditations reçurent le meilleur accueil. En 1846 le bénédictin Athanasius Tschopp (1803-1882) fit publier la 5e édition, réduite à un seul tome. En 1844 l'abbé Benard, directeur du pensionnat de Fénétrange, publia une traduction: *L'école du Prêtre, ou le Prêtre sanctifié dans la Retraite* (Lyon et Nancy, 2 vol.).

Des écrits composés à cette même époque par Tanner, parut encore en 1832 : *Betrachtungen über verschiedene Gegenstände, sowohl für Geistliche als Weltleute. Ein Nachtrag zu den Werken des seligen Konrad Tanner...* (Einsiedeln, Josef Thomas Kälin, 1832, 415 p.). Citons encore un discours : *Volksrede, den 7.November 1804, am unvergesslichen Tage der Huldigung von der Grafschaft Blumeneck unter dem milden Szepter Seiner Kaiserlichen... Majestät Franz des Zweyten* (Bregenz, Joseph Brentano, 1804, 29 p.).

Le 29 septembre 1806, Tanner fut nommé maître des novices à Einsiedeln. Suivit bientôt son élection comme abbé, le 30 mai 1808. Le 12 juillet sa nomination fut ratifiée par Rome et le 11 septembre 1808 il reçut la bénédiction. En 1816-1817 la chapelle d'action de grâces, détruite par les Français en mai 1798, fut reconstruite. Pendant l'année de famine 1817, l'abbé prêta 60 000 Gulden à la commune d'Einsiedeln pour l'achat de vivres. En 1818, Einsiedeln devait devenir le siège de l'évêché établi dans les cantons d'Uri, Schwyz et Unterwalden, mais l'assemblée générale du chapitre du couvent y opposa son refus (septembre 1818). Début mai 1819, l'abbé Konrad convoqua tous les abbés de la Congrégation bénédictine suisse ; ce fut le premier chapitre réuni depuis la Révolution française à Einsiedeln. Celui-ci eut lieu le 24 mai 1819, et Tanner y fut élu premier visiteur de la Congrégation. Le 18 décembre 1820, il fut nommé membre de la « Gesellschaft für Deutschlands ältere Geschichtskunde ». L'abbé Konrad mourut le 7 avril 1825.

R. Henggeler, *Abt K. Tanner*, dans *St. Meinradsraben*, t. 14, 1925, p. 118-23 ; t. 15, 1926, p. 1-3, 26-39 ; *Abt K. Tanner*, dans *Mitteilungen des Hist. Vereins des Kantons Schwyz*, t. 33, 1926, p. 1-139 ; *Monasticon Benedictinum Helvetiae*, t. 3, Zug, 1933, p. 175-84. – J. Auf der Maur, *Das Einsiedler Bistumsprojekt vom Jahre 1818*, dans *Mitteilungen des Hist. Vereins des Kantons Schwyz*, t. 60, 1967, p. 1-259. – J. Salzgeber, art. *Tanner*, dans *Helvetia Sacra*. Abteilung III, t. 1, Berne, 1986, p. 585-86 (bibliogr.).
DS, t. 1, col. 345, 1435.

Joachim SALZGEBER.

TANQUEREY (ADOLPHE), sulpicien, 1854-1932. – Né le 1er mai 1854 à Blainville (Manche), Adolphe-Alfred Tanquerey étudia au collège de Saint-Lô, puis au grand séminaire de Coutances, d'où il passa à celui de Saint-Sulpice de Paris. Après deux années d'études supérieures à Rome, où il fut ordonné prêtre en 1878, il fit l'année de Solitude pour être reçu dans la Compagnie de Saint-Sulpice. Après un bref intérim pour le cours de philosophie au séminaire de Nantes, c'est comme professeur de théologie dogmatique qu'il fut envoyé à Rodez (1879-1887), puis au séminaire Sainte-Marie de Baltimore. Une bonne connaissance de la situation religieuse des États-Unis, où il avait collaboré à l'*American Ecclesiastical Review* et à la *Catholic Encyclopedia*, explique sa contribution sur ce point au *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Il couronna son enseignement du dogme par la publication de sa *Synopsis theologiae dogmaticae specialis* (2 vol., Baltimore et Tournai, 1894), complétée par le volume de théologie fondamentale (1896). Chargé ensuite d'enseigner la théologie morale à Baltimore (1896-1903), puis à Saint-Sulpice de Paris (1903-1907), il publia une *Synopsis theologiae moralis et pastoralis* (2 vol., 1902), achevée en 1905 par un tome sur la justice et les contrats.

Cet ensemble en six volumes obtint un vif succès et fut adopté comme manuel dans un grand nombre de séminaires ; l'auteur, dégagé de l'enseignement en 1907, ne cessa de réviser son texte et de le mettre à jour, tenant compte notamment de l'actualité sociale et des modifications législatives pour le traité *De justitia* ; certaines éditions ont des suppléments adaptés à tel ou tel pays. A partir de 1925, des confrères étaient associés au travail de révision et le continuèrent pour les éditions posthumes : on imprimait encore à New York en 1943 la 12e édition des volumes de morale et en 1952 la 27e de ceux de dogmatique. Entre-temps, Tanquerey aidé d'Eugène Quevastre en présentait une rédaction plus simple : *Brevior synopsis* de la morale (New York, Tournai, Rome, 1911 ; 12e éd. 1946) et du dogme (1913 ; collaboration de J.-B. Bord à partir de la 7e éd., 1931 ; adaptation en anglais, Denver 1945 et New York 1959).

En 1915, Tanquerey fut, comme supérieur de la Solitude d'Issy, chargé de la formation des sulpiciens. Les leçons de théologie spirituelle qu'il avait à leur dispenser à partir d'un *Traité de théologie ascétique et mystique* resté lithographié de son prédécesseur Jules Mauviel (1850-1915) l'amenèrent à composer un *Précis de théologie ascétique et mystique* (2 vol., 1923-1924), aussi largement répandu que ses publications précédentes (neuf éditions françaises, traduction en dix langues, dont l'arabe).

La première partie, consacrée aux « principes », a pour but de « rappeler brièvement les dogmes principaux sur lesquels s'appuie notre vie surnaturelle, d'exposer la nature et la perfection de cette vie, ainsi que les moyens généraux qui conduisent à la perfection » (p. 31 ; la pagination vaut pour toutes les éditions, le texte n'ayant subi que de minimes retouches). Quatre moyens « intérieurs » sont étudiés : le désir de la perfection, la connaissance de Dieu et de soi-même, la conformité à la volonté divine, la prière au sens le plus compréhensif du mot. Au rang des « moyens extérieurs » : la direction spirituelle, le règlement de vie, les lectures ou conférences spirituelles, la sanctification des relations familiales ou sociales. Sous le titre « Les trois voies », la seconde partie cherche à « suivre une âme à travers ses ascensions successives » avec l'étude des moyens appropriés. A propos des commençants, sont décrites la méditation, la pénitence, la mortification, la lutte contre les péchés capitaux et contre les tentations. Dans la voie illuminative : l'oraison affective et les vertus, soit morales, soit théologales. A la voie unitive sont rattachés les dons du Saint-Esprit, l'oraison de simplicité, la contemplation infuse, ainsi que les phénomènes mystiques extraordinaires.

L'auteur était bien informé de la tradition spirituelle catholique : une « liste chronologique et méthodique des principaux auteurs consultés » reste pratique, et l'annotation au long du volume permet des recherches plus poussées. Les positions de diverses écoles de spiritualité sur un point particulier sont sobrement rapportées ; mais Tanquerey ne cache pas son appartenance à « l'école française », quand il définit la vie chrétienne en termes de participation (synthèse du ch. 2, p. 200-02) et de communion aux dispositions intérieures de Jésus (p. 994-1000), ou quand il traite du rôle de la sainte Vierge dans la vie chrétienne et propose la consécration totale à Marie selon l'enseignement de saint Louis-Marie Grignion de Montfort (p. 119-22).

L'ouvrage fut remarqué pour son aspect pratique et ses grandes qualités pédagogiques : clarté des divisions aussi bien de l'ensemble que des articles particu-

liers, simplicité de l'expression, modération des jugements, prudence des conseils, intention affichée de fournir au lecteur la doctrine communément reçue en ne faisant aux discussions des points controversés (et les débats étaient alors très vifs entre les auteurs, cf. les articles du DS : *Contemplation, Mystique, Poulain, Saudreau*) qu'une place très restreinte (p. 968-83). Ces avantages ont cependant leur revers : la tendance conciliatrice de l'auteur (déjà pour ses manuels de théologie l'abbé Bruno de Solages lui décernait le titre de « doctor conciliator ») lui attira le reproche de n'être pas assez rigoureusement thomiste. Le souci de clarté, en lui dictant des divisions très marquées, risque de faire perdre de vue l'unité et la complexité de la vie spirituelle, où l'ascèse ne cesse pas quand commence la mystique, où les trois types principaux de prière ne coïncident pas exactement avec les « trois voies ». Même si l'auteur rappelle à juste titre que « les parfaits... ne cessent pas de purifier leur âme par la pénitence et la mortification » et que « le degré d'oraison ne correspond pas toujours au degré de vertu » (p. 405), la systématisation qui lui fait répartir l'étude des moyens de la vie spirituelle dans le cadre des trois voies pourrait conduire à négliger la permanence et le rôle de chaque élément de cette vie à chacun de ses degrés.

Néanmoins le *Précis* atteignit son but et donna aux directeurs spirituels un vrai « manuel », simple en même temps que suffisamment complet. Pour le mettre à la portée des laïcs, l'auteur laissa à son confrère Jean Gautier (1896-1989) le soin d'en faire une rédaction simplifiée, *Abrégé de théologie ascétique et mystique*, qui parut à nouveau en 1935 sous le titre moins technique de *Pour ma vie intérieure*, « à l'usage des pieux fidèles et des militants d'Action Catholique » (trad. coréenne, 1959).

Tanquerey avait déjà eu lui-même la préoccupation de ne pas réserver aux pasteurs la science de la spiritualité : tout en collaborant à des périodiques spécialisés (*Vie spirituelle, Revue d'ascétique et mystique*), il ne négligeait pas les exposés plus simples (article « Contemplation » dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses* de Bricout ; collaboration au *Recrutement sacerdotal* ; articles dans *L'Évangile dans la vie*). Ces derniers étaient repris en brochures, en une collection dont le titre (« Les dogmes générateurs de la piété », 1926 svv, paraphrasant celui d'un livre célèbre de l'abbé Gerbet, DS, t. 6, col. 299) marquait bien l'esprit dans lequel l'auteur avait composé toute son œuvre et le ton qu'il lui avait donné.

Retiré au grand séminaire d'Aix-en-Provence en 1927, Tanquerey continua à travailler aux nouvelles éditions de ses ouvrages, ainsi qu'à de nouvelles brochures : *La divinisation de la souffrance*, 1931, *Jésus vivant dans l'Église*, 1932, et huit opuscules sous le titre général *Pour la formation des élites* (regroupés en deux petits volumes, *Aux élites*, 1931, 1932), adaptation de divers chapitres de ses publications antérieures. Il mourut à Aix le 21 février 1932.

Il a laissé en manuscrit (aux Archives de Saint-Sulpice, Paris) un *Manuel du sulpicien*, condensé des enseignements traditionnels à Saint-Sulpice sur les moyens de « former dans les séminaristes l'esprit chrétien » et « l'esprit sacerdotal ».

DTC, t. 15/1, col. 47-48 et Tables. – EC, t. 11, col. 1733-34. – *Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint-Sulpice*, 1932, p. 397-422, 619-27, 869-74.

Irénée NOYE.

TAOÏSME. – Lorsqu'en 1945 Léon Wieger a présenté le taoïsme dans le DS (art. *Chine*, t. 2, col. 851-52), il concluait : « En tout cela, rien qui intéresse la mystique ». Depuis lors, les études ont progressé, les rencontres entre les religions sont plus nombreuses et plus fructueuses. Si, au niveau théologique, l'entente apparaît difficile et souvent impossible, en raison même de l'expression dogmatique, les rencontres au niveau spirituel se font d'ordinaire dans une atmosphère de compréhension fraternelle. Un sage a dit : « Les paroles qui sortent de la tête construisent des murs, mais celles qui sortent du cœur font des ponts ». On peut ajouter que les rencontres au niveau de l'esprit se passent de mots, car alors on n'a plus besoin d'intermédiaire. Or la spiritualité taoïste, sous bien des aspects, rejoint la spiritualité chrétienne. John Wu Ching-hsiung a présenté, il y a longtemps déjà, un certain nombre d'aspects du taoïsme qui manifestent une affinité avec l'Évangile (*Par-delà l'Est et l'Ouest*, Paris, 1955 ; voir ses autres ouvrages à la bibliographie). Nous assistons à une inter-communication des spiritualités. C'est pourquoi il semble nécessaire de présenter à nouveau le taoïsme dans le DS.

Pour des raisons pratiques, nous donnons deux romanisations des caractères et termes chinois. La première est celle de l'École française d'Extrême-Orient, qui est plus conforme à l'orthographe française. La seconde, indiquée par un astérisque, est la romanisation officielle dite *pinyin*.

Le terme « taoïsme » sous sa forme chinoise « École du Tao » (Tao-kia, *Daojia) apparaît pour la première fois dans la littérature chinoise aux environs de l'an 100 avant l'ère chrétienne. Il désigne alors une école philosophique dont les deux grands maîtres sont Lao-tseu (*Laozi) et Tchouang-tseu (*Zhuang-zi). Mais il inclut aussi un ensemble de croyances et de pratiques qui remontent aux origines de la civilisation chinoise : pratiques ésotériques pour obtenir une longue vie et devenir immortel, pratiques contemplatives pour retourner à la source de toute existence et s'unir au Tao (*Dao), recherches alchimiques pour raffiner le cinabre et produire ainsi la drogue d'immortalité. Au 2e siècle de l'ère chrétienne, deux maîtres taoïstes Tchang Tao-ling (*Zhang Daoling) et Tchang Kiue (*Zhang jue) fondèrent des sectes religieuses qui sont à l'origine de ce que nous appelons maintenant la religion taoïste. Actuellement on distingue donc le taoïsme philosophique (Tao Kia ; cf. *Dictionnaire français de la langue chinoise* [Ricci], n. 4767) et le taoïsme religieux (Tao Kiao ; *ibid.* n. 4767). Mais les deux puisent à la même inspiration.

1. **L'univers taoïste.** – Le taoïsme, attitude devant la vie, ne comporte pas nécessairement des pratiques magiques, et il n'est inféodé à aucune croyance particulière. Il a trouvé une expression dans le Tao-tö king (*Daode jing), *Livre de la Voie et de sa Vertu*, du « Vieux Maître » (Lao-tseu, *Laozi), compilé dans une présentation très voisine de la forme actuelle, au plus tard au début du 2e siècle av. J.C., probablement un ou deux siècles plus tôt, et dans le *Livre de Tchouang-tseu* (*Zhuanzi), beaucoup plus considérable, probablement plus tardif, dans ses chapitres les plus authentiques même, mais proposant la doctrine avec une rigueur et un bonheur d'expression admi-

rable. En fait, les origines du taoïsme semblent bien se perdre dans le shamanisme et sont insaisissables. C'est pourquoi les taoïstes se réclament de l'Empereur jaune Houang-ti (*Huangdi), l'empereur mythique initiateur de la culture chinoise. Ce courant qui va prendre corps dans le taoïsme philosophique était, dès ses origines, une manière de vivre en harmonie avec le cosmos, dont le principe originel et régulateur porte le nom de « Tao » (*Dao), la « Voie » universelle. Ce Tao existait avant que rien d'autre n'existât et il demeure au plus intime de tout ce qui existe. Il est la source et aussi le courant qui en jaillit.

Alors que tout ce qui existe trouve son origine en autre chose, le Tao (*Dao) n'a d'autre origine que lui-même. C'est pour cela qu'il est pure et totale spontanéité. Il est « ainsi par lui-même », en chinois « tseu-jan » (*ziran), pure liberté, totale autonomie. Étant l'origine des dix-mille êtres, il n'est aucun d'entre eux. C'est pourquoi on lui donne le nom de « néant », « wou » (*wu) un néant qui contient tout. Ce « néant » engendre l'être « yeou » (*you) et de cet « être » appelé le « un », « yi » (*yi), tous les êtres tirent leur existence.

Pour traduire ces idéogrammes intraduisibles du taoïsme, nous employons ici un vocabulaire français non technique, parfaitement commun. Ainsi des mots tels que « néant », « vide », « non agir » ne trouvent leur meilleure équation avec les caractères chinois auxquels ils renvoient que dans un contexte. Ils ne sont, contrairement aux apparences, nullement représentatifs d'une tendance nihiliste ou pessimiste. La négativité qu'ils comportent est une saine mise en garde contre toute tentative de dénier au réel son caractère inexprimable. Il ne se révèle, avec sa lumière et son obscurité, que dans l'expression existentialiste d'hommes qui attendent de leur vie même la révélation de ce qu'ils sont.

Dans le taoïsme philosophique, il n'y a pas de création, mais engendrement. Le Tao (*Dao) engendre le Un, le Un engendre le Deux, le Deux engendre le Trois, le Trois engendre les dix-mille êtres (Wan-wou, *wan-wu) (*Tao-tö king* [*Daode jing] ; *Le livre de la Voie et de sa Vertu*, ch. 42). Le « un » est défini comme « être » (yeou, *you), mais c'est l'être à l'état indifférencié, le « houentouen » (*hundun), le chaos primitif. Le Tao produit le Un sans aucun effort, dans un acte de pure « non-activité », le « wou-wei » (*wu-wei).

La puissance génératrice qui émane du Tao est sa « vertu » ou mieux sa « puissance d'action », « tö » (*de). C'est cette « vertu » qui anime le cosmos. Elle est la présence active du Tao en toute chose. Agissant au cœur même du « houen-touen » (*hun-dun), le « tö » (*de) fait jaillir les deux principes le « yin » (*yin), féminin, et le « yang » (*yang), masculin. Ce « yin » et ce « yang » sont les deux pôles entre lesquels jaillit le souffle primordial, yuan-k'i (*yuanqi). C'est ce souffle primordial, émanation du pouvoir d'action du Tao, qui anime les dix-mille êtres. Dans cette perspective, le Tao est dit la mère de toute chose.

« Sans nom, il est l'origine du ciel et de la terre, Ayant un nom, il est la mère des dix-mille êtres » (*Tao-tö king* [*Daode jing], ch. 1). C'est cette puissance prodigieuse qui donne l'existence à tous les êtres, non pas en les créant de l'extérieur, mais en les produisant de l'intérieur. C'est pourquoi la tradition taoïste, fidèle à l'anthropologie chinoise, perçoit dans l'être humain trois niveaux, celui du corps et des sens, celui du « cœur » (sin, *xin) qui comprend les facultés intellectuelles et affectives, et enfin le niveau profond, celui du « souffle vital » (k'i, *qi) aussi appelé « souffle primordial » (yuan-k'i, *yuanqi) (*Tchouang-tseu* [*Zhuangzi], livre 4. Le monde des hommes). Or ce niveau profond est aussi appelé « esprit » (chen, *shen), ou encore « esprit primordial » (yuan-chen, *yuanshen). C'est à ce niveau profond que le taoïste peut s'unir au Tao et devenir un avec lui.

Les philosophes dont la pensée anime le taoïsme n'étaient ni matérialistes ni animistes. « S'il faut définir d'un mot leur conception de l'univers, disons, pour simplifier, qu'elle est magique, ou encore alchimique. Cet univers était un grand Tout hiérarchiquement organisé, dont les parties, espaces et temps, étaient valorisées et animées d'une pulsation rythmique. Rien dans ce Tout n'était statique, mais tous les êtres étaient l'objet de mutations et de transformations qui remplacent ici l'idée de création. Correspondant en tous points à ce macrocosme mouvant, l'Homme était un microcosme ; son corps était une sorte de temple dont le plan eût reproduit celui du cosmos. Il y avait entre celui-ci et l'Homme, tout un système de correspondances et de participations que les ritualistes, les philosophes, les médecins avaient mis au point et décrit, mais qu'ils n'avaient certainement pas inventé. Le sentiment d'une solidarité intime entre l'humanité et l'ordre naturel a toujours caractérisé la mentalité chinoise et il n'avait rien de théorique à l'origine » (M. Kaltenmark, *La mystique taoïste*, dans *La mystique et les mystiques*, Paris, 1965, p. 650).

2. **Le chemin vers le Tao** (**Dao*). – La spiritualité taoïste est foncièrement cosmique, harmonisant l'univers intérieur de l'être humain avec l'univers extérieur et les intégrant dans la pulsation gigantesque du souffle émanant du Tao.

Aux environs de l'an 100 av. J.C., l'historien Sseu-ma Ts'ien (*Si-ma Qian) définit l'École taoïste en ces termes : « L'École taoïste exhorte les hommes à réaliser l'unité de l'esprit, à agir en harmonie avec l'invisible et à manifester une grande libéralité à l'égard des dix-mille êtres » (*Cheu-ki* *Shiji, *Mémoires historiques*, ch. 130). Dans ce texte sont indiquées très clairement les trois dimensions de la spiritualité taoïste : réalisation de l'unité intérieure, relation à l'au-delà et harmonie avec l'univers. L'unité intérieure ne peut pas se réaliser au niveau des sens, ni au niveau du cœur où les sentiments sont multiples. Elle ne le peut qu'au niveau de « l'esprit » (chen, *shen). Comme le disent les sages taoïstes, il faut dépasser le « deux », arriver au « un » et « garder le un ». Quand il est parvenu à cette unité intérieure, le sage est proche du Tao.

Le *Tao-kö king* décrit ainsi la démarche intérieure : « Bouchez les orifices/Fermez les portes (des sens) .../ Appuyez-vous sur la lumière/Pour retourner à l'illumination./ C'est ainsi échapper à la catastrophe/Et pratiquer le sans-changement » (*Tao-tö king* *Daode jing, ch. 52). Ce « sans-changement », c'est le Tao lui-même. C'est pourquoi l'on peut dire que l'illumination c'est « ce qui est toujours ».

Ce retour à l'unité intérieure ne peut se pratiquer que dans une harmonie avec tout ce qui existe. Le sage qui rentre au cœur de lui-même est pris dans ce grand mouvement du « retour » de tous les êtres vers leur mère. Chacun retourne à sa source par le chemin qui lui est propre. Les dix-mille êtres pratiquent ce retour d'une manière naturelle (tseu-jan, *ziran), alors que les humains doivent faire effort pour y parvenir. Tel est le fondement de l'ascèse taoïste.

« Parvenu à l'extrême du Vide/ Fermement ancré dans la Quiétude/Tandis que Dix-mille êtres d'un seul élan éclosent/ Moi je suis à contempler le Retour./ Les êtres prospèrent à l'envi/ Mais chacun retourne revenant à sa racine./ Revenir à sa racine c'est la Quiétude/ C'est accomplir son destin/ Accomplir son destin c'est avoir le Constant/ Connaître le Constant c'est avoir l'Illumination/ Ne pas le connaître c'est courir follement au désastre » (*Tao-tö king* *Daode jing, ch. 16. Trad. Claude Larre, *Le Livre de la Voie et de la Vertu*).

Pour parvenir à cette profondeur de contemplation, il faut passer au travers du vide. Le contemplatif taoïste s'assied « en état d'oubli » (tso-wang, *zuowang). Cet état d'oubli crée le vide du cœur, fruit du « jeûne du cœur » (sin-tchai, *xinzhai) décrit par Tchouang-tseu (*Zhuangzi) : « Unifie ton vouloir ; ne l'écoute pas avec les oreilles, mais avec le cœur (sin, *xin). Ne l'écoute plus avec le cœur, mais avec le souffle vital (k'i, *qi). L'audition se limite aux oreilles. Le cœur est limité par le besoin d'intermédiaire (signes et images). Mais qu'en est-il du niveau du souffle vital ? C'est l'état de pure vacuité qui accueille toute chose. Or, le Tao réside dans la vacuité. Cette vacuité est le (fruit du) jeûne du cœur » (*Tchouang-tseu* *Zhuangzi, livre 4).

L'idéal du taoïste est de parvenir à cette profondeur de son être, où il peut s'approcher de plus en plus du Tao, pour finalement devenir un avec lui. Pas à pas, il se spiritualise et devient un « saint » (cheng-jen, *shengren). Mais le « saint » est simplement « proche » du Tao. Le degré suprême de « perfection » est celui de « l'homme parfait » (tche-je, *zhiren) qui est identique au Tao (Cl. Larre, *Le Traité VII du Houai Nan Tseu*, p. 94, 145, 217, 225, 239). Cet homme parfait est aussi « l'homme spirituel » (chen-jen, *shenren) « l'homme véritable » (tchen-jen, *zhenren).

3. **Ascèse et vertus.** – Sur ces bases sont élaborées des techniques multiples de purification, de concentration, de spiritualisation, qui sont proches des méthodes du yoga indien : position physique, contrôle de la respiration, circulation du souffle et de l'énergie vitale dans tout l'organisme, concentration mentale, etc. Ces techniques sont de deux sortes, les unes sont dites « extérieures ». Les autres sont « intérieures ». Les premières incluent l'usage de drogues produites par des procédés alchimiques de transmutation de certaines substances. Ainsi pensait-on obtenir une drogue d'immortalité en raffinant le cinabre (tan, *dan), sulfure naturel de mercure. Elles incluent aussi des mouvements physiques qui font circuler le souffle. Ces méthodes sont appelées « cinabre externe » (wai-tan, *waidan).

Les méthodes dites « internes » ont pour but le raffinement intérieur des énergies cérébrales, psychiques et spirituelles par des moyens divers : attention, concentration, méditation, contemplation, perte de soi, etc. Elles portent le nom de « cinabre interne » (nei-tan, *neidan). Ce raffinement se réalise dans trois centres appelés « champs de cinabre » (tan-t'ien, *dan-tian). Le champ « supérieur » est situé dans la tête, le champ « médian » est situé dans la poitrine, le champ « inférieur » est situé dans l'abdomen. Ces champs sont ainsi les espaces intérieurs où se réalisent le raffinement de l'énergie psychique et l'éveil de l'énergie spirituelle.

La première étape de la démarche contemplative est de « s'asseoir dans l'oubli » (tso-wang, *zuowang) et de pratiquer le « jeûne du cœur » (sin-tchai, *xinzhai). La seconde consiste à laisser surgir et affluer l'énergie intérieure, fruit du souffle primordial (yuan-ki, *yuanqi). Ici intervient le procédé qui consiste à « nourrir » l'énergie intérieure. Ce terme « nourrir » apparaît dans un grand nombre d'expressions comme : Nourrir le principe corporel (yang-hsing, *yangxing), nourrir le principe vital (yang-ming, *yangming), nourrir le cœur (yang-sin, *yangxin), nourrir sa nature individuelle (yang-sing, *yangxing), nourrir l'essence vitale (yang-tsing, *yangjing), nourrir le principe spirituel (yang-chen, *yangshen). Celui qui nourrit et entretient son « esprit » ou principe spirituel devient un être spirituel, transcendant et immortel. Ayant réalisé son « être spirituel », il est devenu « l'homme véritable » (tchen-jen, *zhen-ren) (Cl. Larre, *Le Traité VII du Houai Nan tseu*, p. 217).

Grâce aux rites, aux méthodes de contemplation et aux règles d'hygiène on peut établir une symbiose harmonieuse de l'être humain avec la création entière. Cette correspondance n'est pas le fruit d'une connaissance spéculative, mais d'une vie. Ce que les confucianistes expriment en termes de connaissance et de morale, les taoïstes l'expriment en terme de vie et d'énergie.

En réaction contre les théories élaborées par des lettrés pour organiser la société chinoise, nous voyons que, déjà au temps de Confucius, au 6e siècle avant l'ère chrétienne, des non-conformistes se retiraient des affaires publiques pour vivre à la campagne ou dans les montagnes. Avant d'en porter le nom, ils vivaient selon les principes du taoïsme philosophique et spirituel. Ils ne voulaient pas s'engager dans la politique. Ils ne désiraient pas contribuer à la vie sociale et économique. Ce qui les intéressait, c'était la prise de conscience de leur valeur personnelle. Ce sont ces non-conformistes qui, en Chine, ont ouvert et balisé les chemins de l'intériorité.

La relation du « saint » ou de « l'homme parfait » avec la nature est exprimée dans le *Tao-tö king* (*Dao-de jing) en termes très suggestifs. La vertu du saint, comme celle du Tao (*Dao), ne fait pas violence aux dix-mille êtres, mais les aide à se développer et à prospérer chacun selon sa propre nature. « Laisser être aider à croître/ Laisser être ne pas accaparer/ Entretenir et ne pas assujettir/ Présider à la vie et ne pas faire mourir/ Voilà le Mystère de la Vertu » (*Tao-tö king*, ch. 10, trad. Claude Larre).

Telle est l'attitude fondamentale du sage : laisser les humains et tous les autres êtres exister et grandir, chacun selon son propre « naturel ». Ceci suppose de la part du sage comme du Tao la vertu suprême du « non-agir » (wou-wei, *wuwei). C'est en restant « sans-action » que le sage, comme le Tao, exerce une action bienfaisante sur les dix-mille êtres. « Cette 'vertu' (tö, *de) du saint, d'ordre mystique, loin de faire violence aux êtres, les fait vivre et prospérer » (M. Kaltenmark, *La mystique taoïste...*, art. cité, p. 659). Si le saint peut avoir cette attitude à l'égard de toute chose, c'est qu'il est habité par le Tao. Or le Tao n'habite que dans un cœur vide. Le cœur se vide de tout par la pratique du « jeûne du cœur » prôné par Tchouang-tseu (*Zhuangzi).

C'est ce vide du cœur qui donne sa richesse et sa profondeur à la relation humaine. « A celui qui n'est pas habité par lui-même, toutes choses apparaissent dans leur réalité. Ses mouvements sont comme ceux de l'eau, sa tranquillité est comme un miroir, sa réponse est comme un écho » (*Tchouang-tseu* *Zhuangzi, livre 33). Ainsi la totalité de l'activité humaine est en relation harmonieuse avec tous les

êtres et avec le Tao dont la Vertu habite et anime tout ce qui existe. C'est au fond de son être que le taoïste ressent la pulsion gigantesque qui anime l'univers, pulsion qui se traduit dans la relation du Yin, l'élément féminin, et du Yang, l'élément masculin. L'interaction du Yin et du Yang est le fruit du Souffle primordial. Ce souffle émane du Tao, produit le Yin et le Yang et émane ensuite de leur relation. Comme le dit la phrase célèbre : « un yin un yang, c'est le Tao ». Le yin et le yang émanent du Tao. Le rythme de leur interaction nous y fait remonter.

Le fondement de la vertu taoïste est le contrôle des sens en vue d'assurer l'équilibre vital, en harmonie avec le cosmos. Santé physique, santé psychique et santé morale sont étroitement liées. Certaines nourritures sont bénéfiques pour nourrir le « principe vital » ; certaines autres sont nuisibles. Les nourritures vulgaires ne font que nourrir les trois « vers rongeurs » (san-tchong, *sanchong) qui habitent chacun l'un des champs de cinabre (tan-t'ien, *dantian) et sont responsables des maladies du corps et de l'âme. D'où l'importance, par exemple, de s'abstenir des « cinq céréales » (wou-kou, *wugu) qui appesantissent le corps, le psychisme et l'esprit.

Le contrôle de toutes les activités humaines est le propre du « cœur » (sin, *xin). Le cœur est comme un souverain qui gouverne et contrôle les viscères, les sens et les facultés. C'est lui qui veille sur les portes des sens et empêche l'énergie de s'échapper, comme aussi il écarte les influences extérieures qui pourraient troubler la paix intérieure. La vie spirituelle taoïste, qui prône le naturel, insiste donc en même temps sur le contrôle de soi.

4. **Sagesse taoïste.** – La spiritualité taoïste est fondamentalement une sagesse qui enseigne à utiliser au maximum l'énergie primordiale qui nous vient du Tao. Tout gaspillage de cette énergie, qu'elle soit sexuelle ou autre, est une faute, non en raison d'un commandement, mais parce que cette énergie est un don du Tao. Il faut donc éviter tout gaspillage de cette énergie, dans les relations sexuelles, dans le boire, dans le manger, dans n'importe quelle activité. Cette modération est un des aspects du « non-agir » (wou-wei, *wuwei), qu'il faut entendre ici comme un agir sans contrainte, en harmonie avec le naturel. Ainsi faut-il comprendre la toute-puissance de la « non-activité ».

Les vertus exaltées par le taoïsme sont multiples, mais elles sont toutes dans la ligne du « yin », principe féminin. En cela le taoïsme s'oppose au confucianisme qui exalte les vertus masculines. Le taoïsme prône avant tout la « simplicité » qui est en fait le retour au naturel, simplicité du bois non travaillé, spontanéité de l'enfant qui n'a pas été perverti par l'éducation que lui donne la société. L'idéal du contemplatif sera donc de retrouver les vertus de l'enfant jusqu'à respirer comme celui-ci le fait dans le sein de sa mère.

Plus le sage se rapproche de son origine, plus il devient humble et simple. La qualité de l'eau qui frappe le taoïste n'est pas sa limpidité ou sa fraîcheur, mais son humilité : « La bonté suprême est comme l'eau. Elle gratifie tous les êtres et ne dispute rien à personne. Elle séjourne dans les lieux où personne ne veut demeurer. C'est pourquoi elle est proche du Tao » (*Tao-tö-king,* ch. 8).

Cette humilité est aussi faiblesse et passivité entendues ici comme des vertus féminines. Lao-tseu (*Laozi) donne ce conseil aux hommes : « Aie conscience en toi du masculin, mais adhère au féminin. Sois le ravin du monde. Celui qui est le ravin du monde, la vertu constante ne le quitte pas. Il retourne à son état d'enfance » (*Tao-tö king,* ch. 28).

La voie spirituelle taoïste comporte bien des degrés. Il fut un temps où les taoïstes pensaient pouvoir atteindre l'immortalité corporelle. Ne pouvant y parvenir, ils se tournèrent vers une immortalité psychique et spirituelle que réalisent ceux que l'on appelle les immortels. Ces immortels sont des êtres humains dont le corps et le cœur ont été absorbés et assumés par l'esprit. Leur corps a été vraiment spiritualisé. Parmi les immortels le plus fameux est le patriarche Lu Tong-pin (*Lü Dongbin) qui vécut probablement au 8e ou 9e siècle de notre ère.

Cette immortalité n'est pas le plus haut degré de l'expérience mystique dans le taoïsme. Le sommet de la perfection est l'état « d'homme véritable » (Tchen-jen, *Zhen-ren). Ces personnes qui ont cultivé en elles « l'esprit » (chen, *shen) sont devenues des êtres spirituels, totalement transcendants. Elles ont achevé le long parcours de la spiritualisation et sont maintenant identifiées au Tao (Cl. Larre, *Le Traité VII...,* p. 94, 203).

5. **« L'Église taoïste » et le culte religieux.** – Le taoïsme comme mode de vie remonte aux origines de la civilisation chinoise, car il prend racine dans les notions les plus élémentaires de la relation de l'homme avec l'univers et les sources de la vie. Comme philosophie, il s'élabora vers le milieu du dernier millénaire avant l'ère chrétienne. Comme voie spirituelle il se formula dans les siècles qui précèdent l'ère chrétienne et au début de celle-ci.

A cette époque se fit sentir en Chine un besoin religieux. Le confucianisme devenu la philosophie du pouvoir ne pouvait pas satisfaire les aspirations profondes du peuple chinois. C'est alors que le bouddhisme fit son entrée en Chine, très probablement dans les premières décades du 1er siècle de l'ère chrétienne. Il apportait à la Chine une religion étayée par une pensée philosophique, avec un culte religieux et des méthodes de prière.

Il est probable que la présence grandissante du bouddhisme incita des taoïstes à organiser ce que nous appelons la religion taoïste. C'est vers le milieu du 2e siècle de l'ère chrétienne que Tchang Tao-ling (*Zhan Daoling) fonda la secte taoïste des Maîtres Célestes (T'ien-che, *Tianshi), dans l'ouest de la Chine, au Sseu-tch'ouan (*Sichuan). Le premier Maître céleste avait basé sa doctrine sur une interprétation personnelle du *Tao-tö-king* (*Daode jing). Il était en même temps très versé dans le culte de Houang-lao (*Huanglao). Ce terme, qui primitivement désignait conjointement l'empereur mythique Houang-ti (*huangdi) et Lao-tseu (*Laozi), en vint à désigner la plus haute divinité du taoïsme religieux.

Tchang Tao-ling (*Zhang Daoling), vers l'an 155, eut une apparition de Lao-kiun (*Laojun), qui est Lao-tseu (*Laozi) divinisé. Sur la foi des révélations que fit Lao-kiun (*Laojun), un nouveau cycle de l'évolution de l'univers commençait. Il fallait mettre de côté les divinités secondaires et honorer le Tao (*Dao) comme la divinité suprême. Les prêtres de ce culte sont les « Maîtres du Tao » (Tao-che, *Daoshi).

Les Maîtres célestes étaient les vicaires de Lao-kiun (*Laojun) sur cette terre. Leur charge était héréditaire. Le

premier Maître et ses descendants organisèrent la secte comme un état religieux indépendant du pouvoir impérial, dans la province du Sseu-tch'ouan (*Sichuan). C'était un état théocratique, dans lequel les chefs religieux étaient aussi chefs militaires. Quand les chefs de cette Église taoïste eurent fait leur soumission au pouvoir impérial, celle-ci continua à se développer et se répandit dans toute la Chine.

Primitivement cette Église portait le nom de la « Voie des cinq boisseaux de riz », car pour y être admis il fallait offrir chaque année cinq boisseaux de riz. Plus tard elle devint « École de la parfaite unité » (tcheng-yi tsong, * Zhengyi zong). L'initiation comportait de nombreuses cérémonies, dont l'une des principales était la confession des péchés, confession faite aux « Trois gouverneurs » de l'univers (San-kouan, *Sanguan), le Ciel, la Terre et l'Eau. Cette Église avait une hiérarchie très fortement organisée avec un clergé composé de prêtres, d'inspecteurs des mérites, maîtres des libations, etc. Ces fonctions se sont perpétuées au cours des âges, parfois sous d'autres noms.

Plus tard, sans qu'on puisse savoir exactement à quelle époque, les Maîtres célestes s'établirent dans la province du Kiang-si (*jiangxi) au lieu dit la Montagne du Dragon et du Tigre (Long-hou chan, *Longhu Shan). C'est de ce lieu que le soixante-troisième Maître céleste vint se réfugier à Taiwan pour échapper aux armées communistes (1949).

Pendant que le mouvement religieux des Maîtres célestes prenait corps dans l'ouest de la Chine, un mouvement similaire se développait dans l'est, mouvement messianique inspiré par un ouvrage qui avait pour titre le *Livre de la Grande Paix* (T'aip'ing king, *Taiping jing). Cet ouvrage aurait été transmis à un adepte taoïste par un immortel. Il fut présenté au pouvoir impérial sous le règne de l'empereur Chouen (*Shun) (126-144). Il décrivait un État idéal et parfaitement utopique où régneraient la liberté et la justice, sous un prince éclairé.

Ce mouvement messianique fut pris en main par Tchang Kiue (*Zhang Jue), sous le nom de « Voie de la grande paix » (T'aip'ing tao, *Taiping dao), aux environs de l'an 175 de notre ère. On y pratiquait la confession des péchés, des rites de guérison et beaucoup d'autres pratiques similaires. Tchang Kiue (*Zhang Jue) envoya ses huit disciples prêcher sa Grande Paix. En dix ans il réunit des milliers d'adeptes. Ce mouvement devenu rapidement insurrectionnel est connu dans l'histoire sous le nom de Révolte des Turbans Jaunes (Houang kin, *Huangjin). En 184 il s'empara du Chan-tong (*Shangdong) et faillit renverser la dynastie, mais il fut écrasé par les forces impériales. Tchang Kiue (*Zhang Jue) et ses deux frères périrent, mais le mouvement continua et fusionna avec les autres mouvements d'inspiration taoïste qui prirent naissance à cette époque. Bien que différent du mouvement des Maîtres célestes, celui de la Grande Paix lui ressemblait par bien des aspects.

La religion taoïste se développa rapidement durant la période de l'histoire de Chine qui va du 2e au 7e siècle. Elle s'organisa comme une Église avec ses temples, ses paroisses, ses prêtres, ses fidèles, ses monastères et ses moines. Les prêtres en charge des temples étaient mariés, mais peu à peu se constitua un corps de moines non mariés. Pendant cette période, bouddhisme et taoïsme s'influencèrent mutuellement, tout en rivalisant pour gagner les souverains et la masse du peuple.

C'est pendant cette période où la Chine était divisée en Nord et Sud que les Églises taoïstes s'organisèrent en cherchant à intégrer les cultes traditionnels, au point de se considérer comme la vraie religion de la Chine. C'est pourquoi, encore à l'heure actuelle, il est difficile de distinguer la religion taoïste et les cultes qui existaient avant la fondation de cette Église.

Au cours des âges, au sein même du courant religieux taoïste, se développèrent des sectes ou écoles. En dehors de l'école des Maîtres célestes, celle qui est la plus importante est connue sous le nom d'École du Nord (Pei-tsong, *Beizong) dont le centre est encore à Pékin au Monastère du Nuage Blanc (Pai-yun kouan, *Baiyun Guan). Une autre école importante est celle dite « École du Sud » (Nan-tsong, *Nanzong). Ces écoles se distinguent par leur liturgie, par leurs théories de la contemplation et par leurs perspectives théologiques. Certaines écoles insistent sur l'aspect théologique, d'autres sur la spiritualité, d'autres sur le rituel.

L'école des Maîtres célestes, dont le centre est maintenant à Taiwan, est la plus influente dans cette île. Elle est organisée comme une Église avec son Maître céleste, ses « Maîtres du Tao » (Tao-che, *Daoshi) et ses « maîtres des arts magiques » (fa-che, *fashi). Les premiers transmettent leurs pouvoirs et leurs fonctions à un de leurs fils ou neveux. Les seconds sont choisis pour leurs dons personnels : capacité de relation avec les divinités, dons de divination, de guérison, etc. Ces derniers sont les interprètes des médiums (t'ong-ki, *tongji, ou ki-t'ong, *jitong), qui entrent en transes et communiquent avec les esprits ou les défunts.

Cette secte des Maîtres célestes possède une liturgie très développée, dont les origines sont très anciennes. Les principales fêtes sont les Tsiao (*jiao). Ce terme qui signifiait primitivement « libation » en est venu à désigner de grandes célébrations périodiques ou occasionnelles qui durent d'ordinaire plusieurs jours. Dans ces célébrations, les cultes populaires traditionnels sont intégrés dans les cérémonies taoïstes, ou inversement. La préparation des « grands tsiao (*jiao) » peut prendre des années. Ils sont d'ordinaire l'occasion d'une réconciliation entre le Ciel et les communautés des villes, des quartiers, des bourgs, des villages, etc.

Au cœur de la liturgie des « tsiao » (*jiao), les prêtres du Tao (Tao-che, *daoshi) entrent en relation avec le Tao par l'intermédiaire de ses trois principales manifestations, les « Trois purs » (san-ts'ing, *sanqing), le Tao (*Dao) comme créateur (Yuan-che t'ien-tsouen, *Yuanzhi tianzun), le Tao comme sanctificateur (Ling-pao t'ien-tsouen, *Lingbao tienzun) et le Tao comme animateur de toute chose (Tao-tö t'ien-tsouen, *Daode tianzun).

6. **Les sectes mystiques.** – Sur le fond commun du taoïsme religieux se sont développées des écoles spirituelles et mystiques, qui insistent moins sur les rites, les liturgies et grandes célébrations religieuses, que sur les méthodes de contemplation intérieure. Ces sectes ont fleuri au cours des âges, au sein même du grand complexe taoïste. La plus importante est probablement celle dite de Mao Chan (*Maoshan), du nom d'une montagne située au sud de Nankin et qui tire son nom des frères Mao qui s'y établirent au 1er siècle de notre ère.

C'est à Mao Chan (*Maoshan) que, dans les années 364 et 370, des Immortels apparurent à un adepte Yang Hi (*Yang Xi) auquel ils transmirent des textes sacrés qui constituent la base de la révélation dite de « La Grande Pureté » (Chang-ts'ing, *Shang-qing) du

Mao Chan (*Maoshan). Les textes canoniques de la Grande Pureté (Chang-ts'ing king *Shangqing jing) sont des textes révélés (Robinet, *Méditation taoïste*, p. 10). Une sélection de ces textes se trouve dans le *Tchen-kao* (*zhen-gao) « Déclaration des parfaits », c'est-à-dire des « hommes parfaits » (tchen-jen, *zhenren) devenus immortels.

Ce mouvement se différencie fortement de la tradition des Maîtres célestes. Cette dernière est institutionnelle et basée sur une organisation formelle, alors que le mouvement de « La Grande pureté » est plus mystique et populaire. Cette dernière tradition a subi profondément l'influence du bouddhisme.

Dans l'école du Mao Chan (*Maoshan) et dans les monastères qui suivent cette tradition, on assiste à une intériorisation des doctrines et au passage des méthodes physiques aux méthodes spirituelles. Le ritualisme demeure, mais devient une composante beaucoup moins importante que dans l'École des Maîtres célestes. Alors que les adeptes de celle-ci doivent passer par l'intermédiaire des prêtres, ceux de la « Grande pureté » entrent en relations directes avec les divinités (Robinet, *La Révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, t. 1, p. 67).

Quand Yang Hi (*Yang Xi) reçut ses révélations par l'intermédiaire de la Dame Wei Houa-ts'ouen (*Wei Huacun) et d'autres immortels, dans les années 364-370, Ko Hong (*Ge Hong) avait déjà publié son *Pao P'ou tseu* (*Baopuzi). Cet ouvrage publié avant 317 est donc antérieur aux textes de la Grande Pureté. Il semble être une somme « assez éclectique de croyances ésotériques du sud, mêlant alchimie, magie et méditation. Il n'y est pas fait mention des Maîtres célestes ; non plus, et pour cause, des textes de la Grande Pureté. Cependant, nombre de pratiques qui y sont évoquées sont très proches de celles du courant du Mao Chan, ce qui serait l'indice que celui-ci aurait hérité d'une partie du patrimoine taoïste du sud » (Robinet, *Méditation taoïste*, p. 11).

7. **Développement de la religion taoïste.** – Au cours des âges les deux tendances, celle de l'École des Maîtres célestes du Nord de la Chine, et celle du Chang-ts'ing (*shang-qing) de Mao Chan, dite tradition du Sud, se sont perpétuées.

Le taoïsme des Maîtres célestes et son Église institutionnelle, le taoïsme mystique dans la ligne des doctrines spirituelles de la Grande Pureté du Mao Chan (*Maoshan), tout cela ne pouvait satisfaire pleinement les aspirations populaires de la période troublée des Dynasties du Nord et du Sud (420-589). C'est pourquoi se développèrent à cette époque des tendances eschatologiques et messianiques que nous avons déjà rencontrées dans le mouvement de la Grande Paix, à la fin du 2e siècle de l'ère chrétienne. Comme au temps du mouvement de la Grande Paix, esprit messianique et esprit révolutionnaire prirent un grand essor. Ces deux éléments se retrouvent tout au long de l'histoire de Chine dans les sociétés secrètes.

Tout au cours de l'histoire de Chine, le pouvoir impérial a tenu à garder son droit d'investiture des Maîtres célestes, mais il n'a jamais réussi à contrôler le taoïsme populaire et encore moins les sociétés secrètes qui s'inspirent de la sotériologie taoïste, anticonfucéenne et égalitaire.

Il est encore trop tôt pour dire si et comment le taoïsme a survécu en Chine continentale. Étant donné ses traditions, il est à croire qu'il est demeuré très vivant, même si ses temples ont été fermés et ses communautés dispersées. A Taiwan l'École de Maîtres célestes est la plus influente. Le Maître céleste actuel Tchang Yuan-sien (*Zhang Yuanxian) est le 64e successeur de Tchang Tao-ling (*Zhang Daoling), le fondateur de la secte. Ce Maître préside l'Association des adeptes du taoïsme. L'association est administrée par un comité. Elle comprend cinq « instituts » qui représentent les cinq grandes branches du savoir et des pratiques taoïstes.

1) La secte de « l'accumulation de la vertu » (tsi-chan p'ai, *jishan pai) qui insiste sur la pratique des vertus et sur le bien fait à autrui.

2) La secte dite des « écritures » (king-tien p'ai, *jingdian pai) qui s'applique principalement à l'étude des grands classiques du taoïsme. Son but est aussi de scruter les mystères de la nature, d'exposer les profondeurs mystérieuses du savoir, de travailler à l'union du ciel et de la terre.

3) La secte « alchimiste », littéralement la secte du « trípode de cinabre » (tan-ting p'ai, *danding pai), fait des recherches sur les vertus des plantes et des minéraux. Elle étudie aussi les méthodes de respiration qui peuvent assurer d'une longue vie.

4) La secte du « talisman » (fou-lou p'ai, *fulu pai) met l'accent sur la vénération des divinités et les cérémonies liturgiques. Par ailleurs, elle manifeste de profondes tendances mystiques, parfois proches de la magie.

5) La secte de « l'accomplissement de la divinisation » (tchang-yen p'ai, *zhanyan pai) se spécialise dans l'art de scruter les signes dans le ciel et sur la terre, de reconnaître l'origine du bonheur et du malheur. Elle pratique la divination selon les cinq éléments, les trigrammes et les lois du « yin » et du « yang » (*Tao-hiue tsa-tche*, * Daoxue zazhi = *Revue taoïste*, t. 2, p. 16, et t. 4, p. 12-13).

Il est impossible de dire combien il y a de taoïstes à Taiwan car l'Église taoïste ne tient pas registre de ses membres. Elle ne le fait que pour certaines associations. Ainsi l'Association Nationale Taoïste de la République de Chine, fondée en 1965 (différente de l'Association des adeptes du Taoïsme mentionnée plus haut) comprenait, quelques années plus tard, 480 associations. Les dernières statistiques mettent ensemble religion taoïste et religion populaire traditionnelle et donnent un pourcentage de 78 % d'adeptes avec plus de 7 000 temples ou lieux de culte (*Republic of China, 1988. A Reference Book*, p. 51).

8. **Le canon taoïste.** – Le canon taoïste s'est constitué lentement au cours des âges. Très vite dans les milieux taoïstes s'est élaborée une doctrine du livre sacré, « king » (*jing), correspondant aux « classiques » de la tradition confucéenne. Les textes de base sont toujours les grands classiques du taoïsme philosophique, le *Tao-kö king* (*Daode jing) et le *Livre de Tchouang-tseu* (*Zhuang zi). Mais les Églises, comme celle des Maîtres célestes, composèrent leurs livres liturgiques et leurs rituels. Les sectes, comme celle de la Grande Pureté, constituèrent leur propre corpus.

Alors que dans la tradition des Maîtres célestes il n'existe aucune allusion à des rites de transmission, les textes de la « Grande Pureté » (Chang-ts'ing, *Shanqinq) sont transmis par révélation. Ces livres sacrés ont une existence précosmique. Descendus du ciel sur terre, ils apportent aux adeptes la révélation de leurs origines célestes. Parfois ils sont le fruit d'une révélation dictée (Robinet, *La Révélation du Shangqing*, t. 1, p. 107-20).

A côté de ces écrits canoniques de la Grande Pureté existent de nombreuses biographies de saints et d'immortels, qui ont une dignité moins éminente. Ces biographies ont été simplement dictées par les

immortels, mais sans avoir de préexistence dans le monde divin. Chaque biographie est liée à l'exposé de recettes de drogues ou à l'enseignement de méthodes de méditation (Robinet, *La Révélation...*, t. 1, p. 51).

Ainsi s'est constitué au cours des âges, un corpus d'ouvrages taoïstes. C'est maintenant un assemblage hétéroclite d'ouvrages de philosophie, de rituels, de traités spirituels, de livres de magie, de recettes de diététique et d'hygiène, de spéculations sur les diagrammes du Yi-king (*yijing), de méthodes de méditation, etc. (Robinet, *Méditation taoïste*, p. 7).

Bien que des ouvrages taoïstes soient indiqués dans d'anciennes bibliographies, par exemple dans l'*Histoire des Han* (Han-chou, *Hanshu), ce n'est qu'à la fin du 5e siècle, après la formation du corps des écrits des traditions Chang-ts'ing (*Shang-qing) ou « Grande Pureté » et Ling-pao (*Ling-bao) ou « Trésor spirituel », que fut établi un catalogue systématique des textes taoïstes, sur l'ordre de l'empereur Ming (Ming), des Lieou Song (*Liu Song) (465-472). Les textes sont dès lors répartis en trois « cavernes » (tong, *dong). Présentée à l'empereur en 471, la collection comprenait alors 1 200 rouleaux ou chapitres (kiuan, *juan) (Judith Magee Boltz, *Taoist literature*, dans *The Encyclopedia of Religion*, t. 14, p. 471).

Environ trois siècles plus tard, l'empereur Hiuan-tsong (*Xuan-zong (712-756)), des T'ang (Tang), convaincu qu'il était descendant de Lao-tseu (*Lao-zi) fit réunir en une nouvelle collection tous les ouvrages taoïstes qu'il put trouver dans l'empire.

D'autres collections de textes taoïstes furent compilées au cours des âges, sur l'ordre de différents empereurs, et des copies en furent faites pour être distribuées dans les temples. Mais le canon que nous possédons maintenant est basé sur une compilation faite entre 1444 et 1445 avec un supplément datant de 1607.

En 1926, il n'existait que de rares exemplaires de ce Tao-tsang (*Dao-zang). Entre 1923 et 1926, le gouvernement chinois subventionna l'édition du Canon. L'exemplaire choisi pour cette réédition fut celui qui était conservé à Pékin, dans le Monastère du Nuage Blanc (Pai-yun kouan, *Baiyun-guan). Une première édition fut faite à Shanghai en 1926 par la Commercial Press. Au moins deux autres éditions ont suivi, à Taiwan. Ce canon comprend 1 120 fascicules et 1 487 titres (K.M. Schipper, *Concordance du Tao-tsang*, p. IV). Ce sont ces éditions qui ont permis l'esssor des études taoïstes au cours des dernières décades. Des centaines de chercheurs sont attelés à l'immense besogne de faire l'inventaire, de traduire et d'interpréter les textes taoïstes qui sont le reflet d'une tradition millénaire extrêmement riche.

Dictionnaires et encyclopédies : *Encyclopaedia Universalis*, art. *Taoïsme* (K.M. Schipper), t. 15 (1973), p. 738-44. – *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade éd., t. 14, art. *Taoism* : An Overview ; The Taoist Religious Community ; Taoist Literature ; History of Study. – *Dictionnaire des religions*, Dir. P. Poupard, Paris, 1984, art. *Taoïsme* (Claude Larre), p. 1654. – *The New Encyclopaedia Britannica*, 5e éd., Macropaedia, t. 17, 1984, p. 1035-55.

Ouvrages généraux : M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1934 ; réimp. 1968. – H. Welches, *The Parting of the Way: Lao Tzu and the Taoist Movement*, Londres, 1957. – M. Kaltenmark, *Lao tseu.et le taoïsme*, Paris, 1965. – H. Maspero, *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris, 1971. – J. Needham, *Science and Civilisation in China*, 5 vol., Cambridge, 1954-1983 : chapitres sur le taoïsme dans le t. 2 ; sur l'alchimie et les techniques de longévité, dans le t. 5. – K. Schipper, *Le corps taoïste*, Paris, 1982. – Y. Raguin, *Leçons sur le taoïsme*, Taipei, 1985.

Philosophie taoïste : L. Wieger, *Les Pères du système taoïste*, Hsien hien, 1913 (réimp. Paris, 1950). – A. Waley, *The Way and its Power*, trad. du livre de Lao-tseu, Londres, 1934. – Fong Yeou-lan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Paris, 1952. – Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, traduit du chinois par Derk Bodde, 2 vol., Princeton University Press, 1952. – Tchouang-tseu, *L'Œuvre complète de Tchouang-tseu*, trad. Liou Kiahway, Paris, 1969. – Lao tseu, *Tao Te King, Le livre de la Voie et de la Vertu*, trad. Claude Larre, Paris, 1977. – M. Saso, *Buddhist and Taoist Notions of Transcendence: A Study in Philosophical Contrast*, dans *Buddhist and Taoist Studies*, t. 1, University of Hawaii Press, 1977. – I. Robinet, *Les commentaires du Tao Te King jusqu'au septième siècle*, 2e éd. Paris, 1981. – Cl. Larre, *Le Traité VII du Houai Nan Tseu*, Taipei, Paris, 1982. – M.-I. Bergeron, *Wang Pi, philosophe du non-avoir*, Taipei-Paris, 1986.

Religion et rituels : A. Seidel, *La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*, Paris, 1969. – K. Schipper, *Le Fenteng : Rituel taoïste*, Paris, 1969. – M. Saso, *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*, Washington University Press, 1972. – J. Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society*, New York, 1987.

Techniques de longévité, méditation, mystique : M. Kaltenmark, *La Mystique taoïste*, dans *La Mystique et les mystiques*, Paris, 1965. – I. Robinet, *Méditation taoïste*, Paris, 1979. – C. Despeux, trad., *Traité d'alchimie et de physiologie taoïste*, Paris, 1979 (trad. d'un texte de Tchao Pi-tch'en *Zhao Bi-chen sur l'alchimie interne). – P. Anderson, trad., *The Method of Holding the Three Ones: A Taoist Manuel of Meditation of the Fourth Century A.D.*, Copenhague et Atlantic Highlands, N.J., 1980 (trad. d'un texte de l'École du Mao-chan). – M. Strickmann, *Le taoïsme du Mao-Chan*, Paris, coll. Mélanges de l'Institut des Hautes Études Chinoises 17, 1981. – I. Robinet, *La Révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, t. 1 et 2, École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1984.

Alchimie, médecine : M. Porkert, *The Theoretical Foundations of Chinese Medicine: Systems of correspondence*, East Asian Science Series 3, Cambridge, Mass., 1974.

Yves RAGUIN.

TAPARELLI D'AZEGLIO (LUIGI), jésuite, 1793-1862. – Prospero-Luigi est né à Turin le 24 novembre 1793 ; il était le deuxième fils du marquis Cesare. Destiné par le gouvernement français à l'école militaire de Saint-Cyr, il fut autorisé à rentrer dans son foyer avant même d'y être incorporé. Au cours d'une retraite où il suivait les Exercices spirituels sous la direction du P. P.B. Lanteri, il décida d'embrasser la vie ecclésiastique. En 1814, habitant à Rome avec son père (fervent promoteur des « Amicizie », fondées par l'ex-jésuite N.J. de Diessbach puis maintenues par Lanteri, DS, t. 9, col. 239), il décida d'entrer au noviciat de la Compagnie de Jésus, qui venait d'être rétablie. Il voulut alors qu'on l'appelle par son second nom de baptême : Luigi. De 1824 à 1829, il fut le premier recteur du Collège Romain, puis provincial à Naples. De 1833 à 1850, il enseigna au collège de Palerme, et enfin à partir de 1850, il fut rédacteur de la nouvelle revue *La Civiltà Cattolica*.

Taparelli est considéré comme un des promoteurs du retour à la scolastique et un des maîtres de la pensée juridique moderne (cf. *Saggio teoretico di diritto naturale...*, 3 vol., Palerme, 1841-1843 ; 8e éd., Rome, 1949), mais, dans le domaine de la spiritualité, il n'a pas produit d'œuvres qui puissent servir immédiatement à nourrir l'esprit et l'âme. Sa tâche fut de

présenter à nouveau, de manière correcte, les démarches intellectuelles déjà parcourues par divers auteurs pour donner une solide justification de la foi et de la vie chrétiennes. A l'intérieur d'un tel plan fondamental et général, il traita des *Exercices spirituels* de saint Ignace (*Civ. Catt.*, 1853/1, p. 465-80 ; trad. franç. dans la « Bibliothèque des Exercices », Enghien, 1909). Il réfuta l'image qu'on s'en faisait d'une pratique piétiste ou teintée de fanatisme et les présenta avec une méthode « raisonnée » dans la complexité de leur contenu, non sans souligner leur efficacité pour la vie sociale et la civilisation. Au sujet des *Exercices* – qu'il donnait lui-même avec l'assiduité compatible avec son office principal – il nous reste de nombreuses notes (Rambaldi, p. 438-39).

Autre thème spirituel traité par Taparelli d'une manière tout à fait inhabituelle (*Saggio...*, Dissert. IV, ch. 4, note), l'influence bénéfique exercée par le clergé et par l'Église sur la société civile, dans la mesure où ils maintiennent les croyants dans la pratique de la prière catholique ou universelle. Celle-ci est un moyen de civilisation, car de l'intérieur et de la meilleure manière, elle façonne les personnes, en élève les aspirations, en approfondit les sentiments et la vie morale ; elle renforce les liens entre les composantes de la communauté, les harmonise, et les fond dans une unique perspective d'avenir humain ; elle en coordonne et oriente la diversité et stimule l'activité ; tout ceci se vérifie dans une société dans la mesure où y domine l'esprit de prière.

Dans la correspondance de Taparelli, on trouve toutes ses idées, avec ses intentions ; s'il avait vécu plus longtemps, elles auraient pu faire école auprès des catholiques italiens de la fin du siècle, rendant moins rudes les contrastes et plus opportunes les conciliations (*Carteggi*, 94-95, 139, 146, 152-54, 179, 213, 268, 284-87, 307-09).

Archives de *La Civiltà Catt.* – Sommervogel, t. 7, col. 1862-66. – *Carteggi del P. Luigi Taparelli d'Azeglio*, éd. Pietro Pirri, Turin, 1933. – R. Jaquin, *Taparelli*, Paris, 1943. – DTC, t. 15/1, 1946, col. 48-51 (bibliogr.). – *Miscellanea Taparelli*, Rome, 1964 (Analecta Gregoriana 133) ; en particulier G. Rambaldi, *A proposito di un manoscritto sugli Esercizi spirituali contenuto tra le carte di Taparelli*, p. 433-48 (l'auteur en est Lanteri).

Giuseppe MELLINATO.

TARABOTTI (ARCANGELA), 1604-1652. – Née à Venise, à San Pietro di Castello, elle se prénommait Hélène et était de famille populaire (mais un oncle paternel était chanoine patriarcal). En 1617 elle entra chez les Bénédictines de Sainte-Anne, qui se consacraient à l'éducation (probablement pour cacher une infirmité de naissance : elle boitait). Quoique n'ayant pas reçu une formation à la manière des écoles (grammaire, rhétorique, logique, philosophie), elle s'adonna à la lecture des classiques, de Platon et Aristote, de Dante, Pétrarque, Machiavel, et des auteurs contemporains.

Le noviciat (1620) et la profession religieuse (1623) semblent lui avoir été imposés par ses parents. Elle ne les accepta pas ; d'où, en 1624, son livre *La tirannide paterna* (éd. posthume sous le titre : *La semplicità ingannata*), puis *L'inferno monacale* (inédit), œuvres de protestation contre les vocations monastiques forcées. En 1629, une maladie grave conduisit Arcangela aux portes de la mort. Une fois guérie et après une période de dissipation et de crise intérieure, elle se sentit disposée, entre 1632 et 1633, à accepter librement et volontiers sa condition de religieuse ; elle y fut aidée par son confesseur et par le patriarche Fr. Corner, qui avaient cherché à la consoler. Elle en témoigne dans son *Soliloquio a Dio*, avec des poèmes dédiés au patriarche (édités plus tard comme avant-propos à *Il Paradiso monacale*).

En 1644, sollicitée par un groupe de nobles vénitiennes, irritées par l'ouvrage misogyne de Buoninsegni, elle publia *L'antisatira*, en appendice au texte de Francesco Boninsegni, *Contro il lusso donnesco, satira menippea* (Venise, 1644 ; envoyée, entre autres, avec une lettre personnelle au cardinal Mazarin). A. Tarabotti s'y déchaîne, en un langage fièrement et vigoureusement féministe. En 1650, elle fit imprimer des *Lettere familiari e di complimento* et y ajouta les *Lagrime* (déjà composées en 1645 à l'occasion de la mort de sa consœur Regina Donati). L'année suivante, elle publia *Che le donne siano della spetie degli huomini*, sous de faux noms d'auteur (Galerana Barcitotti), de lieu (Nuremberg) et d'éditeur (Cherchemberg) ; ce qui n'empêcha pas l'Inquisition vénitienne de faire un procès et de condamner à la prison l'éditeur Francesco Valvasense.

Œuvres. – Inédit : *L'inferno monacale diviso in tre libri. Precedono due lettere per cui ben furono ragionevoli le profetiche lacrime e le dolorose lamentazioni con le quale si dolse Geremia, f. 203. Anzi son sicura di perpetuar ivi per tutta l'eternità loro dolorosi homei*, aujourd'hui à Milan, Biblioteca Dr. Alberto Falk. Autre ms signalé par le catalogue des Codici J. Soranzo, aujourd'hui à Venise, Biblioteca Marciana, ms it. X 137 (= 6568), 308f. ; le ms II 132 (= 44), Venise, Bibl. co. Alvise Giustiman (signalé dans Zanette, *Arcangela Tarabotti*) semble perdu. G. Conti Odorisio a publié une partie des livres I et II.

Galerana Baratotti (pseudonyme), *La semplicità ingannata*, Leida (Leyden = Venise), G. Sambix, 1654 ; à l'Index le 29 janvier 1660. – *Paradiso monacale libri tre. Con un soliloquio a Dio*, Venise, Guglielmo Oddoni, « 1663 » (faute d'impression pour 1643), dédié au patriarche Corner. – *Lettere familiari e di complimento... Le Lagrime d'Arcangela Tarabotti per la morte dell'illustriss(ima) signora Regina Donati*, Venise, Guarigli, 1650 : 256 lettres à ses parents, aux doges Erizzo et Molin, à de nobles vénitiens, aux lettrés Crassi, Brusoni, Aprosio, Ferrante Pallavicino, au cardinal Mazarin, à des libertins comme Naudé.

Contro il lusso donnesco, satira menippea del sig. Fran. Buoninsegni con l'Antisatira D.A.T. (donna Arcangela Tarabotti) *in risposta*, Venise, Valvasense, 1664 ; autre éd. : A. Tarabotti, *Antisatira in risposta al « Lusso donnesco », satira menippea del signor Francesco Buoninsegni*, Sienne, 1660, où l'on trouve aussi : Lucido Ossiteo, *Censura dell' « Antisatira » della signora Tarabotti*. – Galerana Barcitotti (pseudonyme), *Che le donne siano della spetie degli huomini. Difesa delle donne... contra Horatio Plata, il traduttore di quei fogli che dicono : le donne non essere della spetie degli homini*, Nuremberg (= Venise), Juvann Cherchenbergher (= Francesco Valvasense), 1651.

Œuvres mentionnées par l'auteur, mais inédites : *Il Purgatorio delle mal maritate* ; *La contemplazione dell'anima amante* ; *La via lastricata al cielo* ; *La luce monacale*.

A. Tarabotti occupe une place insigne parmi celles qui ont écrit sur le sort des femmes au 17e siècle ; elle est persuadée que, grâce à elle, Dieu va restaurer leur juste droit sur la terre, face à l'arbitraire des hommes. Dans ses ouvrages règne en souverain un « antimasculinisme » fier et dominateur qui, dans l'opposition violente des deux sexes, privilégie toujours et uniquement le féminin. La supériorité de la femme sur l'homme se justifie en premier lieu par les

données scripturaires de l'Ancien Testament, dans une exégèse très personnelle, qui parfois révèle une thématique anabaptiste, probablement inconsciente. Ève n'est pas née d'une côte d'Adam, mais fut conçue éternellement dans la pensée divine. Le péché originel ne fut pas l'œuvre d'Adam puis d'Ève, mais de cette dernière, indépendamment d'Adam, car sa volonté était libre et non pas dépendante de celle du mâle (*La semplicità*, p. 24). Ève désobéit à l'ordre de Dieu, guidée par un idéal élevé, puisqu'elle ambitionnait la ressemblance à Dieu, contrairement à Adam qui pécha par luxure. Dans l'histoire de l'humanité, tous les maux viennent par l'homme ; la femme peuple le monde avec les fruits de ses entrailles, mais l'homme le dépeuple et le désole avec ses massacres et ses guerres. Toutes les hérésies qui affligèrent l'Église sont le fait des hommes. La femme est plus forte, plus constante, plus pure, plus humble, plus religieuse que l'homme. Qui trahit le Christ ? Un homme. Qui le renia ? Un autre homme. Dans la logique de son argumentation, surtout contre Plata qui considérait les femmes privées d'âme et incapables de se sauver puisque Dieu n'était pas mort pour elles, Arcangela précise que de telles propositions sont hérétiques. Les femmes ne se sauvent pas seulement en engendrant des fils ; autrement les vierges et les chastes seraient condamnées (*Che le donne...*, p. 97).

La polémique anti-masculine de A. Tarabotti s'étend au secteur de l'éducation, monopolisée par l'homme, conçue pour lui, dans le but de tenir la femme dans une condition d'infériorité. Il n'est pas vrai que la femme soit esclave de la vanité dans le souci de s'embellir : les hommes le font aussi, et pire encore. Dans son opposition à toute vocation monastique imposée à la volonté du sujet, elle critique violemment les mentalités familiales du temps. La vie dans le monastère sans vocation est sans espérance, elle est un enfer éternel, un sacrifice inutile ; à cause de leur virginité, les moniales ne peuvent rien espérer, enfoncées qu'elles sont dans un océan de désespérance. Poussant à l'extrême son féminisme, A. Tarabotti est convaincue que les femmes sont capables de devenir pape et donc qu'il faut qu'elles puissent accéder à l'épiscopat et au sacerdoce. Pour elle, Dieu demeure le principe et fondement de son féminisme, même si elle soutient que les vérités de foi sont compréhensibles par la seule raison ; sa conception de Dieu est naturaliste et fait abstraction de la Révélation et de la Grâce, concédant toutefois que Dieu est la source de la liberté, surtout par rapport aux contraintes de la vie monastique.

Dans son féminisme polémique, la dévotion à la Vierge Marie occupe une place importante, sans préférence pour tel ou tel titre liturgique ou populaire : c'est par son intermédiaire que s'est opérée la conversion définitive d'A. Tarabotti. Dans la logique de sa pensée on trouve une admiration particulière envers Catherine de Sienne, qu'elle cite souvent, alors que parmi les saints elle ne mentionne que l'archange Michel.

Vita, inédite, par un anonyme, dans A. Zeno, *Zibaldone di annotazioni...*, Venise, Bibl. Marciana, ms it. X,358 (= 7323), f. 101-06. – F.S. Quadrio, *Della storia e della ragione d'ogni poesia*, Bologne, 1739-1752, t. 2, p. 470-71. – P.L. Ferri, *Biblioteca femminile italiana*, 1842, p. 360. – E. Cicogna, *Delle inscrizioni veneziane*, Venise, 1824-1854, t. 1, p. 135-359 ; t. 2, p. 430 ; t. 4, p. 639 ; t. 5, p. 536 ; t. 6, p. 807. – C.F. Gabba, *Della condizione giuridica delle donne*, Turin, 1889, p. 610. – D. Musatti, *Le donne in Venezia*, Padoue, 1891, p. 110-11. – P. Molmenti, *La storia di Venezia nella vita privata*, t. 3, Bergame, 1928, p. 163, 183, 184, 328, 341, 354, 355, 359, 360. – G. Portigliotti, *Penombre claustrali*, Milan, 1930, p. 255, 264, 299. – E. Zanette, *Elena Tarabotti e la sua semplicità ingannata*, dans *Convivium*, 1930, p. 49-53 ; *Ancora Elena Tarabotti*, dans *Convivium*, 1931, p. 124-29. – B. Croce, *Nuovi saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, Bari, 1931, p. 155-57. – E. Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, Venise-Rome, 1960. – A. Niero, *I patriarchi di Venezia da Lorenzo Giustiniani ai nostri giorni*, Venise, 1961, p. 125. – G. Conti Odorisio, *Donna e società nel Seicento*, introd. de Ida Magli, Rome, 1979, p. 14-16, 79-87, 93-107, 199-238.

G. Fedalto, *Elena Lucrezia Cornaro Piscopia (1646-1684)...*, dans *Archivio Veneto*, t. 110, 1979, p. 60-63. – Patricia H. Labalme, *Women's roles in early modern Venice: an exceptional case*, dans *Beyond their sex: Learned Women of the european past*, éd. par P.H. Labalme, New York-Londres, 1980, p. 129-52 ; *Venetian Women on Women: three early modern femminist*, dans *Archivio Veneto*, t. 117, 1981, p. 98-105. – S. Tramontin, *Ordini e Congregazioni religiose*, dans *Storia della cultura veneta... Il Seicento*, t. 1, Vicence, 1983, p. 48, 52-55. – G. Mazzucco, *Monasteri benedettini nella laguna veneziana*, Venise, 1983, p. 88-89. – F. Ambrosini, « *Mestier da donne ?* »... *sul governo femminile nella Venezie della Controriforma*, dans *Archivio Veneto*, t. 115, 1984, p. 44, 69, 73. – L. Menetto et G. Zennaro, *Storia del malcostume a Venezia nei secoli XVI e XVII*, Padoue, 1985, p. 70-71.

Antonio NIERO.

TARAULT (JEAN-ÉTIENNE), prêtre, † après 1643. – Né à Nevers le 7 septembre 1587, Jean-Étienne Tarault est entré au noviciat de la Compagnie de Jésus à Nancy le 28 août 1608. Il a enseigné la grammaire et les humanités. Il fut ministre puis recteur du collège d'Eu (1625-1630). Il quitta la Compagnie en 1641. Après quoi on perd sa trace.

Il avait publié des *Exercices spirituels pour les âmes dévotes* « divisés en deux parties. La première des exercices ordinaires de la vie chrétienne. La seconde, la dévotion de chaque jour de la semaine » (Paris, P. Billaine, 1635, 472 + 576 p. in-12° ; à la Bibl. S.J. de Chantilly). L'ouvrage ne manque pas d'intérêt : son style n'est pas trop redondant, même pour notre goût d'aujourd'hui, et il est tout entier orienté vers la pratique de la vie chrétienne dans le monde. Tarault présente onze exercices, qui sont souvent de petits traités, par exemple sur la manière d'agir en Dieu (p. 91-153), sur la connaissance de soi (p. 154-226), l'amour du prochain (p. 292-330), les scrupules et la manière de les combattre (p. 331-78). La seconde partie propose la pratique d'une dévotion pour chaque jour de la semaine, avec des considérations qui permettent d'en approfondir la compréhension ; les dévotions proposées sont Dieu, Jésus, son imitation, les anges, les saints, le Saint-Sacrement, la Passion du Christ et Marie. L'ouvrage est marqué de la double influence d'Ignace de Loyola et de François de Sales.

Durant son existence de jésuite, Tarault publia aussi des *Annales de France...* « depuis Pharamond jusques au roy Louis Treisiesme » (t. 1, seul paru, Paris, P. Billaine, 1635). – Cf. Sommervogel, t. 7, col. 1871 ; Tarault est parfois cité sans son nom de famille : Jean Étienne.

On trouve également un certain Étienne Tharaut, que l'on a identifié au précédent ; il a publié des *Entretiens spirituels*

sur les vertus et affections de Jésus, de la Sainte Vierge et des saints « en forme de méditations suivant les évangiles des dimanches et festes..., depuis l'Avent jusques à Pasques » (2 vol., Paris, F. Pélican, 1643) ; on les trouve à la B.N. de Paris.

Raymond DARRICAU.

TARBES (BERNARD), carme, 1611-1671. – Né à Toulouse, Bernard Tarbes y entra dans l'ordre des Carmes. Ayant étudié la théologie à Paris où il fut bachelier en 1643 et licencié le 2 mai 1646, il enseigna la théologie à Paris et à Toulouse, et était supérieur provincial de sa province de Toulouse avant l'année 1659. Il fut renommé comme orateur. On garde de lui un livre de prières et de méditations sur les psaumes : *Oratorium Davidicum, sive Thesaurus orationum et piarum reflexionum ad instar locorum communium, ex propriis et solis Psalmorum davidicorum verbis et sententiis accuratissime collectus...* (Paris, C. Du Mesnil, 1656, 645 p. + index). Il mourut à Toulouse en mai 1671.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752, t. 1, col. 284. – Rome, Archives de l'Ordre des Carmes : II *Tolosa*, Acta 1 ; Conventus 2 ; II. C.O. II, 2, f. 194v.

Adrien STARING.

TARDIF DE MOIDREY (RENÉ), prêtre, 1828-1879. – Né à Metz d'une famille de militaires et de magistrats, René Tardif de Moidrey fut d'abord juge dans sa ville natale avant d'entrer au séminaire français de Rome en 1856. Sa santé ne lui permit pas de rester chez les Capucins ; mais, ordonné le 30 novembre 1859 et tertiaire franciscain, il s'installa à Lyon pour un ministère de prédication. Il dut revenir dans sa famille, menant une vie d'étude et de prière, donnant de temps à autre des séries de conférences. Il se dévoua au cours du siège de Metz, prêchant et confessant. Sa santé s'améliorant, il fut aumônier de couvents du Sacré-Cœur et, au temps de renouveau des pèlerinages, se rendit à Lourdes, Lorette, Compostelle, Jérusalem, puis à La Salette dont il devint un apôtre fervent. Il y mourut le 28 septembre 1879, jour de la fête, alors mobile, de Notre-Dame des Douleurs et aussi date anniversaire de l'apparition de 1846 ; il y fut enterré.

Vers 1876, il avait fait la connaissance de Léon Bloy qu'il orienta vers la régularisation de sa liaison avec Anne-Marie. L'auteur de *Celle qui pleure* lui attribue l'inspiration du *Salut par les Juifs* et du *Symbolisme de l'Apparition*. Bloy accompagna par deux fois l'abbé de Moidrey à La Salette, le quittant seulement quelques jours avant sa mort. Ernest Hello comme Barbey d'Aurevilly, dont il fut le confesseur, avaient pour lui une vénération.

L'abbé de Moidrey publia *Le Livre de Ruth. Essai d'interprétation morale offert aux méditations des âmes pieuses*, Bruxelles, 1871 (par un prêtre du Tiers Ordre). La deuxième édition signée de son nom parut en 1893 à Paris. Précédé par une copieuse introduction de Paul Claudel (« Du sens figuré de l'Écriture »), le texte fut réimprimé en 1938 puis en 1952. Claudel écrit : « *Le Livre de Ruth* est tout simplement un chef-d'œuvre. Personne depuis les grands siècles chrétiens, si l'on excepte Bossuet, n'avait si profondément, je ne dis pas compris, mais habité et vécu les Livres saints. Personne ne les avait conférés et interprétés avec tant de piété et d'une intelligence qu'il serait plus juste d'appeler génie » (éd. 1938, p. 18-19).

René de Moidrey propose à son lecteur une « intelligence du Testament des figures » car, comme pour l'Eucharistie, l'Écriture ne peut être abordée sans préparation. Il se propose de développer la vie des personnages et la suite des événements bibliques de la manière conçue par les Pères et par la liturgie elle-même (p. 126), espérant « ne pas excéder les droits de l'interprétation accommodatice ». Il trouve successivement dans le livre de Ruth « l'essence de la vie religieuse », c'est-à-dire consacrée (*Ruth* 1,11-13), avec ses épreuves, ses consolations (avec la libéralité du Maître comme celle de Booz), sa règle, sa nécessaire préparation (3,2-5), puis la profession. Le chapitre le plus long, sur la préparation à la profession religieuse, est une réussite de lecture purement allégorique où sont maniées avec discrétion et dextérité, dans un style maîtrisé, les allusions à toute la Bible. L'abbé de Moidrey révèle, comme dit Claudel, « la vertu germinative et végétative de l'Écriture » (p. 110), où la figure devient « la substance sous l'espèce » (p. 113). Il semble qu'il ait envisagé de faire plus tard une semblable lecture pour l'histoire de l'Église et des saints.

La seule documentation biographique semble être l'article nécrologique paru dans *Le Pèlerin* du 11 octobre 1879 et reproduit dans les 3e et 4e éd. du *Livre de Ruth*. – Voir aussi J. Bollery, *Léon Bloy. Essai de biographie*, t. 1, Paris, 1947, p. 402-16.

Guy-Thomas BEDOUELLE.

TARGUM. Voir art. **Judaïsme**, DS, t. 8, surtout col. 1493 et 1502.

TARÍN (FRANÇOIS DE PAULE), jésuite, 1847-1910. – Francisco de Paula est le neuvième des enfants de Miguel Tarín, paysan et maire de Godelleta (Valencia), et de Teresa Arnau ; il fut baptisé le jour de sa naissance, le 7 octobre 1847.

A partir de sa onzième année, il fut l'élève des Écoles Pies au collège de Valence ; sa santé était maladive, son corps débile, mais son âme fine, et il suivit fort bien ses études. Après son baccalauréat, les symptômes d'une tuberculose avancée l'obligèrent à arrêter ses études pendant deux ans (1864-66). Dans sa convalescence il traversa une crise spirituelle ; mais un pèlerinage à Notre Dame del Pilar à Saragosse fut l'occasion d'une grâce de chaleur intérieure qui, selon son dire, ne l'avait pas encore abandonné alors qu'il avait cinquante ans. Ayant ainsi recouvré la joie, il commença à suivre les cours de droit, lettres et philosophie à l'université de Valence ; mais trois mois plus tard une hémorragie pulmonaire le mena aux portes de la mort ; il reçut l'extrême-onction et resta malade quelque onze mois. Suivirent deux ans de convalescence après lesquels il connut le jésuite P. Merlín au cours d'une mission populaire à Valence et il s'orienta vers la Compagnie de Jésus.

Les Jésuites espagnols avaient alors leur noviciat à Poyanne, dans le sud de la France, près de la frontière ; le 31 août 1873, Tarín quitta la maison familiale, puis en avertit les siens : il allait rejoindre les Jésuites, mais il sentait qu'il devait auparavant s'enrôler dans les troupes carlistes et lutter pour sauver le caractère catholique de l'Espagne. Les carlistes ne le

prirent pas dans leurs rangs à cause de sa santé mauvaise. Deux jésuites aumôniers militaires lui conseillèrent d'entrer directement dans la Compagnie ; ce qu'il fit le 30 octobre 1873.

Après ses deux années de noviciat, Tarín étudia les lettres et la philosophie, toujours à Poyanne, de 1875 à 1878 ; il continua ses études de philosophie à Carrión de los Condes et obtint la licence en philosophie à l'université de Salamanque. Ensuite il fit ses quatre années de théologie à Oña (Burgos), de 1880 à 1884, au cours desquelles il fut ordonné prêtre (1883). Les deux années suivantes, il fut au collège de « Puerto de Santa María », près de Cadix ; il s'y blessa à la jambe – ce dont il garda quelques plaies jusqu'à la tombe – et s'y distingua dans l'assistance des malades du choléra (1885).

En 1886-87 il passe une année à Talavera de la Reina et inaugure sa vie de prédication, de ministères sacerdotaux et de missions populaires, qui seront désormais ses occupations ordinaires (sauf durant son année de troisième probation à Murcie, 1887-88). Il figure dans les catalogues comme missionnaire aux maisons de Madrid (1888-1895) et de Cordoue (1895-1898) ; puis jusqu'en 1904 il est supérieur de la résidence de Séville, et il y restera comme missionnaire jusqu'à sa mort le 12 décembre 1910.

A Séville Tarín connut le bienheureux archevêque Marcelo Spínola, la bienheureuse Angela de la Cruz († 1932 ; *Dicc. de España,* t. 1, p. 65-66), Nazaria Ignacia March († 1943 ; t. 3, p. 1413) et Dolores Rodríguez Sopeña (fondatrice dont le procès de béatification est en cours, † 1918 ; DIP, t. 7, col. 1880-81).

Tarín est un de ces missionnaires extraordinaires dont rien ni personne ne peut arrêter le zèle et l'ardeur apostolique. Sa biographie est pleine de conversions étonnantes, de faits naturellement inexpliqués, de son abnégation sans limites, de quelques prédictions aussi. On a calculé qu'il avait parcouru quelque deux cent mille kilomètres au cours de ses missions, et cela avec les moyens de communication d'alors. Il a évangélisé la partie sud de l'Espagne et les villages par où il passa gardent avec vénération son souvenir. Pour faire durer les fruits de son apostolat, il fonda une association de maîtres d'école sous le titre de saint Cassien, et une autre pour les futurs prêtres sous celui de Jean Berchmans ; il suscita la congrégation des Dames catéchistes (« Doctrinas ») de Dolores Sopeña (cf. DIP, t. 3, col. 377-78) et la création d'une maison pour les jeunes en danger. L'héroïcité de ses vertus a été reconnue publiquement le 3 janvier 1987.

Du point de vue de l'histoire spirituelle, Tarín présente l'exemple d'une activité extraordinaire unie à une vie intérieure profonde. Sa spiritualité est apostolique, centrée sur la vie intérieure avec le Christ. Tarín a aussi une manière personnelle de pratiquer sa dévotion au Sacré-Cœur ; son humilité croissant à mesure de ses succès populaires et de son âge, il conseillait de vivre à l'intérieur du Cœur du Christ comme dans une « cellule aimée, recherchée, jamais abandonnée ». Il voulait que son cœur humain se dilate au point d'être atteint par toutes les épines qui blessent le Cœur du Christ. Il disait que ce Cœur était le four ardent qui chauffait son zèle d'apôtre.

Il répandit cette dévotion, avec une insistance sur la miséricorde infinie de Dieu, par sa prédication, ses lettres, son exemple, par la création d'associations de l'Apostolat de la prière, en distribuant images pieuses, plaques de métal marquées du Sacré-Cœur et destinées à être placées sur les portes, médailles, estampes, feuilles imprimées, tout un arsenal de mission qui était distribué par des religieuses et des laïcs, ses dirigés et ses correspondants.

Pour Tarín, « la vie intérieure ne doit pas être celle du limaçon dans sa coque, mais celle du poisson dans la mer, celle de l'aigle dans les airs, et par-dessus les airs : en Jésus, avec Jésus et pour Jésus ». Après avoir purifié notre intention, oubliant nous-mêmes et notre amour « charnel et mondain », lançons-nous dans le travail pour la gloire de Dieu et le salut d'autrui, sans nous inquiéter de nous reposer. Qu'une saine émulation nous entraîne à travailler comme et plus que ne le font ceux qui cherchent une couronne corruptible ! Il faudrait rougir de vivre sans rendre gloire à Dieu !

Tarín ne pensait pas que s'occuper des pauvres pécheurs pouvait nuire à son entretien avec Dieu ; il s'agissait d'apprendre la manière de traiter avec son prochain, et non pas de les laisser à leur misère, de rester en continuelle conversation intérieure avec le Christ sans que les conversations avec autrui lui nuise. Mais il se réservait aussi le temps nécessaire pour l'oraison comme telle. « Si nous marchons ainsi en présence de Dieu, il n'est pas besoin d'autre chose pour être parfait ; nos fautes seront réparées par la lumière que nous communique le Maître céleste et Seigneur de nos âmes ». Tel est le résumé de la spiritualité apostolique que vécut et communiqua Tarín ; elle est marquée du sceau ignatien.

Tarín a laissé quelques courts écrits sur sa formation et sur ses missions (schémas de sermons), et surtout une correspondance abondante, qui est conservée à Rome (Congrégation pour la cause des saints, 6 vol.) ; l'*Archivo* de la vice-postulation de la cause de béatification (Séville) conserve les copies légalisées de ces 6 volumes et 196 lettres autographes. Au total on possède 2 296 lettres de la période 1873-1910 dont 1 537 autographes.

354 sont adressées à Dolores Sopeña ; 250 à la mère Magdalena, religieuse esclave du Sacré-Cœur ; 158 à Joaquina Pacheco, collaboratrice de son apostolat ; 319 à diverses femmes ; 725 à divers hommes ; 129 à des jésuites ; 139 à des prélats et à des prêtres ; 111 à des membres de sa famille. Ces lettres, avec les déclarations de ceux qui ont connu Tarín, sont la source principale qui permet de connaître sa spiritualité et son enseignement spirituel. Une édition de son *Epistolario* est en préparation.

Hispalensis beatificationis et canonizationis servi Dei Francisci de Paula Tarín, Positio super virtutibus (Rome, 1952) ; – *Nova positio* (Rome, 1978).

J.A. Puerto Reyna, *Breves apuntes para la biografía del R.P.... Tarín* (Séville, 1911). – A. Risco, *Padre Francisco... Tarín... Apóstol de infatigable celo por la salvación de las almas* (Séville, 1925). – J. Dissard, *Un missionnaire de campagne...* (Toulouse, 1927). – A. De Nardi, *Un missionario della Spagna* (Brescia, 1937). – A. Risco, *The servant of God Francis Tarín* (Trichinopoly, 1937). – P. M. Ayala, *Vida documentada del P. Fr. de Paula Tarín* (Séville, 1951 : la plus documentée). – L. Martínez de la Torre, *Junto al Turia. Vida del P... Tarín* (Séville, 1955). – BS, t. 9, 1969, col. 132-35 (bibl.). – Fr. J. Lucas, *Perfil biográfico del P... Tarín* (Montilla, 1975 ; pour la cause de béatification). – J.M. Javierre, *El león de Cristo. Biografía de Fr. Tarín* (coll. BAC 419, Madrid, 1980). – J.M. Granero, *El misterio de un apóstol* (Madrid, 1983). – F. García Gutiérrez, *El P. Fr. Tarín,* dans *Manresa,* t. 58, 1986, p. 233-42.

DS, t. 1, col. 1704 ; t. 4, col. 1185.

Manuel Ruiz Jurado.

TARÍN Y JUANEDA (BERNARD-MARIE), frère chartreux, 1857-1925. – Bernardo Maria Tarín y Juaneda, avocat et surtout historien, entra à 40 ans à la chartreuse de Miraflores (Burgos). En 1898 il prit l'habit comme donné ; en 1908 il fit profession solennelle. Il continua à écrire sur des questions d'histoire, mais en s'occupant dès lors de l'ordre cartusien, sans entrer dans le domaine spirituel. Il a cependant laissé une brève *Novena al glorioso patriarca San Bruno* (Burgos, 1901), qui trace un portrait du fondateur, et un *Manual de los Hermanos... de la Cartuja* (Saragosse, 1903).

Tarín souligne le silence continuel de Bruno, sa grande mortification, dont les fruits furent « une chasteté et pureté angéliques, une paix et joie intérieures incompréhensibles pour les mondains » (*Novena*, p. 39-40). Son humilité lui valut de devenir un grand contemplatif. « Dès sa jeunesse il n'eut d'autre fin dans ses études que de chercher Dieu ; il parvint à comprendre la finitude des choses humaines, les abîmes de la grandeur, de la bonté, de la sagesse, de la miséricorde de Dieu... Il put monter, tel l'aigle, dans les hautes sphères spirituelles et là s'épanouir dans les délices de l'amour » (p. 51).

Parmi ses nombreux travaux historiques, signalons (tous sont inédits) : *Influencia de los árabes en la agricultura e industria valencianas* ; – *Los antiguos gremios de Valencia, su influencia política y económica* ; – *Las clases obreras de Valencia* (en catalan) ; – *La procesión del Corpus en Valencia. Boceto histórico* (B.M. de Valence, avec de nombreux dessins) ; – Nombreuses monographies sur les chartreuses d'Espagne.

Art. *Tarín*, dans *Enciclopedia Espasa*, t. 59, 1928, p. 649. – *Biblioteca Cartujana Española*, p. 140-43 (= *Studia monastica*, t. 11, 1969, p. 350-52).

Domènec M. CARDONA.

TARTAGLIA (POMPONIO), barnabite, 1581-1655. – *Vie*. – 2. *Œuvre*.

1. VIE. – Tartaglia naquit en 1581 au village d'Ardorso, diocèse de Chiusi. Après avoir étudié le droit civil à Pérouse, il entra chez les Barnabites. Il fit son année de noviciat à Zagarolo (Rome) et prononça ses vœux le 17 septembre 1605. Il étudia la théologie à Rome où il fut ordonné prêtre le 13 juin 1609. Destiné à la prédication, pour laquelle il était particulièrement doué, il s'y acquit la réputation d'orateur sage et pieux. En 1614 il fut élu au chapitre général comme socius du collège de San Severino dans les Marches. En juin de la même année il fut chargé de fonder le collège de Casalmaggiore (Crémone) et aussitôt après il fut nommé préposé du collège de San Frediano à Pise. Il fut successivement préposé, pour trois ans, dans divers collèges : San Severino (1617), Pescia (1623), Pérouse (1632), San Severino (1635 et 1644). Il participa six fois au chapitre général et pendant près de 40 ans il fut sur la liste des éligibles comme préposé général. En 1620, en même temps que Biagio Palma, il fut envoyé par Paul v comme prédicateur apostolique à Ostie ; il fut missionnaire itinérant dans la ville et dans tout le diocèse.

Dans l'histoire de l'Ordre le nom de Tartaglia est lié à l'union avec les Barnabites de la Congrégation des Prêtres de la SS. Annunziata, fondée à Pescia (Pistoie) par Antonio Pagni et Paolo Ricordati. Les premières tentatives de 1615, alors que Tartaglia était à San Frediano de Pise, n'aboutirent pas à cause de l'opposition du grand-duc de Toscane. La décision finale fut prise par le chapitre général le 17 mai 1623, avec l'accord de l'évêque de Pescia Stefano Cecchi. Tartaglia fut nommé préposé de Pescia et maître des novices pour les membres de la petite congrégation annexe qui comptait sept prêtres et quatre frères. Dans cette charge il put assister à la mort de Pagni (26 janvier 1624) et écrire une relation *De vita et gestis Ven. P. Antonii Pagni* (aujourd'hui aux archives épiscopales de Pescia) qui servit de base au procès de canonisation commencé le 24 juin 1627 mais qui n'aboutit pas à cause de la peste de 1630. Tartaglia mourut au collège de Sant'Ercolano, Pérouse, le 24 décembre 1655.

2. ŒUVRES. – Outre la *Relazione* manuscrite (déjà citée) sur Pagni et, manuscrite aussi, une *Relazione dell'incorporamento della Congregazione dei Preti secolari di Pescia coi Chierici Regolari di S. Paolo* (Archives de S. Barnaba, Milan), Tartaglia a laissé une œuvre volumineuse de 1200 pages, en trois parties ; la première s'intitule *Esercizio spirituale per conoscere se stesso e Dio dall'uomo* (Pérouse, 1641, 364 p.) ; les deux autres s'intitulent *Notomia* (anatomia) *spirituale dell'uomo* (Pérouse, 1647, 512 et 312 p.).

Tartaglia, outre ses connaissances en droit, était très versé en sciences ou, comme on disait alors, en philosophie naturelle. Comme tous les Barnabites de l'époque, il était copernicien. A Pise, il fit la connaissance de Galilée et certainement partageait ses hypothèses scientifiques, comme il ressort d'un passage d'une lettre du bénédictin Benedetto Castelli à Galilée, du 6 janvier 1615 : « Io sono alle mani col Superiore dei Barnabiti, affezionatissimo alla dottrina di Vostra Signoria ; e m'ha promesso certi brani di S. Agostino e d'altri Dottori della Chiesa, in conferma dell'interpretazione data da Vostra Signoria al libro di Giosuè. Quando li avrò, li manderò » (*Epistolario* de Galilée, éd. Favaro, t. 12, p. 126). Ce n'est qu'en 1616, après la mise à l'Index de l'œuvre de Galilée, que les Barnabites abandonnèrent le copernicisme et le P. Redento Baranzano fut obligé de rétracter tout ce qu'il avait publié dans son *Uranoscopia* (Genève, Chouet, 1617).

Ce qui précède permet de comprendre la méthode et le but de l'œuvre de Tartaglia : faire l'anatomie spirituelle de l'homme pour parvenir, par voie expérimentale et par induction, à la connaissance de l'homme lui-même et de Dieu. Même la première partie aurait dû s'intituler *Notomia* : Tartaglia dit (p. 51) qu'il ne le fait pas pour ne pas répéter un titre déjà utilisé par Louis de Grenade. Une telle connaissance ne doit pas être théorique, mais « vera e pratica », dérivée de l'analyse du « microcosme humain » qui, fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, peut révéler le secret de son être et de son destin propres bien plus que ne peut le faire l'analyse du « macrocosme » qui est l'univers.

L'homme est donc au centre : dans la première partie, il est analysé dans son corps et en tout ce qui se rapporte au corps ; dans la seconde partie, il est analysé dans son âme et dans tout ce qui s'y rapporte ; dans la troisième, c'est dans son rapport aux autres êtres, jusqu'à l'être suprême qui est Dieu. Chaque partie est divisée en traités, et chaque traité en cinq chapitres au schéma plutôt statique : le premier exprime les qualités et les défauts du point considéré ; le second expose les moyens de parer aux aspects négatifs ; le troisième les moyens pour tirer partie des aspects positifs ; le quatrième examine notre juste rapport au point particulier qui est analysé, pour en

tirer une meilleure connaissance de nous-mêmes et une meilleure conduite dans la vie ; le cinquième montre comment cela peut nous aider « pour monter vers Dieu ». Chacune des trois parties se termine par un double index : biblique et analytique.

Dans ses traités, Tartaglia recourt souvent à la Bible, aux Pères, aux auteurs profanes anciens et modernes, à l'hagiographie, à l'expérience. L'information scientifique et philosophique est précise et mise à jour avec les idées du temps, exposée « con gli affetti di cavare, per produrre gli effetti che si desiderano ». La note dominante dans toute la première partie est le désir impatient de parvenir à la libération générale du corps, non dans un sens négatif, mais constructeur : « le corps humain est un champ où est caché un grand trésor : s'il est bien cultivé, il produit des fruits de vertu et de sainteté » ; même les aspects négatifs se terminent en positifs, car ils ouvrent les yeux sur la réalité et sur les moyens à prendre pour collaborer avec la grâce. Après avoir considéré en huit traités le corps humain et son « appétit sensitif », la première partie se termine par un traité sur le *fomite* (l'instinct pervers) comme « cause prochaine de tous les vices et péchés ».

La deuxième partie, en 16 traités, analyse l'âme, ses puissances, l'agir humain, les habitudes vertueuses ou vicieuses, les dons de l'Esprit Saint, les vertus théologales et cardinales (un excursus de 100 pages est réservé à l'humilité), pour finalement conclure par un traité sur la grâce, comprise – en analogie avec le *fomite* qui conclut la première partie – comme « cause prochaine de toutes les vertus et actes méritoires ». Cette partie veut aider à « regarder les choses avec les lunettes reçues de Dieu », c'est-à-dire la raison et la grâce, afin de ramener à leurs dimensions réelles les choses que l'imagination et les passions cherchent à falsifier ou à exagérer. Reprenant le « Nemo laeditur nisi a seipso » de Jean Chrysostome, Tartaglia dit qu'« il faut peser la réalité et s'attacher à la vérité », conscient cependant que « la connaissance vraie et pratique de soi-même et de Dieu est un don, un grand don du même Dieu » ; nous pouvons et devons collaborer avec lui non seulement en nous faisant une mentalité de foi par la « rumination » assidue de l'Écriture et des grandes affirmations de notre Credo, mais aussi en contre-attaquant l'instinct afin de créer l'habitude bonne ; en cela nous sommes aidés par les dons de l'Esprit Saint, qui sont « des dispositions pour que l'âme soit orientée et mue par l'Esprit dans ces choses auxquelles la raison ordinaire ne peut parvenir... ; ils sont aussi perfection des vertus morales » (t. 2, p. 194).

La troisième partie est peut-être la plus faible et la moins réussie. Même les *auctoritates* se font rares et la narration plus discursive, donnant souvent libre cours au style baroque du 16e siècle, ce qui n'était pas le cas dans les deux premières parties. Les sept traités de cette troisième partie parlent du rapport de l'homme avec les créatures irrationnelles, avec les pécheurs, les saints, les anges, la Vierge Marie, le Christ, et avec Dieu lui-même. A part ce dernier traité, lourd de science théologique chaleureuse, exposé avec une certaine vivacité, il semble que le reste soit bâclé et superficiel, surtout les traités sur la Vierge et sur le Christ en croix.

L'œuvre est une petite somme de théologie spirituelle où l'auteur met à profit sa préparation scientifique et théologique, afin d'amener le lecteur à une connaissance pratique de lui-même et de Dieu, et par conséquent de lui permettre d'agir de manière éclairée et convaincue : en effet, l'amour et le service supposent la connaissance, et pour Tartaglia la connaissance la plus convaincante est celle que l'homme atteint à travers l'expérience.

L. Ungarelli, *Bibliotheca Scriptorum e Congregatione Clericorum Regularium S. Pauli*, Rome, 1836, p. 306-07. – J.-B. Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1867. – F. Gialdini, *Vita del Servo di Dio P. Antonio Pagni da Pescia*, Rome, 1895, *passim*. – O. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Rome, 1913, p. 382 ; *Storia dei Barnabiti nel Seicento*, Rome, 1922, p. 71-72, 103. – L. Levati et I. Clerici, *Menologio dei Barnabiti*, t. 12, Gênes, 1937, p. 359. – G. Boffito, *Scrittori Barnabiti*, t. 4, Florence, 1937, p. 2-3. – L.M. Manzini, *L'Apostolo di Pescia P. Antonio M. Pagni (1556-1624)*, Rome, 1941, *passim*.

Giuseppe M. Cagni.

TARUGI (François-Marie), oratorien, évêque, 1525-1608. Voir DS, t. 3, col. 1502 ; t. 11, col. 870, 872.

TATIEN, apologiste, 2e siècle. – 1. *Vie*. – 2. *L'Oratio ad graecos et autres écrits perdus*. – 3. *Le Diatessaron*.

1. Vie. – Les informations sur la vie de Tatien proviennent de son œuvre et de plusieurs témoignages anciens ; elles restent incomplètes et souvent incertaines. Dans la conclusion de l'*Oratio ad Graecos*, Tatien se présente lui-même comme « né dans la terre des Assyriens (c'est-à-dire au-delà de l'Euphrate), instruit d'abord selon vos doctrines, ensuite selon celles que je proclame maintenant » (ch. 42). On ignore la date de sa naissance, sans doute dans le premier quart du 2e siècle, ainsi que les écoles où il reçut sa première formation (Édesse ? Séleucie ?). Son œuvre révèle en tout cas une bonne connaissance des auteurs de l'antiquité grecque, même si son érudition reste livresque et s'il n'a pas lu forcément tous les écrits dont il parle. Il dit avoir été « initié aux mystères » et avoir examiné « toutes sortes de rites religieux », avant de « tomber sur des écrits barbares » (= chrétiens) qui l'ont amené à la conversion (ch. 29).

Venu à Rome après avoir beaucoup voyagé, Tatien se mit à l'école du « très admirable Justin » (ch. 18) et fut mêlé au conflit avec Crescens (ch. 19). Après le martyre de Justin (vers 165 ; cf. DS, t. 8, col. 1640-47), il s'éloigna peu à peu de l'Église, soit à Rome, soit en Asie. Eusèbe le présente comme le fondateur de la secte des Encratites, qui prônait l'interdiction du mariage, l'abstinence de viande et de vin et, au plan doctrinal, suivait des tendances marcionites et gnostiques. De retour en Asie, Tatien exerça, selon Épiphane, une activité missionnaire dans les régions de Syrie, de Pisidie et de Cilicie ; il semble qu'il ne fut pas alors considéré comme hérétique : les tendances encratiques étaient fort répandues dans ces régions, probablement même avant le christianisme. On ignore la date de sa mort.

Cf. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* = HE IV, 29, 1-5, citant Irénée, *Adversus haereses* I, 28,1 (cf. III, 23,8, où Irénée l'accuse de nier le salut d'Adam). – Épiphane, *Panarion*, haer. 46. – DS, art. *Encratisme*, t. 4, col. 631-38.

2. L'ORATIO AD GRAECOS ET AUTRES ÉCRITS PERDUS. – 1° L'*Oratio ad graecos* (*Pros Hellènas*) est le seul écrit de Tatien conservé en entier. Le lieu et la date de rédaction restent discutés : à Rome, peu après sa conversion (Leone, Barnard), plus tard, en Asie (Puech, Grant) ; le ch. 35 semble favoriser la seconde interprétation.

Éd. princeps par Johannes Frisius, avec trad. lat. de Conrad Gesner, Zurich, 1546 ; avec trad. lat. par W. Worth, Oxford, 1700 ; éd. crit. par J.K.T. Otto, *Corpus Apologetarum*, t. 6, Iéna, 1851 ; par E. Schwartz, TU 4/1, Leipzig, 1888 ; par Molly Whittaker, *Tatian. Or. ad Graecos and Fragments*, Oxford, 1982 (avec trad. angl.). – Sur les trad. voir J. Quasten, *Patrology* ; ajouter : J. Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, Madrid, 1954, p. 372-622 (texte et trad. esp.).

Le *Discours aux Grecs* relève du genre apologétique. Comme un peu plus tard chez les Latins Minucius Felix (mais celui-ci avec plus de sérénité et de profondeur ; cf. DS, t. 10, col. 1268-72), Tatien n'entend pas présenter un exposé complet de la doctrine chrétienne ; le Christ n'est pas nommé, il est fait simplement allusion à l'incarnation (ch. 20) et à la passion (13). Il développe plutôt une critique véhémente de la culture et des mœurs païennes, auxquelles il oppose la vision chrétienne de Dieu et de l'homme.

La transcendance de Dieu est fortement soulignée : Dieu est invisible, sans commencement dans le temps, sans principe ; il est esprit, et c'est seulement par la création que nous pouvons le connaître (4). Dieu crée par l'intermédiaire de son Logos ; celui-ci lui est d'abord immanent, puis « il sort de lui » comme sa première œuvre et sans que la nature divine soit altérée (5). Le Logos céleste crée l'homme, « à l'imitation du Père qui l'a engendré, comme une image de l'immortalité ». Il a créé d'abord les anges, et ces deux genres de créature, anges et hommes, sont libres. La chute des anges rebelles et de l'homme est due à leur libre arbitre : les hommes impies suivent « le premier-né qui s'est révolté » et qui est devenu un démon, tout comme les anges qui l'ont suivi (7). Soumis au fatalisme des astres, les hommes impies adorent les démons comme des dieux, tandis que les chrétiens ont appris à connaître « le Maître unique » et sont supérieurs à la fatalité. Sur la démonologie de Tatien, cf. J. Daniélou, art. *Démon*, DS, t. 3, col. 156-58 ; F. Bolgiani, *La tradizione eresiologica...* II, p. 103-08.

Dans l'homme, Tatien distingue deux sortes d'esprits. L'*esprit matériel* est identifié à l'âme ; celle-ci est mortelle par nature, mais elle a aussi « la capacité de ne pas mourir », même si elle doit être dissoute pour un temps (12). Un *esprit divin* (qui n'est pas pleinement immatériel mais fait d'une manière plus subtile) est associé à l'âme dès son origine ; si l'âme accepte son concours, elle devient lumière et « monte vers les régions où l'esprit la guide » ; dans le cas contraire, l'esprit abandonne l'âme. Tatien n'identifie pas clairement cet « esprit » supérieur à l'Esprit Saint ; il lui donne cependant un rôle analogue, en particulier dans l'inspiration prophétique : « L'esprit de Dieu n'est pas donné à tous ; pour quelques-uns qui vivent justement, il est descendu dans l'âme et révèle aux autres par des prédictions ce qui est caché. Les âmes qui obéissent à la sagesse attirent en elle l'esprit qui leur est apparenté ; mais celles qui n'obéissent pas et rejettent le serviteur de Dieu qui a souffert se manifestent comme les ennemis de Dieu (*theomakoi*) plutôt que comme ses adorateurs (*theosebeis*) » (13).

Le salut de l'homme pécheur consiste à retrouver ce qu'il a perdu par sa faute ; il lui faut pour cela « chercher à joindre son âme à l'Esprit Saint (*tô pneumati tô hagiô* : noter ici l'emploi de l'article et du qualificatif) et mettre en œuvre la jonction (*suzugian*) selon Dieu » (15). L'homme redevient ainsi image et ressemblance de Dieu, qui peut habiter en lui comme en son temple : « J'appelle homme non celui qui agit comme les animaux, mais celui qui a progressé vers Dieu au-delà de son humanité » (*ibid.* ; Tatien dit avoir expliqué cela en détail dans son traité *Des animaux* ; cf. *infra*).

Dans les chapitres suivants, Tatien dénonce les désordres et les inepties de la culture et du mode de vie des Grecs : usages de remèdes magiques, philosophie, divination, mythologie, jeux de théâtre, danses et mimes ; il y voit l'action perverse des démons et leur oppose, ici ou là, les doctrines chrétiennes (16-28). Puis, après avoir brièvement raconté sa conversion et invité les Grecs à ne pas insulter « les barbares » (29-30), il achève son ouvrage en montrant l'antériorité de Moïse, et donc de la pensée judéo-chrétienne, par rapport à la prétendue sagesse des païens (31-40).

Compte tenu de l'époque, la théologie du *Discours* n'est pas formellement hétérodoxe ; elle reste cependant très en-deçà de celle de Justin : celui-ci était associé de près à la communauté ecclésiale, dont il décrit avec précision les célébrations rituelles, tandis que Tatien semble rester « à la frontière » ; ses écrits gardent des traces du dualisme gnostique ; en outre, on reconnaît en lui un esprit excessif, très sûr de lui, souvent précieux et obscur.

2° *Autres écrits perdus.* – L'*Oratio* fait allusion à deux écrits : *Sur les animaux* (ch. 15 ; cf. fragm. 1-2, éd. Whittaker, p. 78) ; *A ceux qui ont traité des choses divines* (ch. 40). En outre, d'après le témoignage de Rhodon, qui fut son élève à Rome, Tatien aurait écrit un traité intitulé *Problèmes*, où il se proposait d'expliquer « ce qu'il y a d'obscur et de caché dans les Écritures » (cf. Eusèbe, HE V, 13,8) ; les fragments 7-8 (éd. Whittaker, p. 80) pourraient en dériver. Clément d'Alexandrie lui attribue un traité *Sur la perfection selon le Sauveur*, dont il cite un passage (fragm. 5) et qu'il discute assez longuement (*Strom.* III, 12, 81-82) ; c'est dans ce traité que Tatien condamnait l'usage du mariage à partir d'une interprétation erronée de 1 *Cor.* 7,5. Enfin Didyme d'Alexandrie rapporte en passant une citation : « les jours d'autrefois étaient moins longs que les jours d'aujourd'hui » (*Comm. sur Zacharie* I, 323, SC 83, 1962, p. 363).

Bibliographie dans J. Quasten, *Patrology*, t. 1, p. 223-24 ; trad. franç.., p. 253. Sauf exception, nous retenons les études plus récentes. – A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de T.* (avec trad. franç. et notes), Paris, 1903 ; *Les apologistes grecs du 2e s. de notre ère*, Paris, 1912, p. 148-71. – M. Pellegrino, *Gli apologisti greci del II secolo*, Rome, 1947, p. 95-145. – R.M. Grant, *The Date of Tatian's Oration*, dans *Harvard Theological Review* = HTR, t. 46, 1953, p. 99-101 (vers 177) ; *The Heresy of T.*, dans *Journal of Theological Studies* = JTS, t. 7, 1956, p. 246-48 ; *Studies in the Apologists. I. Tatian's theological Method*, HTR, t. 51, 1958, p. 123-28 ; *The Fragments of Greek Apologists and Irenaeus*, dans *Biblical and Patristical Studies... R.P. Casey*, Fribourg/Br. – Bâle-Vienne, 1963, p. 188-91 ; *T. (Orat. 30) and the Gnostics*, JTS, t. 15, 1964, p. 65-69. – F. Bolgiani, *La tradizione eresiologica sull'encratismo*. I. *Le notizie di Ireneo*, dans *Atti dell'Academia delle Scienze di Torino* t. 91, 1956-57 ; II. *La confutazione di Clemente di Alessandria, ibid.*, t. 96, 1961-62 (tirés-à-part).

M. Elze, *T. und seine Theologie*, Göttingen, 1960. – B. Leone, *Due dati della vita di T.*, OCP, t. 27, 1961, p. 27-37 (l'*Orat.* vers 155-160) ; *La dottrina del Logos nel Discorso... di T.*, dans *Atti dell'Academia Pontiana*, t. 11, 1962, p. 288-96. – A. Orbe, *A proposito di Gen. 1,3 (fiat lux) en la exegesis de T.*, dans *Gregorianum*, t. 42, 1961, p. 401-43. – G.W. Hawthorne, *T. and his Discourse to the Greeks*, HTR, t. 57, 1964, p. 161-88. – M. Whittaker, *Some Textual Points in T.*, dans *Studia Patristica* VII = TU 92, 1966, p. 349-51 ; *T.'s Educational Background*, dans *St. Patr.* XIII = TU 116, 1975, p. 57-59 ; voir aussi l'introd. à l'éd. citée. – L.W. Barnard, *The Date of the Oration of T.*, HTR, t. 60, 1967, p. 123-36. – A.E. Osborne, *Tatian : A litterary Analysis and Essay in Interpretation*, Diss. Univ. of Cincinnati, 1969. – F. Bolgiani, *T. « Oratio ad graecos », cap. 30*, dans *Kyriakon* (Festschrift J. Quasten), t. 1, Münster, 1970, p. 226-35. – S. Di Cristina, *L'idea di dynamis nel « De mundo » e nell' « Oratio ad Gr. » di T.*, dans *Augustinianum*, t. 17, 1977, p. 485-504. – A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (IIe-IIIe s.)*, 2 vol., Paris, 1985, t. 1, p. 209-10, 346-50 (voir index). – Y. Tissot, *L'encratisme des « Actes de Thomas »*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, t. 25/6, Berlin-New York, 1988, p. 4415-30 (p. 4429-30 : l'encratisme dans le traité *De la perfection...*). – CPG I, 1983, n. 1104-05.

3. Le Diatessaron. – D'après Eusèbe (HE IV, 29,6), « Tatien, premier chef des encratites, composa, je ne sais comment, un ajustement et une combinaison (*synapheian kai synagôgèn*) des évangiles, et il appela cela *Diatessaron* ». Dans la version syriaque de l'HE, l'incise « je ne sais comment » est supprimée, et la finale devient « qui est largement en usage aujourd'hui » (éd. W. Wright et N. McLean, Cambridge, 1898, p. 243). Épiphane (*Panarion* 46, 1,8-9) rapporte que l'on attribue à Tatien « le *Diatessaron* qui est aussi appelé *Évangile selon les Hébreux* ». Le *Diatessaron* (littéralement : « à travers les quatre ») est une harmonie évangélique, combinant les quatre évangiles en un seul.

L'ouvrage est aujourd'hui perdu, mais il a laissé une multiple descendance, tant en Orient qu'en Occident. A vrai dire, il a été supplanté assez vite par les quatre évangiles canoniques (cf. déjà Irénée, *Adv. Haer.* III, 11,8), sauf dans l'Église syriaque où il fut cependant interdit au début du 5e siècle par Rabboula (cf. DS, t. 13, col. 13) ; ailleurs, il restait répandu en milieu populaire : Théodoret de Cyr (évêque de 423 à 457) assure en avoir trouvé plus de 200 exemplaires, qu'il fit détruire (*Haereticorum fabularum compendium* I, 20). En outre, le *Diatessaron* a laissé des traces dans de nombreux mss des évangiles canoniques, en grec comme en latin.

Le *Diatessaron* a été récemment l'objet de nombreuses études ; on ne peut dire cependant que toutes les questions aient été résolues. Parmi ces questions, retenons les plus importantes, qui d'ailleurs sont interdépendantes.

1) Tatien est-il *le premier auteur* d'une harmonie évangélique ? O.C. Edwards Jr., *Diatessaron or Diatessara ?* (dans *Stud. Patr.* XVI = TU 129, 1985, p. 88-92) apporte une réponse négative : il y eut à l'origine plusieurs *Diatessara*, et Tatien ne serait l'auteur que du *Diatessaron* à tendance encratique ; L. Leloir, SC 121, 1966 (cf. *infra*), p. 16-17 admet aussi l'existence d'une harmonie évangélique antérieure à celle de Tatien.

2) En quelle *langue*, en quel *lieu* et à quelle *date*, Tatien a-t-il rédigé le *Diatessaron* ? Pour la langue, on peut hésiter entre le grec (un court fragment très ancien a été découvert à Doura) et le syriaque (les témoins les plus importants sont en cette langue ou en dérivent par traduction) ; la rédaction en syriaque semble s'imposer de plus en plus. Quant au lieu et à la date, on peut aussi bien penser à Rome vers 150-160 (une nombreuse colonie syrienne y existait), ou à la Syrie, après que Tatien eut quitté la ville ; la seconde solution s'accorde avec la diffusion de l'ouvrage dans les pays de langue syriaque.

3) A partir de quels *documents* l'ouvrage a-t-il été compilé ? Tatien a sûrement travaillé à partir des quatre évangiles (surtout *Jean* et *Matthieu*), mais il a utilisé aussi des écrits apocryphes (l'*Évangile aux Hébreux*, mentionné par Épiphane, les *Actes de Thomas*, les *Odes de Salomon*) ; à cette époque d'ailleurs des traditions orales sur la vie et les paroles du Christ pouvaient circuler à côté des évangiles canoniques.

Il n'est pas inutile de présenter ici un inventaire des principales harmonies évangéliques, qui dépendent plus ou moins du *Diatessaron*. Elles intéressent l'histoire de la spiritualité non seulement en raison de leur abondance, mais aussi parce que, plus maniables, elles ont nourri la vie spirituelle des chrétiens moyens qui ne connaissaient pas les langues savantes ou ne disposaient pas des quatre évangiles. Pour plus de détails, voir CPG I, 1983, n. 1106, p. 44-53.

1° *Tradition orientale.* – 1) *En grec* : court fragment de Doura, antérieur à l'an 254 ; éd. C.H. Krealing, *A Greek Fragment of T's Diat.*, Londres, 1935 ; M.J. Lagrange, dans *Revue biblique*, t. 44, 1935, p. 321-27. – 2) *En syriaque et en arménien* (trad. adaptée du syriaque), surtout d'après le commentaire d'Éphrem : L. Leloir, *S. Éphrem. Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque (Ms Chester Beatty 709*, éd. et trad. lat., coll. Chester Beatty Monographs, Dublin, 1963 ; *Le Comm. d'É. sur le Diat. Quarante et un folios retrouvés*, dans *Revue bibl.*, t. 94, 1987, p. 451-518 (éd. et trad. lat. partielle ; ensemble à paraître dans la coll. Ch. Beat. Monogr.) ; *S.É., Comm. de l'Év. conc. Version arménienne*, CSCO 137 (texte), 145 (trad. lat.), 1953-54 ; *É. de Nisibe. Comm de l'Év. conc.*, traduit du syriaque et de l'arménien, SC 121, 1966. – I. Ortiz de Urbina, *Vetus Evangelium Syrorum et exinde excerptum Diatessaron Tatiani* Biblia Polyglotta Matritensia IV, Madrid, 1967, p. 207-99. – 3) *En arabe* : éd. avec trad. franç. A.S. Marmadji, Beyrouth, 1935. 4) *En persan* : G. Messina, *Diatessaron persiano*, introd., texte et trad. ital., Rome, 1951.

2° *Tradition occidentale.* – 1) *En latin* : *Codex Fuldensis*, copié sur l'ordre de Vincent de Capoue et revu par lui entre 541 et 546 ; PL 68, 259-368 ; éd. E. Ranke, Marbourg-Leipzig, 1868 ; autres textes inédits dans les mss de Munich, lat. 23.997 et 10.025. – Zacharie de Besançon (Zacharias Chrysopolitanus), prémontré, *In unum ex quattuor, sive de concordia evangelistarum*. PL 186, 11-620. – 2) *En néerlandais ancien* : *The Liège Diatessaron*, éd. D. Plooij, C.A. Phillips, A.H.A. Bakker, trad. angl. A.J. Barnouw, Amsterdam, 1929-1970 ; *Diatessaron Leodiense*, éd. C.C. de Bruin, coll. Harmoniae Evangelicorum = HarmEv I, Liège, 1970 (avec trad. angl.). – *Diat.* de Stuttgart, éd. J. Bergsma, *De levens van Jezus...*, Leyde, 1895-98. – *Diat.* de Haaren, éd. C.C. de Bruin, *Diatessaron Haarense*, coll. HarmEv. II, Leyde, 1970. – *Diat.* de Cambridge, éd. C.C. de Bruin, HarmEv. III, 1970. Les harmonies en néerlandais ancien sont particulièrement importantes : elles ont conservé des « syrianismes » et des leçons qui attestent l'existence d'une très ancienne version latine ; en outre, elles ont influencé plusieurs « Vies de Jésus » médiévales, dont celle de Ludolphe le Chartreux et la *Rijmbijbel* de Jacques van Maerlant (cf. W.L. Petersen, cité *infra*, p. 30-34).

3) *En allemand ancien* : *Codex Sangallensis* (bilingue : latin et allemand), éd. E. Sievers, *Tatian...*, Paderborn, 1872 (cf. art. *Raban Maur*, DS, t. 13, col. 8). – *Diatessaron Theodiscum*, éd. Chr. Gerhardt, HarmEv. IV, Leyde, 1970 ; autres fragments à Graz et Himmelgart. – Le poème du 9e

siècle, *Heliand,* dépend aussi d'un *Diatessaron* ; O. Behagel, 8e éd. revue par W. Mitzka, Tübingen, 1965. – 4) *En vieil anglais* : la *Pepysian Harmony* (vers 1400), éd. M. Goates, Londres, 1922, relève du *Diatessaron* à travers une version en ancien français non retrouvée. – 5) *En italien* : deux harmonies du 13e ou 14e siècle, l'une en dialecte vénitien, l'autre en toscan ; éd. V. Todesco, A. Vaccari, M. Vatasco, *Il Diatessaron in volgare italiano,* Vatican, 1938.

Nous signalons seulement les études qui présentent une vue d'ensemble ou l'état de la recherche. – H.J. Vogels, *Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland* (Neutestamentliche Abhandlungen 8/1), Münster, 1919. – H. Leclercq, DACL, t. 4, 1920, col. 747-70. – C. Peters, *Das Diatessaron Tatians. Seine Überlieferung und sein Nachwirken im Morgen- und Abendland...,* OCA 123, 1939 ; *Neue Funde und Forschungen zum Diat.,* dans *Biblica,* t. 23, 1942, p. 68-77. – L. Leloir, *Le témoignage d'Éphrem sur le D.,* CSCO 227, 1962 (p. 2-11 : tableau de la distribution des péricopes évangéliques dans diverses harmonies) ; *Doctrines et méthodes de S. É. d'après son Commentaire...,* CSCO 220, 1961. – I. Ortiz de Urbina, *Trama e carattere del D. ti T.,* OCP, t. 25, 1959, p. 326-57. – Cl. van Puyvelde, DBS, t. 6, 1960, col. 855-70.

B. Fischer, *Das Neue Testament in lateinischer Sprache,* dans K. Aland (éd.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments,* Berlin-New York, 1972, p. 43-49. – B.M. Metzger, *The Early Versions of the N. T.,* Oxford, 1977, p. 10-36. – W.L. Petersen, *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist,* CSCO 475, 1985, p. 20-51 (p. IX-XXVI, abondante bibliographie ; l'ouvrage offre d'utiles comparaisons entre les poèmes de Romanos et diverses harmonies). – Sur les sources apocryphes du *Diat.* et les discussions à ce sujet : J.H. Charlesworth, *Tatian's Dependence upon Apocryphal Tradition,* dans *Heythrop Journal,* t. 15, 1974, p. 5-17.

Pauly-Wissowa, 2. R., t. 4, 1932, col. 2468-71 (E. Tascher). – DTC, t. 15, 1946, col. 59-66 (G. Bardy). – J. Quasten, *Patrology,* t. 1, Utrecht-Bruxelles, 1950, p. 220-28 ; trad. franç., Paris, 1955, p. 249-57. – B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie,* 9e éd., Fribourg.Br.-Bâle-Vienne, 1978, p. 71-74. – *Dizionario Patristico...* art. *Diatessaron,* t. 1, col. 945-47, et *Taziano,* t. 2, col. 3354-57 (F. Bolgiani). – DS, t. 1, col. 796, 940 (ascèse) ; t. 3, col. 156-8 (démons), 1376-7 (divinisation) ; t. 4, col. 143, 632-7 (encratisme), 801-3 (Éphrem), 2088 ; t. 5, 1589 ; t. 6, col. 812, 828, 829 ; t. 7, col. 36, 951-2, 1946, 1954, 1967 (Irénée) ; t. 8, col. 915, 1645 (Justin) ; t 9, col. 335, 1166 (*Diatessaron*), 1194 ; t. 10, 981, 1539.

Aimé SOLIGNAC.

TAULER (JEAN), dominicain et mystique, † 1361. – 1. *Biographie.* – 2. *Doctrine.* – 3. *Forme et transmission manuscrite des Sermons.* – 4. *Éditions imprimées et Pseudo-Tauleriana.* – 5. *Influence.*

1. **Biographie.** – 1° ANNÉES DE JEUNESSE. – Dans le *curriculum vitae* de Johannes Tauler, les dates sûres sont rares ; on peut cependant situer avec approximation dans le temps bon nombre d'étapes de sa vie.

Le lieu de sa naissance, Strasbourg, est aujourd'hui assuré. L'année demeure cependant incertaine. Un consensus s'est fait toutefois pour la situer autour de l'an 1300 : on s'appuie sur une lettre du dominicain Venturino de Bergame à son confrère Egnolf de Ehenheim ; datée de 1346, elle note que Venturino, ami et contemporain de Tauler, avait alors 36 ans. La confrontation des années requises pour les études chez les Dominicains avec d'autres dates de la vie de Tauler confirme cette datation de la naissance autour de 1300.

Le nom de famille apparaît souvent dans les archives strasbourgeoises de cette époque sous diverses orthographes : Tauler, Tauller, Thauler, Tauweler, Taweler. Le père de Johannes était peut-être ce Nicolas Tauler mentionné comme conseiller dans un document d'archives de 1313 ; il pourrait être identifié avec le « Clawes Taweler von Vinckewilre », désigné comme échevin de la cité à l'occasion d'une fondation « auprès des Prêcheurs » (*Urkunden der Stadt Strassburg,* t. 2, p. 279, n. 922). Tauler appartenait sûrement à une famille aisée : il assure en effet plus tard dans un sermon qu'il aurait pu vivre de l'héritage paternel (V 56, p. 261, 27-28 ; trad. franç. 70, III, p. 158).

Nous citons les sermons d'après l'éd. F. Vetter = V, suivie du n. du sermon, de la page et des lignes ; nous ajoutons un renvoi à la trad. franç. Hugueny-Théry-Corin, 3 vol., avec le n. du sermon – ordre différent de celui de Vetter –, suivi de l'indication du volume en chiffres romains et de la page ; la trad. franç. est habituellement remaniée.

Johannes entra probablement très jeune, vers 15 ans, au couvent des Dominicains de Strasbourg. La *Chronique d'Ulm* et le chroniqueur de l'Ordre Johann Meyer le désignent comme « fils du couvent de Strasbourg » (*filius conventus Argentinensis*), qui recrutait ses membres dans la ville ou ses environs immédiats. Il ne put faire profession qu'à l'âge de 15 ans, et un an après la prise d'habit.

2° ANNÉES DE FORMATION. – Après l'année de noviciat commença le parcours d'études des jeunes Prêcheurs, prévu par le Chapitre général de 1305 et confirmé par celui de 1325 : classes élémentaires (à moins qu'elles n'aient précédé l'entrée au noviciat), étude de la logique (appelée aussi *studium artium* ou *philosophia rationalis*), de la philosophie (*studium naturarum, philosophia naturalis* ou *realis et moralis* : physique, géométrie, astronomie, psychologie) ; venaient enfin deux ans de théologie. Ce parcours durait alors au minimum sept ou huit ans. Tauler n'a pas étudié à Strasbourg les *artes* ni les *naturalia,* mais dans d'autres couvents de la province de *Teutonia,* en Allemagne du Sud. Par contre, il a fait sa théologie à Strasbourg, qui avait un *Studium theologiae particulare.* Il n'a jamais fréquenté le *Studium generale* de Cologne ; celui-ci était réservé aux étudiants destinés à devenir Lecteurs ou Maîtres, ce qui ne fut pas envisagé pour lui.

Durant son temps de formation, Tauler a pu étudier la *Summa philosophiae* de son confrère Nicolas de Strasbourg (DS, t. 11, col. 301-02), publiée entre 1315 et 1320/21. Il est sûr, d'après les Archives de la ville, que Jean de Sterngassen (né entre 1280 et 1285 ; DS, t. 8, col. 875-76) appartenait au couvent dès 1310 ; en 1316 il était confesseur et prédicateur, particulièrement chez les dominicaines de Strasbourg ; en 1320, il était lecteur au couvent (selon le ms *Stuttgart,* Landesbibl. HB cod. asc. I, 6, f. 26r ; cf. Senner, t. 1, p. 208, n. 153). Jean de Sterngassen n'est pas un disciple de Maître Eckhart, mais il n'est pas non plus un thomiste, bien que l'Ordre fût tenu, d'après le Chapitre général de 1309, à revenir à la doctrine de Thomas (canonisé en 1323). Tauler a pu cependant écouter Eckhart, non comme maître mais comme prédicateur ou exhortateur, entre 1314 et 1322/24 alors qu'il séjournait à Strasbourg comme vicaire du Maître Général.

Les études de Tauler coïncident avec une époque de troubles et de tensions dans l'Ordre dominicain. Le 5 août 1318 par exemple, une bonne partie du clergé strasbourgeois s'unit contre les deux couvents de Mendiants de la ville pour protester contre l'interprétation du décret *Dudum* promulgué par Boniface VIII vers 1300 et qui légitimait les revenus tirés des dons et des legs (cf. *Strassburger Urkundenbuch,* t. 2, p. 324, n. 370). C'était là une reprise de conflits antérieurs, allant jusqu'à des actes de violence, avec la

bourgeoisie et le clergé. En outre, entre 1318 et 1323, sous le généralat d'Hervé Nédellec, la détérioration de la vie communautaire s'était aggravée dans les couvents. Tandis que certains frères y menaient une vie de seigneurs, d'autres souffraient de la faim. Le Chapitre général de 1321 prescrivit aux frères riches de faire des dons ou des prêts à leurs confrères pauvres du même couvent (*Monumenta O.P. Historica* = MOPH, t. 4, p. 130, 23-28). En raison de la soi-disant *vita privata,* instaurée à cette époque, qui laissait en grande partie à chaque Prêcheur le soin de son entretien personnel, l'exigence de la pauvreté requérait de nouvelles dispositions pratiques en rapport avec une économie en progrès.

Dans un sermon, Tauler fait une allusion personnelle à ce problème séculaire de la pauvreté: « Pendant de longues années, je n'osais pas penser que j'étais le fils de notre Père saint Dominique, ni me considérer comme un Prêcheur, car je m'en sentais indigne. On peut en effet parler de vol même à propos des aumônes, car c'est chose redoutable que d'accepter des aumônes. On doit considérer à quoi et pour quoi on les utilise et comment on les a méritées. Enfants ! bien que d'après l'Ancien et le Nouveau Testament il me soit permis comme prêtre de recevoir des aumônes, car ' celui qui sert à l'autel doit aussi vivre de l'autel ' (1 *Cor.* 9,13), cependant c'est toujours avec grande crainte que j'en accepte » (V 56, 261,18-26 ; 70, III, 158).

Bien que des dispenses (*gratiae*) fussent facilement accordées – le Chapitre de 1325 inflige sur ce point un blâme au Maître général (MOPH, t. 4, p. 158, 25-26) –, il y eut un conflit avec le prieur Jacques de Welsberg en 1321, alors que, sans doute à l'occasion d'une visite, une plus grande observance avait été exigée. Les frères se saisirent de lui par violence et l'enfermèrent de longs jours dans la prison du couvent. Il y eut aussi un complot contre le prieur en 1325 dans le *Studium theologiae* de Strasbourg (*ibid.*, p. 160, 7-21 ; Tauler n'est pas nommé parmi les coupables). La même année des frères adressèrent au Chapitre général une plainte contre les prédicateurs de la province de *Teutonia*: dans leurs sermons en langue vulgaire, ils tenaient des propos qui pouvaient facilement conduire à l'erreur leurs auditeurs peu instruits (*ibid.*, p. 160,25-161,5); le prieur d'Angers Gervais fut envoyé pour une enquête dans la province. En août 1324 commencèrent aussi des difficultés d'ordre politique provoquées par le long conflit entre le pape Jean XXII et l'empereur Louis de Bavière. Le couvent dominicain de Strasbourg, et donc aussi Tauler, en souffrit gravement.

3° Années d'activité apostolique. – La date de l'ordination sacerdotale de Tauler est inconnue ; elle n'eut sûrement pas lieu avant ses 25 ans accomplis (condition urgée par le Chapitre de 1311 ; MOPH, t. 4, p. 51, 25-26). Après ses études et son ordination, il semble qu'il fut appliqué à la direction spirituelle et à la prédication, surtout dans les couvents strasbourgeois de dominicaines.

A partir de 1328 (date sûre), lorsque Strasbourg fut annexé à la Fédération des villes rhénanes qui avait pris parti pour Louis de Bavière, la ville et ses environs tombèrent sous interdit. Le pape ayant pris contre l'empereur des mesures plus sévères, les Prêcheurs furent contraints par obéissance à les proclamer. Le 6 août 1338, l'empereur excommunié prescrivit à la Diète réunie à Francfort-sur-Main, de reprendre partout le culte public. Lorsque, après le 6 janvier 1339, les opposants furent expulsés de Strasbourg, le couvent des dominicains quitta la ville et la plus grande partie des frères gagnèrent Bâle, ville restée fidèle au pape. La correspondance d'Henri de Nördlingen (DS, t. 7, col. 229-30) avec Marguerite Ebner (DS, t. 10, col. 338-40), dominicaine au couvent de Maria Medingen près de Dillingen en Bavière, atteste la présence de Tauler à Bâle pour le temps du carême 1339 (cf. Ph. Strauch, *Margaretha Ebner und H. v. N.*, Fribourg-Tübingen, 1882, Lettre 32, p. 217). Les lettres d'Henri montrent en outre que Tauler est parti pour Cologne le 21 juin 1339, qu'il a été atteint par un courrier à Rheinau et qu'il n'est sûrement pas rentré de Cologne avant le 21 sept. 1339 (Lettres 32-35, Strauch, p. 222, 228-29). Au cours de l'hiver 1342/43 vraisemblablement, les dominicains revinrent au couvent de Strasbourg, où en 1344/45 furent consacrés le nouveau chœur et la nef élargie.

L'activité de Jean Tauler, conjointement avec Henri de Nördlingen, dans le cercle des Amis de Dieu (DS, t. 1, col. 493-500) est solidement assurée. Avant le mardi-gras de 1346, il envoie à Élisabeth Scheppach et à Marguerite Ebner une lettre – la seule reconnue comme authentique par les critiques –, accompagnée de deux fromages (*kesz*) pour Élisabeth et deux « petits fromages » (*keslach*) pour Marguerite (Strauch, Lettre 57, p. 271 ; trad. franç. dans l'introd., I, p. 60). La même année, il se rend à Cologne où l'on a des preuves qu'il prêcha plusieurs fois au couvent Sainte-Gertrude des Dominicaines. Fin 1347, il passa de nouveau par Medingen où, lors de la Peste noire, il ressentit « les coups de la main de Dieu qui anéantit tant de milliers d'hommes par une mort soudaine » (Henri de Nördlingen à Marguerite, Lettre 51 de fin 1347-début 1348 ; Strauch, p. 263), et cela aussi dans les environs de Bâle et de Strasbourg.

Entre-temps, Tauler est devenu le père spirituel de Rulman Merswin (DS, t. 10, col. 1056-58), riche banquier converti qui vivait à Strasbourg dans l'Ile Verte. Cependant son apostolat s'exerçait surtout dans les sept couvents de Dominicaines et les quelque soixante communautés de béguines (chacune comprenant une ou deux douzaines de femmes) de Strasbourg. C'est dans ces années d'exil ou de nouveau séjour à Strasbourg qu'il faut placer, si elle a vraiment eu lieu, cette conversion de Tauler qui fut l'occasion du récit fictif du *Meisterbuch,* devenu la célèbre *Historia Thauleri* dans les éditions latines (cf. *infra*: *Pseudo-Tauleriana* ; DS, t. 1, col. 490-91).

Un voyage à Paris, en compagnie de son confrère et ami Jean de Dambach (DS, t. 8, col. 466-67), devrait se placer après 1350 ; une note d'un ms du *De sensibilibus deliciis Paradisi* (actuellement Bibliothèque Mazarine 918/1132) suggère en effet que *Johannes de Tambaco et Johannes Taularii* l'ont apporté au couvent Saint-Jacques (cf. G. Théry, Introd. aux *Sermons,* I, p. 31). De même une visite de Tauler à Jean Ruusbroec aurait pu avoir lieu entre 1350 et 1360 (cf. Théry, *ibid.*, p. 41). Il est sûr que Ruusbroec a fait parvenir aux Amis de Dieu de Rhénanie en 1350 un exemplaire de *L'ornement des noces spirituelles,* comme le note le ms de *Munich* Cg 818 qui contient une traduction partielle de cet ouvrage. Il est aussi certain que les premiers recueils des *Sermons* ont été constitués du vivant même de Tauler, comme en témoignent plusieurs mss (Fribourg/Br. 41 ; Engelberg 124 ; Vienne, Nationalbibl. 2744).

4° Maladie et mort. – Selon une tradition émanée du couvent des dominicaines de Saint-Nicolas *in*

undis de Strasbourg, Tauler contracta sa dernière maladie dans une maison située dans le jardin de ce couvent où vivait probablement une de ses sœurs. Il mourut le 16 juin 1361, date gravée sur la pierre de son tombeau conservée dans le cloître de l'église protestante, ancienne église des Dominicains.

La pierre tombale, probablement commandée par la famille, représente aussi la stature émaciée du Prêcheur; celle-ci évoque un passage des sermons où il avoue : « Que l'homme puisse bien jeûner, veiller, suivre la Règle ; cette joie de me conformer ainsi à mon Ordre, notre Seigneur ne l'a nullement voulue pour moi » (V 65, 355,4-6 ; 59, III, 66). Le portrait figure par un geste la charge du prédicateur : l'index de la main droite pointe avec insistance vers l'Agneau victorieux placé sur le livre que tient la main gauche. Le graveur a compris visiblement le prédicateur comme celui qui invite à la conversion, comme le précurseur et l'annonciateur du Christ. Sur la poitrine, il porte un T (Tau), signe de l'élection et du jugement (cf. *Apoc.* 7,2 ; 9,4 ; 14,1-7) ; ce signe est surmonté par le monogramme de Jésus (IHC) et la couronne de vie (*Apoc.* 2,10).

2. **Doctrine.** – Johannes Tauler se désigne lui-même avec insistance comme un « maître de vie » (*lebmeister*) plutôt que comme un « maître d'étude » (*lesmeister*) discuteur (v 45, 196,28-30 ; 51, III, 332). Dans ses sermons prêchés et transcrits probablement par ses auditeurs ou auditrices en langue allemande (il n'existe de lui aucun écrit en langue latine), il enseigne une manière de vivre orientée vers la théologie mystique et inspirée par elle. Il ne s'intéresse nullement à une explication intellectuelle et savante des vérités de foi, mais bien à une expérience (*bevinden*) essentielle de Dieu et à une conduite pratique qui corresponde à cette expérience. C'est ainsi d'ailleurs que même les savants avec toute leur science doivent simplement s'abandonner à Dieu. A propos du problème de la Trinité et de son image dans l'homme, il affirme par exemple :

« Laissez vos discussions là-dessus ; croyez simplement et abandonnez-vous à Dieu. Que peuvent faire d'autre les savants (*phaffen*) ? Et cela, bien qu'ils n'aient jamais été aussi subtils (*subtil*) que maintenant dans l'exercice de la raison. Veillez donc à ce que la Trinité naisse en votre fond (*in dem grunde*), non point sous forme de raison, mais de manière essentielle (*in weselicher wise*), dans la vérité, non pas dans le parler mais dans l'être » (V 60d, 299,30-34 ; 29, II, 67-68).

1° Sources d'inspiration. – Bien que, dans sa formation comme dans ses choix, Tauler n'ait jamais voulu être un maître ou un docteur en théologie au sens d'une fonction d'école ou d'université, il n'en était pas moins un prédicateur très exercé et bien informé. En particulier, il avait fait sienne la doctrine théologique de Maître Eckhart ; il la transmet sans l'affaiblir sur les points essentiels, mais avec la prudence et les précautions qui s'imposaient depuis la condamnation du Maître en 1329 (cf. DS, t. 4, col. 96-97). C'est avec grande vénération qu'il parle d'Eckhart, dont il pouvait avoir entendu les sermons et étudié les écrits à Strasbourg et durant ses séjours à Cologne, comme d'un maître aimé qui « parlait du point de vue de l'éternité » mais que l'on a interprété « du point de vue du temps (*noch der zit*) » et donc mal compris (V 15, 69,26-28 ; 15, I, 297).

Dans un sermon qui traite de la noblesse de l'âme et du fond de l'âme, Tauler se situe consciemment dans une tradition dominicaine marquée par le néoplatonisme : « De cette noblesse intérieure, qui se tient cachée dans le fond (*adelder in dem grunde lit verborgen*), de nombreux maîtres ont parlé, anciens et récents : l'évêque Albert (le Grand), Maître Dietrich (de Freiberg), maître Eckhart » (V 64, 347,9-11 ; 53, II, 354). Même si Thomas d'Aquin, maître obligé dans l'Ordre, ne se situe pas dans cette lignée, Tauler le cite souvent, sans toutefois être en plein accord avec lui (cf. V 60, 300,14-27 ; 29, II, 68-69 : doctrine de l'image).

Avec prédilection et toujours comme autorités, dignes de confiance et hommes expérimentés, il cite aussi fréquemment Augustin, puis le Pseudo-Denys, Grégoire le Grand, Bernard de Clairvaux, plus rarement Ambroise, Origène, Jérôme, Bède le Vénérable, Hilaire de Poitiers, Anselme de Cantorbéry, Hugues et Richard de Saint-Victor. L'*Epistola ad fratres de Monte Dei* de Guillaume de Saint-Thierry est, comme on le faisait alors, mise sous le nom de Bernard. Parmi les maîtres païens, il fait appel à Aristote, Platon, Proclus et Boèce. Il se réfère aux révélations de « la noble créature sainte Hildegarde » (V 69, 379,15 ; 68, III, 142), principalement pour la représentation picturale de la Crainte de Dieu dans le *Scivias*. Parmi les autorités citées de manière anonyme, on peut compter avec une quasi certitude Berthold de Moosburg. Tauler a tenu en haute estime son confrère et contemporain Henri Suso (DS, t. 7, col. 234-57) ; il possédait un exemplaire de l'*Horologium sapientiae* (cf. Henri de Nördlingen, Lettre 35, Strauch, p. 228,83). On a de bonnes raisons de penser qu'il connaissait aussi *Das fliessende Licht der Gottheit* de Mechtilde de Magdebourg (DS, t. 10, col. 877-85), ouvrage qui a eu sur sa doctrine une certaine influence. Enfin il faut mentionner les *Collationes* de Jean Cassien et les *Apophtegmes*, dont il ne s'est pas servi pour la solution de problèmes théologiques, mais pas davantage seulement pour y trouver des *exempla*.

Si Tauler doit beaucoup à la tradition de son Ordre et à la formation qu'il y reçut dans une orientation aristotélico-thomiste et plus encore néoplatonicienne, son œuvre oratoire apporte cependant une contribution tout à fait originale et personnelle à la spiritualité dominicaine du 14e siècle. A Eckhart surtout – mais peut-être aussi à Jean de Sterngassen, très influencé par Eckhart –, il emprunta des thèmes, des concepts, des positions théologiques : par exemple les concepts Dieu/Déité et justice, les thèmes de la naissance de Dieu dans l'âme, de l'abîme de Dieu et de l'homme, de l'image de Dieu. Mais tous ces emprunts, il les a transformés et exprimés d'une manière très personnelle, en s'appuyant surtout sur sa propre expérience. Sa conception d'une théologie négative, sa doctrine de la naissance divine, sa spéculation sur l'âme et sa présentation de l'itinéraire spirituel jusqu'à l'union (*unio*) de l'homme avec Dieu prennent un caractère tout à fait original, souvent surprenant et incomparable, qui s'accorde à sa propre personnalité mais aussi à son activité de directeur spirituel et de prédicateur auprès des dominicaines, des béguines et des Amis de Dieu.

2° L'itinéraire spirituel. – Prédicateur, directeur spirituel et « maître de vie », Tauler ne présente jamais une doctrine systématisée. Son souci d'une vérité vivante le conduit à reprendre sans cesse quelques thèmes privilégiés qui, selon son idée, constituent le noyau d'un enseignement spirituel pour une vie chrétienne authentique. L'assise fondamentale est la conviction, dont il a trouvé l'inspiration avant tout chez Augustin et Bernard, que l'homme n'a pas sur la

terre sa véritable patrie mais qu'il est en exil et en pèlerinage ; en un mot, il ne peut trouver sa pleine satisfaction que dans son effort pour être avec Dieu, dans l'union avec lui.

1) *La connaissance de soi-même* (DS, t. 2, col. 1511-43), sous une forme spécifique, est dans la doctrine de Tauler la base et déjà le commencement du chemin vers le salut. Cette notion, chez lui comme chez Eckhart, ne relève pas d'une ontologie ni d'une théorie de l'analogie ; elle est plutôt un point de départ ascétique qui rend possible le cheminement vers l'union mystique avec Dieu. La recherche de soi-même commence par un examen des aspects extérieurs et apparents :

« Considère-toi toi-même (*Besich dich selber*) en toute ta conduite, tes amours (*minne*) et intentions, tes paroles et actions, tes vêtements et parures, tes amis et parents, ton bien et honneur, tes goûts et satisfactions, ta tenue et tes mœurs ; tout ce qui dans ta manière de vivre fait obstacle à ce que Dieu vive et agisse en toi et dont il n'est pas le vrai principe, en vérité, mon enfant, tu dois l'arracher (*abstrichen*) entièrement si tu veux devenir un homme intérieur et noble – *solt du ein inwendig edel mensche werden* » (V 38, 150,27-32 ; 38, II, 178).

Un tel examen conduit indiscutablement à reconnaître ses mauvaises inclinations, ses imperfections et péchés, à se condamner et mépriser soi-même, « à la confession de ton propre néant – *zu eime bekentnisse dines nichtes* » (V 65, 356,1 ; 59, III, 48). Cela ne doit point pourtant conduire au découragement, mais bien à l'humilité vraie et à l'abandon. Par là l'homme reconnaît et pâtit son néant ontologique et éthique et parvient à l'état de réceptivité dans lequel Dieu peut agir en lui : « Là où Dieu doit et veut agir selon son mode propre, il n'a besoin de rien d'autre que le néant – *do enbedarf er nút zuo wan nútes* » (V 46, 205,5-6 ; 54, II, 374). L'humilité et l'abandon qui résultent d'une vaie connaissance de soi constituent, selon Tauler, la condition indispensable de la présence de Dieu dans l'homme, de la connaissance et de l'expérience de Dieu.

2) *La conversion.* – Les termes *kêr* (détournement et retournement, conversion) et *inkêr* (« introversion » ; cf. DS, t. 7, col. 1909-10) – hérités de la tradition du platonisme chrétien, spécialement celle du Pseudo-Denys transmise surtout par Jean Scot Érigène – sont chez Tauler en étroite connexion. Le processus de la connaissance de soi débouche de lui-même dans ce « revirement » et « retournement » grâce auxquels l'homme se confie totalement à Dieu et s'abandonne à son assistance et à sa prévenance : « Et accomplis cela dans un total et vrai retournement (*Und das tuo mit einem gantzen woren kere*), joyeusement, car Dieu aime celui qui se donne avec joie » (V 60h, 325,21-22 ; 35, II, 43 ; cf. 2 *Cor.* 9,7). Avec le « détournement » de tout ce qui est mauvais ou de moindre valeur (moralement et ontologiquement) commence le « retournement » et la conversion, c'est-à-dire le mouvement qui ramène le créé à son lieu originel et véritable. Malgré cette description en termes spatiaux, ce lieu se situe dans le domaine proprement indescriptible de Dieu :

« De telles pensées se réalisent au-delà de tout le terrestre (*obe dem ertriche*), et même au-delà de toute matière, car cela se fait par une puissance divine ; et cette conversion (*diser ker*) s'accomplit au-delà de toute puissance de connaître et de sentir, de façon merveilleuse et impensable. Cependant, si cette conversion se fait au-delà de tout le reste, tout le reste y contribue et la favorise : tout bon vouloir, pensée et désir, parole et action, de même que toute souffrance et adversité » (V 28, 117,20-26 ; 28, II, 63).

Dans cette description, Tauler recourt à un fonds à la fois chrétien et platonisant : ce chemin conduit de la conversion du pécheur exigée par l'Écriture à un effort imposé aussi par le processus de la création (*emanatio*) pour réaliser le reflux (*remanatio*) de l'homme vers son Créateur ; il débouche et s'achève dans le recouvrement de l'unité originelle avec le Créateur et, d'une certaine façon (cf. *infra*), dans l'union (*unio*) avec Dieu.

3) *Le schéma des trois étapes* relève aussi d'un fonds platonisant, mais plus élaboré dans la tradition chrétienne (cf. DS, art. *Commençants* ; *Progrès et progressants* ; *Perfection et parfaits*). Tauler distingue lui aussi les commençants (*anhebende*), les progressants (*zuonemende*), les parfaits (*volkommen*) qui sont parvenus au but (V 11, 51,11-14 ; I, 258). Ces trois étapes ne sont pas à comprendre d'un point de vue chronologique, car chacune peut revenir plusieurs fois au cours de la vie ; chacune correspond plutôt à une manière différente de mener la vie spirituelle. Les commençants sont invités à une ascèse mortifiante : jeûnes, veilles, prières vocales, etc. ; c'est une phase de purification. Les progressants s'exercent à une méditation par images et réflexions. Les parfaits font l'expérience, même si c'est rarement et par brefs moments, de devenir-un, et même d'être-un avec Dieu, au-delà de toutes les capacités humaines.

A ces trois étapes de l'ascension mystique, Tauler applique sa théorie (inspirée de Plotin) des trois sortes d'hommes – souvent d'ailleurs ramenées à deux : l'homme extérieur et l'homme intérieur. L'homme extérieur se situe dans le domaine naturel et animal du créé. L'homme intérieur exerce les facultés supérieures de mémoire, intelligence et volonté. Enfin, en un point innommé de son essence et en soi totalement inconcevable, se situe « ensuite l'homme supérieur, l'homme déiforme, devenu image de Dieu – *denne sin oberster mensche, sin gotformiger, gotgebildeter mensche* » (V 65, 357,18-19 ; 59, III, 51). Selon la terminologie de Tauler, cet homme peut être saisi cependant dans ce qu'il y a de plus intime ou de plus élevé en lui : le *grund* et le *demuet* (cf. *infra*). C'est l'homme tout à fait intériorisé (*der innewendigste*), où se tient la véritable image de Dieu (V 66, 363,8-9 ; 62, III, 82), « l'homme élevé, noble, déiforme, tout intérieur, caché – *der hoch edel gotformiger aller innerlicheste verborgen mensche* » (V 68, 373,11-12 ; 67, III, 130-31).

4) *Jubilation, nuit, dépassement.* – Une autre triple division de l'itinéraire mystique apparaît souvent dans les sermons de Tauler. Elle lui permet de comprendre les trois phases de purification, illumination et perfection dans une perspective autre que celle d'un progrès. Ici se situe au commencement de la vie spirituelle le *jubilus* ou la *jubilacio* (cf. DS, t. 8, col. 1475-76), qui caractérise l'entrée dans la pratique intérieure des vertus. La jubilation est le fruit de la considération des témoignages de l'amour de Dieu à l'égard de l'homme, manifestés dans la création :

« On arrive au premier degré, la jubilation (*jubilieren*) par la considération attentive des signes d'amour délicieux (*wunneklicher minnezeichen*) que Dieu nous montre dans les merveilles du ciel et de la terre : comment de manière étonnante tout fleurit et verdoie, est plein de Dieu, et comment l'incon-

cevable libéralité (*miltikeit*) de Dieu a multiplié ses riches dons sur toute créature, et comment il a cherché l'homme, l'a porté et doté, comment il l'a invité et instruit, comment il l'a protégé et attendu, et comment par amour pour lui il est devenu homme, a souffert et a offert pour nous sa vie, son âme et lui-même, et jusqu'à quelle inexprimable intimité avec lui (*ze weler unsprechlicher nehin*) il l'a invité, et comment la très sainte Trinité l'a éternellement protégé et attendu, afin qu'il jouisse d'elle éternellement » (V 39, 160,7-18 ; 40, II, p. 209).

La joie croissante qui émane de la considération de la création et de la volonté salvifique de Dieu pénètre le corps et l'âme à tel point que celle-ci ne peut se tenir en silence, mais doit éclater en jubilation. Cependant l'homme ne doit pas rester à ce niveau, mais s'avancer plus avant dans le domaine de Dieu – Tauler s'appuie ici sur le Pseudo-Denys – pour devenir « un homme transfiguré et déiforme » ; alors la jubilation elle-même « lui apparaît comme chose grossière (*ein grob ding*) » (V 41, 171,31 ; 41, II, 217 ; cf. DS, t. 8, col. 1475-76) ; il la juge comme chose dépassée, sans consistance, un simple leurre. Pourtant, ce qu'elle lui a fait désirer, il ne le possède pas encore : « il est ainsi entre deux extrêmes, dans une grande peine et tourment – *enzwischen zwein enden und ist in grossem we und getrenge* » (V 41, 171,34 ; *ibid.*).

Alors commence « le travail de la nuit – *die arbeit der nacht* » (V 63, 345,12 ; 42, II, 233) : tout le créé dans sa contingence est devenu insipide ; les traces de la présence de Dieu se sont effacées. C'est un temps de désolation où l'homme se perçoit « comme s'il pendait entre deux murs, avec une épée derrière lui et devant lui une lance acérée » (V 39, 161,20-22 ; 40, II, 211). Cette ténèbre intérieure, qui annonce la « nuit obscure » de Jean de la Croix, prend chez Tauler une grande importance. Il ne se lasse pas de décrire cette étape du chemin du salut et proscrit nettement toute tentation d'y échapper. Il faut soutenir et pâtir cette étape douloureuse ; autrement la naissance de Dieu dans l'homme ne peut pas se produire, ce qui constitue la rupture, la percée ou le « saut » pour entrer dans la troisième et dernière étape.

Celle-ci se caractérise en effet par « un dépassement jusqu'à l'être déiforme, dans l'unité de l'esprit créé avec l'Esprit existant par lui-même de Dieu – *ein übervart in ein gotformig wesen in einikeit des geschaffenen geistes in den istigen geist Gotz* » (V 39, 160,3 ; *ibid.*, p. 209).

5) *Le but et le terme* de l'itinéraire mystique (qui est toujours décrit comme une expérience vécue), même s'il ne peut être atteint une fois pour toutes en cette vie, est une connaissance de Dieu qui investit tout l'homme, et l'unité ou l'union avec Dieu. La théorie des trois étapes, les moments de jubilation, le tourment et la ténèbre intérieure (appelés aussi « pauvreté d'esprit »), de même que le dépassement (*übervart*) définitif, débouchent dans une expérience d'*unité avec Dieu.* Cette expérience est décrite dans les sermons de Tauler avec des formules différentes.

En accord avec saint Paul, Augustin et Bernard de Clairvaux, Tauler parle d'une mutation (*wandelunge* : V 60f, 316,15 ; 31, II, 101), d'une transformation (*überformunge* : V 60f, 316,18 ; *ibid.* ; V 61, 332,11 ; 44, II, 256 ; V 66, 363,14 ; 62, III, 83 : « Dieu attire (l'homme) dans l'increé par la transformation »).

Pour la description de cette unité, réelle ou en devenir, avec Dieu, Tauler se sert de diverses images empruntées à divers modèles. A la tradition dionysienne il emprunte l'image de la goutte d'eau mêlée au vin :

« (L'esprit humain) ne fait ainsi plus qu'un avec la douceur de la divinité, si bien que son être est tout pénétré de l'Être divin, qu'il se perd en lui tout à fait comme une goutte d'eau dans un grand fût de vin (*rechte alse ein troppfe wassers in eime grossen vasse wines*). L'esprit entre en Dieu dans une divine unité, si bien qu'il perd toute différence ; et tout ce qui l'a porté jusque-là y perd son nom, l'humilité, l'amour et lui-même. Et il ne reste plus qu'une simple, paisible et intime unité sans aucune distinction » (V 7, 33,22-28 ; 7, I, 223).

L'homme se perd « comme une goutte d'eau dans la mer profonde » (V 54, 251,22). Dès qu'il a l'amour essentiel, il devient dans la présence de Dieu plus fortement un avec lui que l'air avec l'éclat du soleil (V 54, 251,22-24 ; 52, II, 348) ; il devient un avec lui comme un bois brûlant « est devenu un avec le feu – *ist eins mit dem fúre worden* » (V 32, 120,36 ; 32, II, 107).

D'une manière plus pénétrante encore, Tauler parle de l'unification et de l'unité avec Dieu en utilisant l'image de l'abîme (*abgrúnde*), plus précisément celle de deux abîmes, celui de Dieu et celui de l'homme, qui s'appellent l'un l'autre et deviennent un seul abîme. Il s'appuie ici sur *Ps.* 41,8 :

« Ici se vérifie la parole du Prophète dans le Psautier : ' l'abîme appelle l'abîme '. L'abîme créé appelle au-dedans de lui l'abîme increé et les deux deviennent uniquement un (*und werden die zwei abgrúnde ein einig ein*), un pur être divin ; et là l'esprit s'est perdu dans l'Esprit de Dieu, il est plongé dans une mer sans fond » (V 41, 176,6-11 ; 41, II, 255-56).

Le lieu où se fait l'union de l'abîme humain avec le divin est, selon Tauler, le *gemuet* de l'homme. Le *gemuet* est une notion complexe : il désigne dans l'homme cette capacité qui, suscitant l'intelligence et la volonté, se réfléchit sur elle-même, se reconnaît et se détermine en un sens inconcevable ; le *gemuet* a pourtant un rapport particulier avec le *grunt,* le fond de l'âme.

NOTE SUR GEMUETE. – Le terme *gemuete* correspond en grande partie au latin *mens.* Tauler traduit en effet par ce terme les textes de la Vulgate où apparaît *mens,* en particulier *Éph.* 4,23 : « Renovamini spiritu *mentis* vestrae » = « Vous devez vous renouveler dans l'esprit de votre *gemuet* – *in dem geiste uwers gemuetes* » (V 56, 261,30 ; 70, III, 159). Dans le commentaire qui suit, Tauler note que « l'esprit » (*geist*) a plusieurs noms : *âme* (*sele*) en tant qu'il vivifie les membres du corps ; mais l'âme s'appelle aussi « esprit » (*geist*) : en ce sens il a « une éternelle inclination et regard vers le *grunt* de son origine (*ein ewig wider neigen und wider kaphen in der grunt irs ursprunges*)... Cette inclination ne s'éteint jamais, même chez les damnés » (ce qui correspond à la *syndèrèsis* des scolastiques et des mystiques ; cf. DS, t. 14, col. 1407-12) ; elle s'appelle encore *gemuete* : « une chose délicieuse : en lui toutes les facultés sont rassemblées, mais il est au-dessus d'elles ; ...et lorsqu'il est bien orienté tout est bien, mais s'il se détourne de Dieu, tout est aussi déréglé, qu'on le sache ou non ». Enfin, l'âme s'appelle aussi *mens* (et non *mensche,* malgré l'éd. Vetter) : « C'est là le fond (*grunt*) dans lequel se tient cachée la vraie

UNIVERSITÉ St.-ESPRIT - Kaslik Bibliothèque المكتبة

image de la Sainte Trinité. Et ce fond est si noble qu'on ne peut lui donner aucun nom propre ; parfois on le nomme le *fond*, parfois aussi la *cime* (*dolten*) de l'âme » (V 56, 261,30-262,19 ; *ibid.* 159-60).

Cf. D.M. Schlütter, *Philosophische Grundlagen der Lehren J.T.s*, dans *J. Tauler. Ein deutscher Mystiker*, p. 133, n. 114 : « *gemuete* ist eine Verdeutschung von *mens* ». – Cl. Champollion, *La place des termes « gemuete » et « grunt » dans le vocabulaire de T.*, dans *La mystique rhénane*, p. 197-92, qui note que *gemuete* est employé 132 fois, *grunt* 427 fois dans l'éd. Vetter. – I. Weilner, *J. Taulers Bekehrungsweg*, p. 124-65, qui note l'ambiguïté du terme.

Aucun terme français ne correspond exactement à *gemuete* (pas plus qu'à *mens*). La trad. Hugueny-Théry-Corin utilise *vouloir foncier* (on penserait aussi à la *volonté voulante* de M. Blondel). L. Cognet (*Introd. aux mystiques rhéno-flamands*, p. 126-30) traduit par *instinct profond*. On pourrait proposer *sens intime*, en gardant au mot *sens* sa double connotation de connaissance et de sentiment, et en sachant qu'*intime* ne s'oppose pas à *élevé*. En effet, *gemuete* dit à la fois ce qu'il y a de plus profond et de plus haut dans l'homme, comme le *cor* biblique et la *mens* augustinienne. Cf. DS, art. *Ame*, t. 1, col. 433-69, spéc. 452-53, 459-60 (Pseudo-Tauler) ; *Cor et cordis affectus*, t. 2, col. 2288-300 ; *Noûs et mens*, t. 11, col. 464-69.

C'est là, dans le *gemuete* et le *grunt*, que l'image de Dieu se tient cachée, là que Dieu appelle l'homme inlassablement, là que l'homme, pour ainsi dire, se dépasse en Dieu :

« Car lorsque Dieu trouve l'homme maintenant retourné vers lui dans la pureté et la nudité (*in der luterkeit und in der blosheit*), alors l'abîme de Dieu s'incline et s'enfonce dans le fond pur et converti vers lui et il transforme (*überformet*) le fond créé et le tire vers l'incréé par cette transformation, au point que l'esprit (de l'homme) devient un avec lui » (V 66, 363,11-15 ; 62, III, 82-83).

En accord avec son maître préféré Augustin, et en s'appuyant sur *Ps.* 30,21 (*Abscondes eos in abscondito faciei tue*), Tauler identifie le *gemuete* caché à l'esprit créé qui, purifié au point qu'il est redevenu tel qu'il est sorti de Dieu, se trouve ramené par Dieu à l'état incréé : « Dans l'état caché (*In der verborgenheit*) l'esprit créé est ramené de nouveau à son état incréé (*wider getragen in sin ungeschaffenheit*), où il est éternellement avant qu'il ne soit créé, et il se reconnaît Dieu en Dieu (*und bekennt sich Got in Gotte*), quoiqu'en lui-même créature et créé » (V 65, 358,10-13 ; 59, III, 53).

La dernière incise caractérise l'effort sérieux de Tauler pour, même dans l'*unio mystica*, ne jamais confondre ou identifier l'homme avec Dieu. Là où Maître Eckhart fonde ontologiquement la différence entre l'homme et Dieu dans une entière proximité en disant que l'homme doit *devenir* ce que Dieu *est* (différence selon l'essence), Tauler emploie la formule : « non par nature, mais plutôt par grâce » (*nút von naturen, mer von gnaden*). S'appuyant sur *Jean* 8,12, il affirme cependant que l'union n'est pas simple communion mais unité. Il cite les paroles de Jésus au Cénacle dans sa prière au Père :

« ' Qu'ils soient un en nous comme nous sommes un, moi en toi et toi en moi ', non unis mais tout à fait un (*nút vereiniget sunder zuomole eins*), ' qu'ils soient ainsi un avec nous ', cependant *non par nature, mais plutôt par grâce* d'une manière insaisissable » (V 10, 47, 19-21 ; 10, I, 248). Dans cet abîme d'unité, « tout est un dieu pur, unique, simple, un seul abîme inexprimable, un seul être, un seul esprit ; par grâce Dieu donne à l'esprit d'être ce qu'il est par nature, et il a uni avec l'esprit (de l'homme) l'Essence sans nom, sans forme, sans mode » (V 26, 109,22-25 ; 26, II, 47).

Tauler n'hésite pas à ramener sa doctrine de l'union mystique à la théologie johannique de la *deificatio* :

« Alors l'homme est à ce point divinisé (*vergottet*) que tout ce qu'il est et tout ce qu'il fait, cela Dieu l'est et le fait en lui ; et il est tellement élevé au-dessus de son mode d'être naturel qu'il devient tout à fait par grâce ce que Dieu est essentiellement par nature » (V 39, 162,8-11 ; 40, II, 212). Dans la communion avec Dieu, l'âme devient « déiforme, déifiée, divine (*gotvar, gotlich, gottig*) ; elle devient par grâce tout ce que Dieu est par nature » (V 37, 146,21-22 ; 37, II, 170-71). Si elle se voyait elle-même, elle pourrait se prendre pour Dieu ; cependant, elle subit en elle l'agir de Dieu, sans aucun retour à soi.

6) *La mystique d'abaissement.* – Sans doute, dans de nombreux sermons, Tauler présente l'itinéraire mystique comme un mouvement ascendant, une remontée vers l'origine divine, une élévation, un bondissement, un élan, une tension et une extension du *gemuete* vers le haut ; cependant le mouvement descendant, et même une *mystique de l'abaissement* prend chez lui une valeur encore plus importante. La plupart des thèmes taulériens relèvent du domaine de l'abaissement : la doctrine de l'humilité, de la connaissance de soi, tout comme la représentation, fortement liée à la symbolique des eaux, de l'abîme humain et divin. En outre, l'état d'angoisse, de nuit et de combat qui suit la période initiale de jubilation, est pour lui un temps de souffrance, caractérisé par un processus qui consiste à se vider de soi-même, se renoncer, se déverser, se délivrer. L'exigence implacable de l'*entrée dans le fond* est de s'abaisser, se faire petit, s'humilier, s'anéantir. Par là, dans un sens positif, se réalise une disposition d'ouverture et de réceptivité à Dieu, qui force Dieu, pour ainsi dire – l'*horror vacui* médiévale est ici sous-jacente –, à remplir de lui-même le vide du fond de l'âme.

Pour expliquer sa mystique de l'abaissement, Tauler recourt une fois explicitement à la métaphore bernardienne de « la vallée de l'humilité » (V 40, 164,20 ; 43, II, 238). En effet, « la Hauteur de Dieu regarde particulièrement et surtout vers la vallée de l'humilité – ... *in das tal der demuetkeit* » (V 53, 245,17-18 ; 65, III, 118). Ainsi, affirme Tauler, le Saint Esprit remplit toutes les profondeurs vides : « il remplit et fait déborder tous les fonds, tous les cœurs et toutes les âmes où il trouve un espace ; il les remplit de toute sa richesse, sa grâce, son amour, et ses dons indicibles. Et il remplit toutes les vallées et profondeurs qui sont tournées vers lui » (V 60e, 305,2-5 ; 25, II, 26).

7) *La voie spécifiquement chrétienne.* – Les différentes formes d'itinéraire spirituel qui viennent d'être décrites relèvent surtout d'une pensée chrétienne marquée par le néoplatonisme. La question se pose alors d'un itinéraire spécifiquement chrétien et biblique. Assurément, Tauler connaît une voie de salut fondée sur la théologie et la christologie.

Mais il semble s'être heurté souvent à une pratique chrétienne mal comprise, à une piété trop extérieure. La tendance à se justifier soi-même dans l'accomplissement, fût-il difficile, de préceptes et de règles, à s'aliéner dans une simple adhésion aux vérités de foi et dans l'observance des commandements, et maintes pratiques tout extérieures de piété – précisément celles qu'il rencontrait fréquemment dans les communautés religieuses – le rendent sceptique et critique, comme on peut le constater dans plusieurs sermons. Ses « sorties » occasionnelles contre la course aux pèlerinages,

contre la satisfaction trouvée dans la récitation de prières vocales toutes faites, contre certaines formes de dévotion et même contre la réception des sacrements sans les dispositions requises, ne doivent pas cependant conduire à voir en lui un adversaire des pratiques instituées par l'Église ou d'une spiritualité qui reconnaît la nécessité de l'ascèse et d'une prière où le corps lui-même a sa part.

En parallèle avec les itinéraires tripartites des commençants, progressants et parfaits, de la jubilation, du tourment (*getrenge*) et de l'*übervart*, l'itinéraire spécifiquement chrétien décrit dans les sermons s'accomplit aussi en trois étapes.

La première consiste dans le contrôle de notre comportement envers le prochain. La colère et la dureté doivent faire place à la bienveillance et à la douceur :

« Nous devons nous comporter avec vigilance à l'égard de notre prochain. Nous ne devons pas être batailleurs (*krieglich*), ne pas l'irriter ni troubler. L'homme doit apprendre avant toutes choses à ne pas aborder les autres avec dureté ou amertume (*mit einer hertheit oder bitterkeit*), mais aimablement en esprit de douceur. Que chacun veille donc sur soi-même, qu'il ne trouble ni n'exaspère son prochain. Plusieurs viennent avec les paroles et les gestes les plus effrayants qu'ils peuvent trouver, acerbes, coléreux et amers pour la moindre chose » (V 47, 209,1-8 ; 61, III, 67).

La seconde étape est l'imitation du Seigneur Jésus Christ. C'est lui, même « le Jésus historique », qui doit être le modèle selon lequel nous devons nous diriger. Un tel projet doit s'accomplir dans la prière pour obtenir de Dieu la force de le réaliser, car l'homme ne peut par ses propres forces imiter le Christ : « On doit recourir avec insistance (*dringlich*) à sa bonté sans limites, car par toi-même tu n'es, n'as et ne peux rien – *von dir selber nút enbist noch enhast noch envermacht* » (V 47, 209,30-32 ; *ibid.*, 68). L'homme doit suivre les pas du Christ et s'engager aussi dans sa passion et sa croix ; il doit même s'identifier à lui, car le modèle du Christ ne peut jamais être dépassé (V 15, 71,6-11 ; 15, I, 300).

La méditation et l'imitation du Christ ne doivent jamais cependant servir à une satisfaction et une jouissance personnelles : ce serait s'enfermer dans l'égoïsme. Selon Tauler, cette attitude n'a rien à faire avec l'amour de Dieu ; elle vise bien plutôt le plaisir et le bien-être propres. Une piété qui se complaît dans les représentations imagées risque de compromettre l'accès à l'intériorité :

« On trouve plus d'un homme qui médite volontiers de manière imaginative et y trouve un grand plaisir ; l'accès à l'intériorité lui est fermée (*ir inwendikeit vor beslossen ist*) : tout à fait comme une montagne de fer dans laquelle ne pénètre aucun chemin » (V 54, 248,24-27 ; 52, II, 343). La satisfaction dans la méditation fait souvent obstacle au regard dans le fond de l'âme : « Ils n'ont jamais fait de percée dans la très haute vie de notre Seigneur Jésus Christ, et ils n'ont jamais brisé leur propre nature par la pratique des vertus et ne sont jamais entrés dans le chemin du véritable amour » (V 54, 250,19-22 ; *ibid.*, 346).

Pour atteindre la véritable connaissance, il faut voir dans le Christ souffrant l'anéantissement même de Dieu (la *kenosis* paulinienne), et donc l'agir et l'être de Dieu :

« Mon enfant, je veux t'instruire : tu dois considérer ton Dieu non pas comme un pur homme, mais comme le Dieu très grand, puissant, éternel (*aller grosten gewaltigen ewigen Got*), qui d'un seul mot a fait le domaine des cieux et celui de la terre et peut les réduire à néant ; comme celui qui est au-dessus de l'être et de la connaissance, et qui a voulu s'anéantir (*ze núte werden*) pour ses pauvres créatures » (V 45, 199,8-12 ; 51, II, 335-36).

L'imitation du Christ à ce haut degré indique finalement le niveau où, après la rupture, vient la transformation de l'esprit créé de l'homme en l'Esprit incréé de Dieu (V 53, 244,11-14 ; 65, III, 117). Telle est la troisième étape.

8) A côté de ces divers cheminements orientés fondamentalement vers la même direction, le retour à Dieu et l'union avec lui, Tauler admet aussi une *diversité des vocations* : « Chacun doit avoir son mode de vie, et selon qu'il est appelé doit correspondre à cet appel – *als es geruefet ist, so muos eins komen* » (V 56, 265,25-26 ; 70, III, 166). L'appel de Dieu atteint l'homme de diverses manières, même dans les circonstances de la vie quotidienne (V 53, 241,5-14 ; 65, III, 112). Cet appel est adapté à l'individualité de chacun, et même à son état physique ou psychique : « Comme différents sont les hommes, ainsi sont différents leurs chemins vers Dieu ; ce qui est vie pour l'un serait mort pour l'autre, et selon que les gens sont de telle complexion et nature (*als der lúte compleccien sint und naturen*), ainsi les atteint sa grâce » (V 81, 433,30-31 ; 73, III, 199).

Tauler met aussi les divers âges de la vie en rapport avec les étapes de l'itinéraire spirituel. Même si les niveaux du chemin mystique ne sont pas compris selon une suite chronologique, ils permettent cependant de dessiner de nouveaux traits anthropologiques. Selon Tauler, il se produit entre la 40e et la 50e année un tournant qui favorise la réalisation de l'union à Dieu. En particulier, la paix qui accompagne cette union ne peut se réaliser vraiment qu'à un âge avancé :

« Que l'homme fasse ce qu'il veut, qu'il entreprenne ce qu'il veut, il ne parvient jamais à la vraie paix, il ne devient jamais un homme véritablement céleste, avant qu'il n'ait atteint sa quarantième année. Les soucis sont si nombreux pour l'homme, et la nature le tire de-ci de-là – et il arrive maintes fois que la nature le commande alors qu'on croit que c'est Dieu –, qu'il ne peut accéder à une paix véritable et parfaite, ni devenir tout à fait céleste avant cet âge » (V 19, 79,21-27 ; 19, I, 342). Le facteur temps joue même un rôle déterminant dans l'itinéraire mystique jusqu'à l'âge de 50 ans (V 19, 80,4-14 ; *ibid.*, 342-43).

Pour reconnaître exactement la vocation propre, il convient avant tout, dans un pur regard vers Dieu, de discerner correctement les événements qui se produisent dans la vie intérieure ou extérieure. Dans cette perspective, les diverses professions séculières aussi bien que les états de vie dans l'Église ne prennent qu'une valeur relative. Tauler ne craint pas, en conséquence, de mettre des ouvriers de profession séculière, en raison de leur confiance et de leur amour pour Dieu, au-dessus de ceux qui ont suivi une vocation religieuse (V 53, 243,12-18 ; 65, III, 115-16). Il se sent donc autorisé à critiquer les membres du clergé ou des ordres religieux qui ne vivent pas selon leur vocation. En effet, ce n'est pas la forme de vie qui conduit dans la vérité de la présence divine, mais Dieu lui-même :

« Dieu n'attire pas ses serviteurs vers un même chemin, et dans un même chemin il n'attire pas d'une seule manière ; il

attire plutôt chacun là où lui est, donc dans toute œuvre, chemin ou mode de vie, car Dieu est en toutes choses et en toutes il est bon » (V 77, 413,7-9 ; 72, III, 184).

Comme chez Eckhart, la scène biblique de Marthe et Marie, prototypes de la vie active et de la vie contemplative, reçoit chez Tauler une nouvelle signification : Marthe n'est pas blâmée pour son service, mais pour le souci qu'elle y apportait (V 42, 178,23-24 ; 47, 294). Même celui qui est occupé à son « œuvre intérieure » (*inwendiges werk*) doit la laisser en grande paix pour préparer un bouillon au malade qui en a besoin (V 56, 264,9-15 ; 70, III, 164).

3. Forme et transmission manuscrite des sermons. – 1° FORME ET COMPOSITION. – A l'origine les sermons de Tauler étaient des discours religieux, destinés à exposer et expliquer, à émouvoir et exhorter. Proposant en premier lieu le commentaire d'un verset de l'Écriture, le prédicateur suivait ensuite les canons rhétoriques du développement des idées, avec sans doute des formes d'expression non verbales comme la mimique et le geste.

Les caractéristiques formelles des discours méritent d'être exposées brièvement. La manière d'enseigner de Tauler correspond toujours à son office de prédicateur ; elle ne suit jamais les genres littéraires du traité ou de la question scolastique. On y remarque aussitôt les fréquentes adresses, qui annoncent de nouvelles sections : « chères enfants », « cher enfant », ici ou là « mes très chères sœurs » (*Min vil lieben swesteren*). Ces adresses, empruntées au cadre familial, supposent une structure familiale de la communauté : la prieure est la mère, l'aumônier est le père spirituel, les membres de la communauté sont sœurs, filles, enfants. Ce n'est pas une question d'âge : les formules d'adresse visent des personnes en formation ou déjà instruites, les jeunes novices comme les sœurs de chœur et de service. Ces formules familières suggèrent un public de religieuses ou de béguines, auditrices que Tauler engageait fortement à écouter sa parole. Ce langage le plus souvent paternel n'exclut pas cependant que Tauler se soit adressé également au peuple, comme le contenu des sermons le laisse parfois entendre. Sa doctrine de vie vise en tout cas tous les hommes, puisqu'il prend fréquemment comme exemple « l'homme ».

L'exorde est habituellement court et concis. Le prédicateur choisit chaque fois un verset des péricopes de l'année liturgique ou de la fête célébrée, qu'il traduit en langue allemande, tantôt littéralement, tantôt en le paraphrasant. Sans détours rhétoriques, il passe aussitôt au thème que lui offre le texte biblique ou le mystère de la fête. Si le cours de la pensée entraîne parfois des explications étymologiques ou allégoriques selon le texte cité, ou se meut de façon plus libre, souvent en citant l'un de ses auteurs favoris, la partie principale du sermon (*tractatio*) est toujours traitée sous un aspect anthropologique. Doctrine de vie, exhortation, voie du salut, sans oublier l'itinéraire mystique, tout met en valeur le dynamisme de la pensée : Tauler ne recule ni devant les enseignements les plus élevés, ni devant l'allusion aux banalités quotidiennes. Des techniques du discours comme la typologie, les expressions imagées, les formules sous forme de sentences, les termes drastiques, les interrogations rhétoriques, la prévention des objections, les pointes paradoxales, sont abondamment utilisées.

On chercherait en vain à la fin du sermon un retour en arrière sous forme de résumé (*conclusio*). Arrivé au point culminant de l'exposé thématique, Tauler conclut habituellement par une brève formule, de manière plus ou moins abrupte. Le plus souvent celle-ci : « Puissions-nous tous en arriver là. Que Dieu nous y aide. Amen ».

Quant à la technique d'interprétation de la Bible, il semble que Tauler suppose connus de son public aussi bien le sens littéral que l'explication selon les divers sens de l'Écriture. D'ordinaire, le sens littéral et le sens moral sont brièvement traités ou entièrement omis. Son thème principal est toujours le sens anthropologique ou mystique du texte.

2° TRANSMISSION MANUSCRITE. – Tauler commença vraisemblablement sa carrière de prédicateur peu avant 1330 ; cependant les sermons conservés doivent avoir été mis par écrit plus tard, après le retour du couvent dominicain de Bâle à Strasbourg.

Le *corpus* taulérien reconnu aujourd'hui pour authentique comprend pour le moins 80 sermons. Parmi les mss connus et décrits – aucun ne contient intégralement le corpus – quatre remontent au 14e siècle : trois d'entre eux avec grande vraisemblance et un sûrement datent du vivant même de Tauler. Celui-ci est le ms 124 d'*Engelberg*, daté en finale du 21 sept. 1359 ; il porte des corrections de seconde main, mais il ne reste plus que 198 folios alors qu'il en comportait originellement 215 ; il a été composé à Cologne et peut-être corrigé par Tauler lui-même. Très anciens, quoique non datés, sont aussi les mss *Fribourg/Br.* 41 ; *Vienne* 2744 et 2739.

Les sermons se présentent le plus souvent en groupes ordonnés plus ou moins selon l'année liturgique, en recueils de mss, souvent accompagnés de pièces pseudo-taulériennes (comme plus tard dans les éd. imprimées). Des manuscrits du corpus, comprenant aussi des extraits, de courts textes en forme de proverbes, des citations, se trouvent encore dans de nombreuses bibliothèques de l'Europe occidentale ; voir la liste donnée par G. Hofmann, dans *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker*, p. 439-60. De cette liste, retenons seulement : *Berlin*, Deutsche Staatsbibl. (nombreux mss laissés par Daniel Sudermann et venus des couvents de dominicaines de Saint-Nicolas *in undis* à Strasbourg et de Sainte-Gertrude à Cologne) ; *Bruges* et *Bruxelles* (mss en dialecte néerlandais) ; *Munich* ; *Strasbourg* (trois mss brûlés en 1870 avaient été copiés antérieurement par K. Schmidt), etc.

Des études détaillées sur chaque ms ou groupe de mss, sur les éventuels *scriptoria*, sur le milieu des lectrices et des lecteurs sont attendues dans les prochaines années. On dispose uniquement de recherches précises sur la bibliothèque des frères lais du couvent des Ermites de Saint-Augustin à Rebdorf près d'Eichstätt, sur celle des frères lais de Melk (résultat négatif : aucune réception) et sur la chartreuse de Bâle.

4. Les éditions imprimées et les Pseudo-Tauleriana. – La première éd. (incunable) de Tauler parut en 1498 à Leipzig chez Konrad Kachelofen (Cunrad Kachelouen) sous le titre « Sermon des grossgelarten in gnaden erlauchten doctoris Johannis Thauleri predigerordens... vorwandelt in deutsch ». Le volume contient 84 sermons ; le n. 68 est intitulé : « drey gute lere on thema » : 1) invitation à la confession ; 2) formule de confession ; 3) Dieu est une essence pure ; cf. V 58-60 ; trad. 60-62, III, 257-66. Aux f. CCLXV-CCLXXXII vient la « hystorien des erwirdigen...

Thauleri », puis la marque d'imprimeur). La table placée en tête du volume donne l'*incipit* latin de l'exorde et un sommaire de chaque sermon. Aujourd'hui on retire à Tauler et on attribue à Eckhart les pièces 2 (= Pfeiffer 1 ; Quint 57), 6 (Pf 2 ; Qu 57), 8 (Pf 4 ; Qu 59) et (avec doutes) 9 (Pf 3). La formule du titre « vorwandelt in deutsch » est erronée, car il n'existait alors aucune version latine ; elle peut seulement signifier l'adaptation d'un dialecte à un autre : ici du rhénan (de Cologne ?) au saxon courant.

En 1508 parut à Augsbourg chez Hans Otmar une édition qui reprend le contenu de la précédente, mais en dialecte d'Augsbourg ; la formule finale du titre est ici « von latein in teütsch gewendt », ce qui prête encore plus à malentendu. En tête du livre, une gravure sur bois coloriée représente le Christ ployant sous le poids de la croix. Luther eut en mains un exemplaire de cette éd., qu'il remplit de notes marginales ; c'est sans doute son confrère Johannes Lang qui lui fit connaître Tauler.

En 1521 parut à Bâle chez Adam Petri une éd. en dialecte haut-rhénan, sous l'impulsion de Johann Rynmann qui avait aussi financé l'achèvement de celle d'Augsbourg. Cette édition est la première à mettre en tête l'*Historia vnd das leben des erwürdigen doctors Johannis Tauleri* ; ce récit fictif de la conversion de Tauler, appelé aussi *Meisterbuch*, émanait du cercle des Amis de Dieu autour de Rulman Merswin.

Aux 84 pièces des éd. de Leipzig et d'Augsbourg, celle-ci en ajoutait 40 autres, présentées comme des sermons récemment découverts, mais l'éditeur semble lui-même douter de leur authenticité. Certaines peuvent être attribuées à Maître Eckhart ou à Eckhart le jeune ; deux sermons ont été récemment restitués à Jean de Sterngassen (f. 277ra-278rb ; 292va-293rb ; cf. Senner, p. 18, n. 71). Un autre (f. 230va-231ra), qui peut évoquer Ulrich Horant, correspond au ms *Munich* Staatsbibl. Cgm 477, f. 93r-103v (cf. Mayer, p. 379). Suivent trois courtes instructions, attribuées à Eckhart, ainsi que six autres, pour obtenir la paix intérieure. Chaque sermon est précédé pour la première fois par un bref sommaire. Une réédit. parut à Bâle en 1522, une version en bas-saxon à Halberstadt en 1523.

A Cologne, en 1543, parut l'éd. de Petrus Noviomagus (Pierre de Nimègue, ou Pierre Canisius, qui entrait au même moment dans la Compagnie de Jésus). Comme le note A. de Pelsemaeker (*Canisius éditeur de Tauler*, RAM, t. 36, 1960, p. 102-08), « Canisius a bien pu se faire aider par les Chartreux » de la ville ; ceux-ci préparaient sans doute déjà la version latine que publiera cinq ans plus tard Surius. L'éditeur reprend les 84 sermons de l'éd. de Leipzig (que suit celle de Bâle pour la première partie) et y ajoute 25 nouvelles pièces ; d'où un titre développé : « Des erleuchten J. Tauleri... Goettliche Predig, Leren, Epistolen, Cantilenen, Prophetien ». Il interpole ou abrège les sermons de Tauler selon son propre jugement, mais aussi d'après de vieux mss, spécialement celui de Sainte-Gertrude de Cologne découvert en 1542, sans doute identique aux mss 2744 et 2739 actuellement à Vienne (cf. l'avant-propos, cité dans *Verfasserlexikon*, t. 4, 1953, col. 376).

On retiendra surtout que cette éd. introduisait sous le nom de Tauler *de nombreux écrits inauthentiques*, qui seront désormais liés à son héritage spirituel :

27 *Lettres* ; le discours « sans titre et sans thème » (= V 79, 422-24) et 10 autres pièces : 1) *Göttliche Lehre, wie man...zur Vereinigung mit Gott kommen soll* (39 chapitres) ; 2) 6 chants spirituels ; 3) quelques prophéties ; 4) le *Neunfelsenbuch* (Livre des neuf états de vie) de Rulman Merswin ; 5) *Das klare Spiegel und lieblich Bild, das unser Herr Jesus Christus uns vorgetragen hat* (plus développé dans le *Buch der geistlicher Armut*, publié par Sudermann ; cf. *infra*) ; 6) *Meister Eckharts Wirtschaft*, connu sous le nom de « Légende d'Eckhart », ou « Le banquet d'Eckhart » ; 7) *Ein ander kurz ler* ; 8) une exhortation à la bonne mort ; 9) six préparations à une heureuse mort ; 10) *Ein schön Bereitung zum guten Tod*. – Canisius semble avoir compilé la *Göttliche Lehre* à partir de textes d'Eckhart, Suso, Ruusbroec et d'extraits des sermons de Tauler. Sur cet ensemble d'écrits inauthentiques, voir A. Ampe, *Een kritisch onderzoek van de « Institutiones taulerianae »*, OGE, t. 40, 1966, p. 167-240, qui a réussi à repérer les sources de bon nombre de textes.

A Cologne encore en 1548 paraît la première édition latine chez J. Quentel, par le chartreux Laurent Surius (DS, t. 14, col. 1325-29) qui traduit l'éd. de Canisius. L'édition contient 153 sermons, 30 lettres (2 lettres de Canisius sont partagées, une autre est ajoutée). Aux 10 *Pseudo-Tauleriana* mentionnés ci-dessus, Surius ajoute le traité *De X caecitatibus et XIV amoris radicibus*. Cet ensemble sera connu plus tard sous le titre célèbre *Institutiones* (mais Surius n'applique ce titre qu'aux 39 ch. de la *Göttliche Lehre*), ou *Medulla animae*.

Surius lui-même attribue trois sermons à « Eccardus senior » (Pf 69, Qu 36 ; Pf 42, Qu 40 ; Pf 39, très probablement authentique) ; six autres sermons mis sous le nom de Tauler sont à rendre à Eckhart (Pf 4, Qu 59 ; Pf 2, Qu 58 ; Pf 1, Qu 57 ; Pf 6 = DW 1,1 ; Pf 17 et Pf 3, très probablement authentiques).

La rééd. de 1552 (ou 1553) place au début du volume l'*Apologia pro Taulero* de Louis de Blois (DS, t. 1, col. 1730-38) où l'abbé de Liessies défend Tauler contre le soupçon d'hérésie soulevé par Jean Eck (cf. DS, t. 4, col. 91). L'éd. de Surius, parfois modifiée, fut encore republiée en 1590, 1603, 1615, 1619.

Les *Meditationes* ou *Exercitia de vita et passione Salvatoris* avaient aussi été traduits à part en 1548 par Surius ; le texte traduit est ici le *Wijngaert der sielen* du chanoine augustin Jacob Roecx (cf. DS, t. 13, col. 864-65).

Toutes les éditions postérieures et les traductions en diverses langues dépendent plus ou moins du Tauler de Surius. Ainsi la trad. néerlandaise dans un esprit protestant parue à Amsterdam en 1565 (rééd. en 1588, et en 1593 à Anvers), où les sermons sont ordonnés suivant l'année liturgique. Dans les milieux italiens, l'éd. de Surius fut reprise à Venise en 1556, avec les *Exercitia*. Ceux-ci furent traduits en italien par le florentin Alexandre Strozzi et publiés en 1561, 1572, 1584. Les *Institutiones* furent aussi traduites et publiées à Florence en 1568 et 1590, à Naples en 1618. En France, les *Institutions... avec la Vie et Epistres et quelques excellents sermons...* furent publiées à Rouen en 1614 par les Minimes de l'oratoire Notre-Dame de Vie Saine ; le dominicain L. Chardon publia une « traduction nouvelle » (Paris, 1665). L'éd. latine de Surius fut également éditée à Paris en 1623 « apud Societatem minimam ».

Le disciple de Schwenckfeld Daniel Sudermann (cf. DS, t. 14, col. 1290-92) joua un rôle important dans la diffusion des *Pseudo-Tauleriana* ; il avait acheté bon nombre de mss taulériens provenant des couvents de dominicaines de Saint-Nicolas *in undis* (Strasbourg)

et de Sainte-Gertrude (Cologne). Il n'est pas certain qu'il fut l'éditeur des *Hocherleuchten... I. Tauleri Predigten Auff alle Sonn- und Feyertage*, parus en 1621 à Francfort-sur-Main ; mais c'est lui qui publia pour la première fois le *Buch der geistlicher Armut* la même année à Francfort chez Lucas Jennis, sous le titre : *Doctor J. Taulers Nachfolg des armen Lebens Christi.* La même année encore, sans indication de lieu ni d'imprimeur, parut par ses soins comme attribué à Tauler *Ein Edles Buchlein... Wie der Mensch möge Ernsthafftig Geistlich vnnd Gottschawende werden*, trad. allemande du *De calculo* (cf. DS, t. 8, col. 673-74) de Ruusbroec. Entre 1620 et 1626, Sudermann publia aussi les chants qu'il avait rythmés dans la langue de son temps ; ses mss de base les attribuaient à Tauler, mais un seul pourrait être authentique : « Es kompt ein Schiff geladen » (cf. M.E. Becker, dans *J.T. Ein deutscher Mystiker*, p. 77-92) ; on peut estimer cependant que quelques chants mystiques – ceux qu'avait déjà traduits Surius – proviennent du cercle de Tauler.

Parmi les éditions postérieures, il suffit de signaler celle du carme Charles de Saint-Anastase (Cologne, P. Müchers, 1660). Pour sa rétroversion en allemand, il utilisa l'édition latine de Surius (celle de 1603), mais il semble aussi avoir profité de l'éd. de Francfort en 1621 (peut-être de Sudermann, cf. *supra*) ; titre abrégé : *Des hocherleuchten... J. Thauleri... Lehr- und Geistreiche... Predigten Auff alle Sonn- und Feyr-Tage.* Outre l'*Historia* de la conversion, l'éd. contient uniquement des sermons, qui sont aussi parfois attribués à Eckhart et Suso. L'avant-propos laisse entendre que les sermons de Tauler étaient déjà objet de controverses et qu'une apologie de l'authenticité de sa foi devenait nécessaire. Spener (DS, t. 14, col. 1121-24) reprit en 1681, pour les cercles piétistes, l'édition de Charles de Saint-Anastase. Dans la nouvelle préface il introduit, à la place des témoignages de Louis de Blois et de Robert Bellarmin ceux de Luther, Mélanchton, Arndt (sa *Postilla Johannis Tauleri*, 1621), et d'autres.

Dans les cercles protestants, les sermons et les *Pseudo-Tauleriana* eurent aussi une influence importante, par exemple les extraits sous forme de proverbes d'Ahasverus Fritschi et de Jacob Böhme. Fritschi intitula son livre de prières : *Pietas Tauleriana ; oder Geistreiche, gottselige und erbauliche Tugend-Sprüche und Lebens-Regeln* (Francfort-sur-Main, 1676). Böhme introduisit aussi des extraits taulériens dans son *Iosephus Redivivus* (1631).

4. **Influence.** – La large et abondante diffusion des textes de Tauler, la multiplicité des formes littéraires et des groupements de ces textes, et aussi la vaste littérature de dévotion qui lui est attribuée montrent qu'on doit parler à son sujet d'une tradition vivante, qui se transmettait de manière créative. Le mode de cette influence se discerne déjà durant la vie même de Tauler, au cœur du mouvement des Amis de Dieu et de leurs multiples relations. L'histoire de l'influence des sermons de Tauler est cependant si enchevêtrée qu'on ne peut la saisir autrement que de manière ponctuelle.

La réception de Tauler grâce aux mss de ses œuvres apparaît déjà très active de son vivant dans les couvents des dominicaines et les communautés de béguines ; elle est ensuite liée aux mouvements de réforme à l'intérieur de l'Ordre dans la seconde moitié du 14e et le début du 15e siècle. Les recherches de Hornung l'ont montré pour le scriptorium des dominicaines de Saint-Nicolas *in undis* à Strasbourg. La récente étude de J.G. Mayer sur le fonds taulérien de la bibliothèque des frères lais des chanoines augustins de Rebdorf près d'Eichstätt conduit à des conclusions identiques. De même le travail d'édition et de traduction entrepris par Canisius, Surius et Sudermann doit être situé dans un temps où l'on cherchait un renouvellement intérieur de la vie spirituelle qui aurait un retentissement sur la vie concrète. Il faut souligner aussi l'impact de l'éd. des sermons de 1508 sur la nouvelle orientation de la théologie de Martin Luther entre 1516 et 1522, sur l'activité réformatrice de Thomas Müntzer, Karlstadt, Hans Denk, et surtout sur l'aile gauche des réformateurs et des piétistes, avec Spener et Johann Arndt (cf. DS, t. 12, col. 1748). L'annexion des sermons et des *Pseudo-Tauleriana* par les camps des catholiques aussi bien que des réformateurs fut précisément l'occasion de défendre l'orthodoxie de Tauler. Ses prises de positions sur l'Église institutionnelle, sur les sacrements et la pratique sacramentelle, sa doctrine de la possibilité pour l'homme de devenir un avec Dieu, sa dépréciation des œuvres en regard de la justification de l'homme par Dieu, sa relativisation des états de vie dans la société et dans l'Église, lui attirèrent souvent le soupçon d'hétérodoxie, sinon d'hérésie ; du moins fallait-il prévenir contre de fausses interprétations de sa doctrine.

Intégrer la doctrine de vie de Tauler en un système théologique englobant, c'est l'effort que tentent les *Paradoxa* de Sébastien Franck (1534), la *Theologia Bernhardi et Tauleri* de Michael Neander (1584) et la *Memoria Johannis Tauleri instaurata* de Heupel (Wittenberg, 1688). Dans les cercles pré-piétistes et piétistes des 17e et 18e siècles prédomine une haute estime de la doctrine, bien que déjà Johann Arndt, malgré sa *Postilla Johannis Tauleri*, reproche à Tauler dans ses *Vier Büchern vom Wahren Christentum* (Francfort, 1621) de faire trop de place à l'agir humain. A l'inverse, on l'accuse, mais surtout d'après les *Pseudo-Tauleriana*, de favoriser le quiétisme ; après Jean Gerson, Bossuet fait des réserves dans son *Instruction sur les états d'oraison* (I, 7 et 9 ; 1697). Les écrits de Tauler, y compris les *Pseudo-Tauleriana*, sont à diverses reprises interdits dans divers ordres : ainsi chez les Jésuites dès 1572 et chez les Capucins belges en 1594.

Déjà en 1559 les *Institutiones* avaient été mises à l'index en Espagne ; l'Inquisiteur général étendit l'interdiction à toute l'œuvre en 1612, tant que les passages favorisant le quiétisme des *Alumbrados* ne seraient pas corrigés. Les sermons et les méditations sur la Passion (*Exercitia*) furent aussi mis à l'Index romain « donec corrigantur » par Sixte-Quint (1590), mais la prohibition fut levée par Clément VIII en 1596.

L'influence des sermons de Tauler, spécialement par sa conception de la voie mystique d'union à Dieu, fut considérable dans l'histoire de la spiritualité (les références aux articles du DS mentionnés *infra* en donnent une idée). Mais la distinction entre la réception du Tauler « authentique » et celle des *Pseudo-Tauleriana* reste encore impossible à déterminer. *Quel* Tauler a été lu et cité explicitement ou tacitement – par d'innombrables saints et auteurs spirituels –, et *comment* a-t-il été lu ? Ces questions sur la tradition issue de Tauler et sa réception restent

jusqu'à maintenant un champ de recherches riche mais difficile à exploiter, et cela dans divers domaines (philologie, théologie, doctrine spirituelle, histoire). En tout cas une vue d'ensemble complète sur sa survie et son influence n'est pas encore possible aujourd'hui.

Abondante bibliographie par G. Hofmann, dans *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker.* Gedenkschrift zum 600. Todestag, éd. E. Filthaut, Essen, 1961, p. 460-79. Nous donnons ici un choix d'études fondamentales ou récentes.

1. **Éditions.** – *Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strassburger Handschriften,* hrsg. von Ferdinand Vetter (Deutsche Texte des M.A. 11), Berlin, 1910 ; réimpr. Dublin-Zurich, 1968 (éd. fondamentale, mais non définitive). – *Sermons de J. Tauler et autres écrits mystiques.* I. *Le Codex Vindobonensis 2744* ; II. *Le Codex Vindobonensis 2739,* édités pour la première fois, avec les variantes des éd. de Vetter (1910), de Leipzig (1498), d'Augsburg (1508), introd. et notes par A.-L. Corin (Bibliothèque de la Fac. de Philosophie et Lettres de l'Univ. de Liège, fasc. 33, 42), Liège-Paris, 1924-1929. – *Ausgewählte Predigten J. Taulers,* hrsg. von L. Naumann, 2e éd., Berlin, 1933. – *Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters. Meister Eckhart, J. Tauler, H. Seuse,* Halle/Saale, 1952. – Réimpr. de l'éd. latine de Surius, 1548 : Hildesheim, 1985 ; de l'éd. de Bâle, 1522 : Francfort/Main, 1966.

2. **Traductions :** en all. moderne. – *J. T. Predigten,* avec introd. par W. Lehmann, 2 vol., Iéna, 1913. – *J. T. Predigten,* avec introd. par G. Hofmann, Fribourg/Br., 1961 ; réimpr. Einsiedeln, 1979. – *J. T. : Gotteserfahrung und Weg in die Welt,* éd., introd. et trad. par Louise Gnädinger, Olten et Fribourg/Br., 1983 (choix de textes). – En anglais : *The Sermons and Conferences of J. Tauler,* par W. Elliot, Washington, 1910. – En français : *Sermons de Tauler. Trad. faite sur les plus anciens mss allemands,* par É. Hugueny, G. Théry et A.-L. Corin (Éd. de la Vie Spirituelle), 3 vol., Paris, s d (1927-1935) ; cette trad. classe les sermons suivant l'année liturgique ; elle se base sur Vetter, mais en le corrigeant d'après d'autres mss. – La trad. de E.-P. Noël, *Œuvres complètes de J. T.,* 8 vol., Paris, 1911-1913, est faite d'après la trad. latine de Surius ; 9e vol., 1914, trad. par un chanoine de Strasbourg de l'*Imitation de la vie pauvre de N.S.J.C.* – N. Largier, *Das Buch von der geistigen Armut...,* Zurich-Munich, 1989.

3. **Études d'ensemble.** – D. Helander, *J. T.* als *Prediger,* Lund, 1923. – K. Grunewald, *Studien zu J. T.s Frömmigkeit,* Leipzig-Berlin, 1930 ; réimpr. Hildesheim, 1972. – G.I. Liefting, *De Middelnederlandsche Tauler-handschriften,* Groningen-Batavia, 1936. – M. de Gandillac, *Valeur du temps dans la pédagogie de J.T.* (Conférence Albert le Gr. 1955), Montréal-Paris, 1956. – B. Moeller, *Die Anfechtung bei J.T.,* diss. dactyl., Mayence, 1956. – *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker,* éd. E. Filthaut, cité *supra* (ouvrage qui reste fondamental). – J.A. Bizet, *Mystiques allemands du XIVe s. : Eckhart-Suso-Tauler,* Paris, 1957 ; *J.T. de Strasbourg,* Paris, 1968. – I. Weilner, *J. T.s Bekehrungsweg. Die Erfahrungsgrundlage seiner Mystik,* Ratisbonne, 1961. – Ch. Schrupp, *Das Werden des « gotformigen » Menschen bei T. Studien zum sprachlichen Ausdruck des seelischen Bewegungsvorganges in der Mystik,* diss., Mayence, 1962. – Ch. Pleuser, *Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J.T.,* Berlin, 1967. – L. Cognet, *Introduction aux mystiques rhénoflamands,* Paris, 1968 ; trad. all. *Gottesgeburt in der Seele. Einführung in die Deutsche Mystik,* Fribourg/Br., 1968. – D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei J.T. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens,* Ratisbonne, 1969.

A.M. Haas, *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, J. T. und H. Seuse,* Fribourg/S., 1971. – M. Hansen, *Der Aufbau der mittelalterlichen Predigt unter besonderer Berücksichtigung der Mystiker Eckhart und T.,* diss., Hambourg, 1972. – G. Wrede, *Unio mystica. Probleme der Erfahrung bei J. T.* (Acta Univ. Upsaliensis... 14), Uppsal, 1974. – G. von Siegroth-Nellessen, *Versuch einer exakten Stiluntersuchung für Meister Eckhart, J. T. und H. Seuse,* Munich, 1979. – J.A. Hernández, *Studien zum religiös-ethischen Wortschatz der deutschen Mystik. Die Bezeichnung und der Begriff des Eigentums bei M. Eckhart und J.T.,* Berlin, 1982. – G. Eschbach, *J. Tauler. La naissance de Dieu en toi,* Paris, 1986. – W. Senner, *Johannes von Sterngassen OP und sein Sentenzenkommentar.* I. *Studie* ; II. *Texte,* diss. Univ. de Louvain, Louvain, 1988. – B.U. Rehe, *Der Reifungsweg des inneren Menschen in der Liebe zu Gott. Zum Gespräch bereit : J. T.,* Berne, 1989.

4. **Articles de Revues.** – G. Müller, *Scholastikerzitate bei T.,* dans *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte,* t. 1, 1923, p. 400-18. – H. Hornung, *Der Handschriftensammler D. Sudermann und die Bibliothek des Strassburger Klosters St. Nikolaus in undis,* dans *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins,* t. 107, 1959, p. 338-99. – A. Ampe, *Den Wijngaert der sielen van Jacob Roecx als diets origineel van Tauler's « Exercitia » en zijn verhouding tot Frans Vervoort,* OGE, t. 34, 1960, p. 5-52, 271-306 ; *Een kritisch onderzoek van de « Institutiones taulerianae »,* OGE, t. 40, 1966, p. 167-240 ; *Kanttekeningen bij de « Evangelische Peerle », ibid.,* p. 241-305 (selon Ampe, Gérard Kalckbrenner, prieur de la chartreuse de Cologne, aurait rassemblé les documents exploités par Canisius dans son éd. des « Institutiones » (1543) et qui se trouvent partiellement dans d'autres écrits de la même époque). – A. Walz, *« Grund » und « Gemüt » bei Tauler,* dans *Angelicum,* t. 40, 1963, p. 328-69). – R. Kieckhefer, *The Notion of Passivity in the Sermons of J. Tauler,* RTAM, t. 48, 1981, p. 198-211 ; *The role of Christ in Tauler's spirituality,* dans *Downside Review,* t. 96, 1979, p. 176-91. – L. Sturlese, *Tauler im Kontext. Die philosophischen Voraussetzungen des 'Seelengrundes' in der Lehre des deutschen Neuplatonikers Berthold von Moosburg,* dans *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur,* t. 109, 1987, p. 390-426.

5. Études parues dans des **Mélanges et ouvrages collectifs.** – *La mystique rhénane,* Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961, Paris, 1963. – P. Wyser, *Taulers Terminologie vom Seelengrund,* dans *Altdeutsche und altniederländische Mystik* (Wege der Forschung 23), Darmstadt, 1964, p. 324-52. – St.E. Ozment, *Homo Spiritualis. A comparative study of the anthropology of J. Tauler, J. Gerson and M. Luther (1509-1516) in the context of their theological thought,* Leyde, 1969, p. 13-46. – P. Michel, *« Agamemnon » unter den Gottesfreunden. Editionsprobleme der germanistischen Mediävistik anhand einiger Beispiele bei J. Tauler,* dans *Fimfchustim. Beiträge zur deutschen Sprachwissenschaft und Philologie. Zum 50. Geburtstag von St. Sonderegger,* Bayreuth, 1978, p. 137-84. – A.M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik,* Fribourg/S., 1979, p. 255-95 ; *Geistliches Mittelalter,* Fribourg, 1984, p. 239-47 : Sprache und mystische Erfahrung nach Tauler und Seuse ; *Gottleiden-Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter,* Francfort/Main, 1989, p. 127-52. – A.M. Haas, *« Die Arbeit der Nacht ». Mystiche Leiderfahrung nach J.T.,* dans *Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik,* éd. G. Fuchs, Düsseldorf, 1989, p. 9-40.

L. Gnädinger, *Der Abgrund ruft dem Abgrund. Taulers Predigt Beati oculi* (V 45), dans *Das 'einig ein'. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik,* Fribourg/S., 1980, p. 167-207 ; *Das Altväterzitat im Predigtwerk J. Taulers,* dans *Unterwegs zur Einheit* (Festschrift für H. Stirnimann), Fribourg/S., 1980, p. 253-67 (mention des Pères du désert). – J.G. Mayer, *Tauler in der Bibliothek der Laienbrüder von Rebdorf,* dans *Überlieferungsgeschichtliche Editionen und Studien zur deutschen Literatur des M.A.* (Festschrift K. Ruh), Tübingen, 1989, p. 365-390. – R. Schwarz, *Thomas Müntzer und die Mystik,* dans *Der Theologe Th. Müntzer,* éd. S. Bräuer et H. Junghans, Berlin, 1989, p. 283-301.

Art. *Tauler,* dans EC, DTC, LTK, NCE.

DS, *Doctrine.* – T. 1, col. 85-6, abnégation ; 452-3, Âme : *Sermons,* 459-60, Âme : Ps.-T. ; 561-4, anéantissement ; 1876-78, Ps.-T. *Buch von geist. Armuth* ; – t. 2, 585, charité ; 1939-40, combat spirituel ; 1265-6, communion fréquente ; 1993-4 et 2152-3, contemplation ; – t. 3, col. 473, dépouillement ; 506.510, déréliction ; 753, dévotions ; 905-6, connaissance myst. de Dieu ; 1140-42, divinisation ; – t. 4, col. 872.76.78, Épiphanie ; 1350, « essentiel » ; 1601-2, Eucharistie et expér. myst. ; 2133-4, extase ; 1914-5, exercices spir. et routine ; – t. 5, col. 1664-5, *Fruitio Dei* ; – t. 7, col. 665, homme intér. ; 1173, humilité ; 1328, « Illapsus » ; 1456-7, image de Dieu ; 1909-10, introversion ; 2330, ivresse spir. ; – t. 8, col. 1475-6, jubilation ; – t. 9, 86.93, laïcat ; 1159.60.62, lumière ; – t. 10, col. 1297.1300, miroirs ; 1785, mort mystique ; – t. 11, col. 29, Naissance divine ; 391, Noël ; 467-69, *Noûs-mens* ; 520-1, nuit ; 924-5, orgueil ; – t. 12, col. 64, paix intér. ; 455, patience (*Instit.*) ; 2754-5, *quiesotium* ; – t. 13, col. 253, recueillement ; 414, réparation ; 509-10, mystique rhénane ; – t. 14, col. 846-7, silence ; 911, simplicité ; 1044, sommeil spirituel (*Instit.*).

Auteurs en rapport avec Tauler. – T. 1, col. 282, Albert le Gd, source ; 489-500, Amis de Dieu ; 1205, Dom Baker, traducteur ; – t. 2, col. 499, L. Chardon, trad. des *Instit.* ; – t. 3, col. 239-41, Denifle ; 360-1, influence Ps.-Denys ; 647, Desqueux ; 1665, Dorothée de Montau ; 1776, Dujardin ; 1844, Du Sault ; – t. 4, col. 91, Eck ; 598, Ellenbog ; 601, Elliot, trad. ; 1157, Espagne 16e s., Osuna, etc. ; 2222, Ezquerra ; – t. 5, col. 282, Feuillants ; 771, Forster ; 1256, Frères du libre esprit ; 1363, capucins et jésuites ; 1382-3, franciscains néerlandais ; 1387-8, franc. allemands ; 1493-4, dominicains allemands ; 1506, domin. néerlandais ; 1525, Freywilliger = Charles de S. Anastase ; 1528, Fritsch. – t. 6, col. 137, Gaspard de Viana, trad. des *Instit.* ; 176, Geiler ; 180, Gelen ; 591, Gonzalès d'Avila ; 802, Gravina ; 1332, Mme Guyon.

T. 7, col. 130, Hecker ; 221, Henri de Louvain ; 230, Henri de Nördlingen ; 234.36.42, H. Suso ; 350-2, Herp ; 528, Hilton ; 895, Hugues Ripelin ; 1088-92, humanité du Christ ; 1922, Irénée d'Eu ; – t. 8, col. 664.94.95, Ruusbroec ; 800, J.-Bapt. de la Conception ; 829-30, Jean-Évang. de Bois-le-Duc ; 978, Jean de S. Samson ; 1359, Joseph de Jésus-Marie ; 1382, Joseph de Paris ; 1418, Éloi Jourdain = de Sainte-Foi, traducteur ; 1655, Kalckbrenner ; 1727, Kierkegaard (cit. dans *Journal*) ; 1742, Koepke ; – t. 9, col. 12, Laberthonnière ; 40, Lacombe ; 235-6, Lanspergius ; 414, Laurent de Paris ; 438, Law ; 460, Le Brun ; 501-2, Jésuites, interdiction ; 549, Leibniz ; 1064, Louis de la Trinité ; 1123, Luc de Malines, *Instit.* ; 1213, Luther ; – t. 10, col. 273, Marc de Lisbonne, trad. des *Exercitia* ; 339, Marg. Ebner ; 348-9, Marg. zum Güldin Ring ; 1252, Minimes traducteurs.

T. 11, col. 21, Nagore, Ps.-T. ; 395, Noël op traducteur ; 425, Norbert de Ste Marie, trad. Ps.-T. ; 518, Nugent ; – t. 12, col. 732-33, Pays-Bas : Canisius, Surius, Kalckbrenner ; 1521, Pierre Canisius ; 1748, Piétisme : Arndt ; 1834, Poiret ; – t. 13, 203, Razzi, trad. ital. ; 500, Rainier ; 678, Rigoleu ; 843, Rocchi ; 865-7, Roecx ; 880-83, Rojas ; 1177, Russie, Alexandre I lecteur de T.

Louise GNÄDINGER.

TAUSCH (GASPARD), jésuite, 1594-1645. – Né en 1594 à Löbau (Lubawa), en Prusse occidentale (actuellement Pologne), Kaspar Tausch est entré dans la Compagnie de Jésus en 1613, dans la province autrichienne. Il fut affecté après 1626 à la province de Bohême, fondée en 1623.

A Vienne et à Prague, Tausch enseigna les humanités. Il fut reçu docteur en théologie en 1629 et prononça ses vœux solennels en 1630. Il participa aux missions des Jésuites dans le comté de Glatz en 1628-1630 en vue de le ramener au catholicisme. Ensuite il enseigna la théologie « moralem et speculativam » et donna des cours d'Écriture sainte à Olmutz au moins pendant quatre ans ; au cours de ces années il est doyen et chancelier de l'université de la ville (Guilhermy écrit qu'il fut aussi chancelier de celle de Prague). Enfin, il fut instructeur du Troisième an à Krumau (Bohême) pendant cinq ans. Il mourut à Prague le 26 juillet 1645 (d'après les sources ; Sommervogel écrit 1646, probablement par erreur).

D'après les historiens jésuites, Tausch possédait un réel talent spirituel et théologique. En accord avec les supérieurs, il travailla, y compris par la plume, à approfondir la vie spirituelle dans sa province et laissa à celle-ci l'exemple d'une vie austère, obéissante et pénitente. Il a laissé trois ouvrages : *Fontes Salvatoris e quibus viae purgativae, illuminativae, unitivae saluberrima fluenta dimanant* (Anvers, 1643 ; Munich, 1659, 440 p. in-12°) ; – *De SS. Matre dolorosa libri tres* (Cologne, 1645, 840 p. in-12° + table) ; – *Sapientia Christi, id est altissima humilitas... in qua quaeritur utrum quis prudenter et pie possit sese judicare omnium quorumcumque peccatorum pessimum* (Prague, s d = 1658, 533 p. in-12° + table ; Munich, 1659).

Tausch s'appuie beaucoup sur la Bible, mais aussi sur les Pères du désert et sur la grande tradition spirituelle jusqu'aux spirituels de son Ordre. Le style et l'organisation des ouvrages se ressentent de l'enseignement de la théologie : Tausch présente ses thèses, les discute et les prouve. C'est dire que la lecture de ses œuvres est un exercice d'ascèse. Mais aux thèses et à leurs corollaires il ajoute des pratiques. Les *Fontes Salvatoris* développent successivement la contrition du pécheur et ses sentiments intérieurs, la manière d'adorer Dieu par le Christ, et enfin l'amour de Dieu et l'amour qu'on lui doit.

Le *De SS. Matre dolorosa* comporte trois livres, sur l'immense souffrance de Marie durant la Passion et son union au Christ ; à partir de cela le chrétien doit prendre une juste conception de ce en quoi consiste la perfection ; le 3e livre offre des pratiques pour honorer la Vierge Marie (congrégation de la Vierge, l'honorer chaque samedi, se confier à elle, la prier comme patronne de la bonne mort et pour les âmes du purgatoire, réciter son petit office et le rosaire, etc.).

La *Sapientia Christi,* d'allure plus didactique, montre pourquoi nous pouvons nous considérer comme les plus grands des pécheurs ; il invoque douze raisons principales et s'appuie sur François d'Assise et Thomas d'Aquin. L'ouvrage s'achève par des considérations sur le mépris de soi-même, la pénitence, la victoire sur les tentations et l'amour envers Dieu et le prochain.

Sommervogel, t. 7, col. 1894-95. – Les catalogues de la province S.J. d'Autriche (1614-1626). – J. Schmidl, *Historia Soc. Jesu provinciae Bohemiae,* Pars III, Prague, 1754, p. 905, 931, 959, 1141 ; Pars IV/1, Prague (1759), p. 717, 810 ; Pars IV/2, p. 67, 134-37. – Fr. M. Pelzel, *Bohemische, Maerische und Schlesische Gelehrte und Schriftsteller aus dem Orden der Jesuiten...,* Prague, 1786, p. 20. – É. de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus,* Assistance de Germanie, t. 1/2, Paris, 1898, p. 71-72. – A. Kroess, *Geschichte der böhmischen Provinz* (S.J.), t. 2/1, Vienne, 1927, p. 299.

Constantin BECKER.

TAVELLI (JEAN), jésuate, évêque, † 1446. Voir DS, t. 8, col. 776-78.

TAVERNIER (PIERRE GENET), prêtre, 1749-1817. – Né à Authèbe le 16 février 1749, Pierre Genet Tavernier fit ses études à Marseille. Pendant deux ans

son père lui refusa d'entrer dans le clergé. Il fit ses études cléricales au grand séminaire de Marseille et fut ordonné prêtre le 6 mars 1773. Il s'agrégea alors à la communauté des Prêtres du Sacré-Cœur et fut affecté à l'éducation des jeunes. De là il fut nommé supérieur du grand séminaire d'Apt. C'est alors qu'il publie son ouvrage spirituel. Cette publication semble avoir amené sa nouvelle affectation, à Marseille, comme conseiller spirituel de diverses communautés religieuses.

Parmi les Bernardines de la ville, il rencontra Thérèse Doux, en religion sœur Sainte-Agnès, originaire de Bollène, favorisée de grâces mystiques; après l'avoir longtemps éprouvée, Tavernier en vint à concevoir avec elle le projet d'une nouvelle fondation religieuse sous le titre de « Dieu seul » et dont le but serait de vivre la spiritualité exposée dans son ouvrage. Les statuts furent envoyés à Rome (vers 1788); Pie VI, sans les approuver, engagea Tavernier à commencer sa fondation. Celle-ci se réalisa à Bollène, avec l'approbation de l'évêque de Saint-Paul-Trois-Châteaux dont relevait Bollène. Trois recrues vinrent assez vite, mais les événements de la Révolution arrêtèrent la fondation.

A la mort de l'évêque de Saint-Paul, Tavernier fut nommé administrateur apostolique par l'archevêque d'Arles (approbation par Pie VI, 28 mai 1793); il le restera jusqu'en 1803, sans avoir quitté Bollène sinon quelques mois en 1794-95. En 1802 il aida Madeleine de Lafare (1751-après 1818), ancienne religieuse du Saint-Sacrement, à relever l'ancien couvent de Bollène appartenant à cette congrégation, ce qui en marqua le renouveau dans toute la Provence. Retiré à Bollène, Tavernier catéchisa, confessa, rédigea de petits écrits de pastorale (dévotions diverses, cantiques, etc.); il ouvrit un petit séminaire. Il mourut le 7 novembre 1817.

Granget, qui est notre source principale, dit que l'ouvrage de Tavernier parut en 1786. Nous connaissons l'édition de Bruxelles, Fr. Foppens, 1788 : *L'intérieur de Jésus-Christ ou le parfait modèle de la vie de Dieu seul* (anonyme); ce qu'on peut considérer comme la seconde partie de l'ouvrage, *La vie de Dieu seul* (2 vol.), parut, elle aussi, vers 1786. En effet, l'imprimeur L. Aubanel remit en vente en 1810 (Avignon) les trois volumes sous une page de titre neuve (avec le nom de l'auteur mais dans l'ancienne impression du 18e siècle).

J.-M. Quérard écrit que Tavernier a donné une édition corrigée des *Avis salutaires d'un serviteur de Dieu*, du barnabite François Lacombe (DS, t. 9, col. 35-42).

« L'intérieur de Jésus-Christ est... son âme toute sainte, ne vivant que de la vie de Dieu seul » (ch. préliminaire, éd. 1810, p. 22), « c'est son esprit et son cœur comme exemplaires de toutes les vertus..., de toute perfection » (p. 24). Tavernier l'envisage essentiellement dans son rapport à la gloire du Père, qu'il procure par la sanctification de l'homme. Les richesses de l'intérieur du Christ nous montrent la voie (p. 42); l'auteur dit renoncer à traiter de l'imitation des actes du Sauveur pour s'attacher à l'union de vie avec lui, qui nous transformera en lui.

L'intérieur de Jésus-Christ est divisé en deux livres; le premier traite de l'intérieur de Jésus dans son rapport au Père « qu'il venait glorifier » (p. 57-255); le second, « relativement aux hommes qu'il venait sanctifier » (p. 256-342). Dans ce cadre Tavernier insiste d'abord sur le néant de la créature, sur le péché, la nécessaire humilité, le zèle pour la gloire de Dieu, le sacrifice de la volonté propre fait au bon plaisir divin, et surtout sur l'abandon de Jésus (p. 112-255); sous ce terme, Tavernier parle de sa solitude extérieure, de son recueillement et silence, de la paix du cœur, de la vie en présence de Dieu, de l'oraison, de l'indifférence pure et absolue, de l'humilité du cœur, de la vie cachée en Dieu et de l'amour de la Croix : partout ce sont les dispositions intérieures de Jésus qui sont au premier plan, Tavernier se permettant ici ou là quelques retours sur ce à quoi ce divin modèle entraîne le chrétien. Le livre II, sur la sanctification de l'homme, développe des enseignements pratiques sur l'amour du prochain, la patience et la douceur.

La vie de Dieu seul, proposée aux personnes qui tendent à la perfection, est d'un accès plus facile; il reprend en somme le sujet de la sanctification de l'homme, mais en mêlant intimement ce qui faisait les deux livres de l'ouvrage précédent. Après une « Protestation » qui précise cinq points de doctrine spirituelle par rapport à d'éventuelles déviations quiétistes (p. 9-10), l'ouvrage comporte trois livres. Le premier (t. 1) montre que « la vocation à la vie de Dieu seul » est la vocation de tout chrétien et surtout celle des religieux et des prêtres du Christ. Il traite de la « conversion du péché à la grâce » (avec des détails assez concrets) et de la « conversion parfaite » (ch. 4; description de l'homme spirituel, p. 134-35), qui aboutit au pur amour, ou au règne de Dieu seul (p. 141-47) : cela nécessite l'abandon (ch. 5-6). Ici Tavernier cite souvent, comme déjà ailleurs, les *Avis salutaires*, mais aussi l'*Imitation*, François de Sales et Fénelon. Le livre II (t. 2), « De l'état d'une âme qui vit de Dieu seul », traite, d'une manière qui manque quelque peu d'unité interne, de l'indifférence absolue, du règne de Dieu seul, de la vie en Dieu seul, de l'amour de la croix et des peines intérieures (ch. 5); enfin de la perte totale de l'âme en Dieu seul. Le chapitre 5 ne manque pas d'intérêt spirituel; il montre que Tavernier est un directeur expérimenté, si l'on en juge par ce qu'il écrit au sujet des tentations diaboliques, des ténèbres spirituelles, etc. Le livre III traite de la persévérance dans cette voie spirituelle de Dieu seul; le principal moyen à prendre est « d'étudier l'intérieur de Jésus-Christ » (ch. 5).

Tavernier est resté à peu près inconnu, du moins quant à ses écrits spirituels; ils ne semblent pas le mériter, même si leur style est trop souvent redondant et un peu touffu. Comme pour tant d'autres de son temps, mais pas plus qu'eux, on souhaiterait qu'il ait écrit plus nettement et plus brièvement. Sa doctrine est tout entière centrée sur l'intérieur du Christ; curieusement elle parle de son cœur simplement au sens de son affectivité : il n'y a aucune trace d'une dévotion quelconque au Sacré-Cœur. L'enseignement est solide, traditionnel, exagérément orienté vers une vie spirituelle individuelle. Les besoins de l'Église et du prochain n'apparaissent guère ! Tavernier est à inscrire parmi les spirituels provençaux à la suite de Fr. Malaval † 1719, du jésuite Fr.-Cl. Milley † 1720 et du curé du Tholonet J. Arnaud † 1723.

Voir surtout E.-A. Granget, *Histoire du diocèse d'Avignon*, t. 2, Avignon, 1862, p. 568-605 *passim*. – J.-M. Quérard, *La France littéraire*, t. 9, Paris, 1838, p. 358.

Raymond DARRICAU.

TAYE (JEAN), carme, vers 1423-1497. – Né à Bruxelles, Jean Taye y entra chez les Carmes en 1439. Il étudia la logique à Cologne (1444-45) et suivit un

cours spécial de philosophie en Angleterre (1447-49). Rentré à Bruxelles, il y commença les études théologiques. Quand le prieur général Jean Soreth (DS, t. 8, col. 772-73) introduit l'Observance dans le couvent de Malines en 1454, Taye obtint la permission du général de s'y établir. En 1462 ou 1463 Soreth l'envoya à Bruxelles pour la réforme du couvent des Carmes. Taye y demeura un peu plus d'un an. Rentré à Malines, il est nommé lecteur de théologie pour l'an 1464. Dès cette année, il devient directeur spirituel de la recluse Pirone Hergodts † 1472, dont il écrit la vie en 1477. Est aussi de sa main la première biographie du bienheureux Jean Soreth. Taye fut en outre directeur des tertiaires carmélites et prédicateur renommé dans l'église des Carmes, chez les séculiers et aux béguinages. Il mourût à Malines en 1497.

La Vie de Soreth se trouve dans le ms de Joannes Gielemans † 1487 (DS, t. 3, col. 738), *Novale Sanctorum* (Vienne, Bibl. Nat., cod. 12709, f. 143r-145v); édition par M. Reuver, *Prima biographia B. Joannis Soreth,* dans *Carmelus,* t. 5, Rome, 1958, p. 73-99. – La Vie de Pirone Hergodts se trouve dans le même codex de Gielemans, f. 146r-177v. – Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana,* Orléans, 1752, t. 2, col. 122. – DS, t. 1, col. 1676.

Adrien STARING.

1. TAYLOR (JÉRÉMIE), évêque anglican, 1613-1667. – Né en 1613, Jeremy Taylor étudia au collège Gonville et Caius à Cambridge. Il fut ordonné prêtre en 1633 et devint recteur de Uppingham, dans le Rutland, en 1638. Il devint plus tard chapelain du roi Charles Ier. Après l'exécution de celui-ci (1649), Taylor partit pour l'Irlande où il devint évêque de Down et Connor. Il mourut en août 1667.

Nombre des écrits de Taylor sont des ouvrages de controverse. Ceux qui sont de type spirituel ne sont pas marqués par la polémique; ils mêlent les conseils ascétiques aux prières, souvent très belles. Le style de Taylor, qui a quelque peu vieilli, est très harmonieux, avec des accents et des recherches qui évoquent Bossuet. Son enseignement est très orienté vers la prière dans la vie; il vise le chrétien « moyen » et n'aborde pas les questions de type mystique.

Son livre *The Great Exemplar* (1649) est en partie une narration de la vie du Christ (la première en anglais), et en partie un livre de dévotion et de méditation. L'ouvrage réunit une riche prose émotive à des avis pour un comportement à la fois décent et moral. Ainsi, une des sections passe d'un panégyrique de la Vierge à un chapitre intitulé « Of nursing children » (Comment prendre soin des enfants). Pour Taylor, « la dévotion privée et les actes intérieurs de religion sont comme l'arrosage rafraîchissant d'un jardin par les petites gouttes versées d'un arrosoir », tandis que « parler au temple et servir Dieu dans la communion publique des saints est comme la pluie du ciel ». Dans *The worthy communicant* (1668), sa compréhension de l'Eucharistie montre l'influence des Pères Grecs avec insistance sur l'Eucharistie comme matrice de la vie spirituelle.

Au milieu du 17e siècle, les besoins des Anglicans à sensibilité catholique trouvèrent une réponse d'accès aisé dans les ouvrages de Taylor: *The rule and exercise of holy living* (1650) et *Holy Dying* (1651). Ils furent par la suite imprimés ensemble. John Wesley a lu ces livres quand il était à Oxford dans les années 1720 et c'est ainsi qu'il commença la recherche qui a conduit à sa conversion. Le leader tractarien, John Keble, qui étudia ces livres dès 1817, décrivit cette expérience comme faisant date dans sa vie religieuse. Seuls la *Bible* et le *Book of Common Prayer* ont eu une influence plus durable sur l'intériorité qui distingue la dévotion anglicane. Un génie exubérant rayonne à travers le style typiquement anglais: aucun autre livre n'exprime aussi clairement l'essence de la compréhension anglicane classique de la vie spirituelle, avec son insistance sur l'union qui doit exister entre ce qui est religieux et ce qui est profane. *Holy Living* suppose une discipline spirituelle pratique mais exigeante:

« Quoiqu'il ne soit pas agréable de penser que la plus grande partie de notre temps se passe en actes directs de dévotion et de religion, cependant cela deviendra, non seulement un devoir, mais aussi une providence, de quitter tout ce qu'on peut pour le service de Dieu et l'œuvre de l'Esprit... Le meilleur marchand est celui qui dépense son temps pour Dieu et son argent pour les pauvres ».

Holy Living et *Holy Dying* sont des manuels pratiques de vie chrétienne qui rassemblent une grande variété de textes devenus classiques. Dans *Holy Living,* chaque chapitre se termine par des suggestions de prière. En voici un exemple: « Seigneur, transforme mes besoins en vertu, le travail de la nature en travail de la grâce, en les rendant réguliers, tempérés, subordonnés et profitables pour des fins qui dépassent leur propre efficacité... Fais que mon corps soit le serviteur de mon esprit et mon esprit et mon corps les serviteurs de Jésus... ». *Holy Dying* ne contient pas seulement de remarquables méditations sur la mort, mais aussi des conseils psychologiques pratiques pour les malades. Taylor a conscience que beaucoup manquent de concentration et il donne de sages conseils pour l'acquérir.

Il suit saint Augustin dans sa vision de l'Écriture comme seule règle de foi, mais sa défense du *English Book of Common Prayer* invoque aussi la tradition, la nourriture spirituelle riche et variée du calendrier liturgique, des saisons dans l'Église et de l'honneur des saints (cf. *An Apology for authorized and set forms of liturgy* (1649). Il pratiquait la discipline du jeûne eucharistique communément adopté dans la théologie sacramentelle anglicane: qu'avant de recevoir la sainte communion « le corps et l'âme soient préparés par l'abstinence des plaisirs profanes » (*Holy Living*). Le conseil qu'il a donné dans *A letter to a person newly converted to the Church of England* résume sa spiritualité: « Priez fréquemment et effectivement; je préférerais que vos prières soient fréquentes plutôt que longues. Quand vous parlez à votre supérieur, vous devez avoir un frein à votre langue; bien plus lorsque vous parlez à Dieu... Mais si l'amour vous fait parler, parlez; ainsi vos prières seront pleines de dévotion et de charité... L'amour fait de Dieu notre ami... ».

R. Heber (éd.), 2e éd. par C.P. Eden, *Whole Works of J. Taylor,* 10 vol., 1841-1872.

DNB, t. 19, 1917, p. 422-29. – W.J. Brown, *J. Taylor,* Londres, 1925. – H.R. McAdoo, *The structure of Caroline moral theology,* Londres, 1949. – C.J. Stranks, *Life and writings of J.T.,* Londres, 1952. – L. Pearsall Smith (éd.), *The golden grove* (choix de prières de J.T.), Oxford, 1930; *reprint,* 1955. – H.T. Hugues, *The piety of J.T.,* Londres, 1960. – St. Cwiertniak, *Étapes de la Pietas Anglicana,* Paris,

1962, p. 28-29, 115-32. – L. Bouyer, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Paris, 1965, p. 159-61. – F.L. Huntley, *J.T. and the Great Rebellion*, 1970. – H. Boone Porter, *J.T. Liturgist*, Londres, 1979. – P.E. More et F.L. Cross (éd.), *Anglicanism*, 1935, donnent des extraits d'écrits de J.T.

DS, t. 1, col. 661 ; t. 4, col. 263, 1826 ; t. 6, col. 1162 ; t. 7, col. 126, 274 ; t. 11, col. 330.

Ralph D. Townsend.

2. TAYLOR (Marie-Madeleine), fondatrice, 1832-1900. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits spirituels*.

1. Vie. – Frances Margaret Taylor est née le 20 janvier 1832 ; elle était la dernière de dix enfants. Ses parents étaient Henry Taylor, protestant, pasteur de Stoke Rochford, dans le Lincolnshire, et sa mère Louisa Mary Jones. A la mort du père en 1842, la famille partit pour Londres. Frances reçut toute son éducation à la maison.

Elle se sentit bientôt attirée par la vie dans une fraternité anglicane dirigée par Miss Sellon, à Devonport. Mais, après quelques mois passés à soigner les victimes du choléra, elle revint à la maison ; son zèle put alors se manifester dans le service des pauvres de Londres. Vint ensuite la guerre de Crimée. Frances fut parmi les volontaires qui se joignirent à Florence Nightingale (1854). Les conditions des blessés étaient effrayantes. Frances, appellée aussi Fanny, se dévoua autant qu'elle put. Elle s'inspirait des exemples des Filles de la Charité – des françaises – et des religieuses irlandaises de la Merci. Ce fut auprès des soldats catholiques irlandais, mourants, qu'elle prit la décision d'embrasser la foi catholique.

La future fondatrice, devenue catholique, retourna en Angleterre, avec pour but le service des pauvres, et décidée à révéler au public anglais les souffrances des blessés de la guerre. Ce fut le sujet de son premier livre, *Eastern Hospitals and English Nurses*, 1856 (355 p.). Dès lors, elle s'appuie sur ses amis catholiques, surtout le Dr Manning, futur cardinal, le jésuite James Clare, son directeur spirituel, et Lady Georgina Fullerton, récemment convertie au catholicisme. Après une visite aux Filles de la Charité, rue du Bac à Paris, une tournée dans des couvents en Irlande, et l'étude d'une nouvelle congrégation qui s'adonnait en Pologne au même type d'activités que celles que Frances voulait réaliser en Angleterre, elle fut encouragée à continuer son travail de manière indépendante : quelques compagnes s'étaient déjà jointes à elle dans une action en faveur des filles pauvres de Londres. Les autorités de la congrégation polonaise des « Pauvres Servantes de la Mère de Dieu » encourageaient volontiers une affiliation, lui donnant toute liberté pour adapter leurs constitutions. Éventuellement, elle pourrait ne prendre que leur nom ; ce qu'elle fit.

Les Jésuites eurent une influence dominante dans la vie et l'œuvre de la Mère Taylor. Ceci fut très clair lorsqu'elle commença sa vie religieuse le 23 janvier 1870 par un noviciat, auquel s'étaient jointes trois compagnes. Déjà elle avait été reçue dans l'Église par le jésuite Sydney Woollett ; le Père Clare l'avait aidée à adapter les Règles de sa Société, et lorsque ce dernier quitta Farm Street (Londres) pour Liverpool, le Père Dignam, lui aussi jésuite (DS, t. 3, col. 947-48), le remplaça comme directeur spirituel et aida la fondatrice à écrire les constitutions de sa congrégation. L'œuvre prospéra et la Mère Taylor, qui avait pris les prénoms de Mary Magdalen, put entreprendre plusieurs fondations, une à Rome et deux en Irlande, alors qu'elle continuait à étendre son action en Angleterre. Depuis sa mort en 1900, il y eut plusieurs autres fondations dans différents pays.

Le *Decretum laudis* des Pauvres Servantes de la Mère de Dieu fut obtenu en 1879. En 1892, Léon XIII approuva officiellement les Règles et Constitutions du nouvel institut consacré au service des pauvres. Le cardinal Mazzella, jésuite, fut nommé protecteur de la congrégation. Le Bref d'approbation fut accordé le 19 juillet 1900. Mère Magdalen était morte à Londres le 9 juin précédent ; elle avait gouverné son institut durant trente ans.

Les dernières paroles de la fondatrice avaient été : « Invoquez le Sacré Cœur ». Elles résument sa spiritualité qui était centrée sur le Cœur du Sauveur, y joignant la dévotion au Cœur Immaculé de Marie. Elle était aussi très sensible aux fêtes des saints. Sa manière de vivre était ignatienne. Elle avait un dynamisme intellectuel et administratif exceptionnel. Elle tissa des liens d'amitié et exerça une influence sur différents types de personnalités. Elle connaissait par expérience les deux courants qui formaient le « Deuxième Printemps » (*Second Spring*) de l'Église catholique anglaise, les immigrants irlandais et les convertis de la haute société, dont plusieurs d'une grande intelligence. Sa propre famille avait été dans le courant du Mouvement d'Oxford, d'où étaient sortis beaucoup de convertis.

2. Écrits. – Mère Taylor fut toute sa vie un écrivain infatigable. Son ouvrage, en deux volumes, sur son expérience d'infirmière en Crimée, eut trois éditions. Elle écrivit ensuite des ouvrages basés sur l'histoire religieuse : *Tyborne*, sur les martyrs anglais, surtout sur Edmond Campion ; *A Pearl in Dark Waters* sur Claude de la Colombière. *Irish Homes and Irish Hearts* (1866) rassemble les articles publiés dans *Lamp*, un journal irlandais qui donnait beaucoup d'informations sur le renouveau catholique au 19e siècle. Elle édita elle-même cette revue mensuelle durant neuf ans. Elle collabora aussi au périodique américain *Ave Maria*. En 1864, avec l'aide des Jésuites de Farm Street, elle lança *The Month*, revue intellectuelle, qu'elle laissa entièrement aux Jésuites après un an. C'est à elle que Newman donna le manuscrit du *Dream of Gerontius*, qui parut dans les numéros de mai et de juin 1865 de la revue. Elle contribua à populariser le *Messenger od the Sacred Heart*.

On trouve aussi dans la liste des écrits de la Mère Taylor : *The Life of Father Curtis S.J.*, un saint prêtre de Dublin qui aida son institut ; – *A marvellous History*, histoire de Jeanne Delanoue, fondatrice des Sœurs de Sainte-Anne de la Providence ; – *Forgotten Heroines*, sur des religieuses allemandes et françaises martyrisées pour leur foi ; – *Life of St. Winifride* ; – *Dame Dolores* ou *The Wise Nun of Eastonmere* ; – *Convent Stories* ; – *Lost, and other Tales* ; – *Catholic Pilgrim's Guide to Rome* (trois éd.).

Malgré sa mauvaise santé, Mère Magdalen composa, dans les dernières années de sa vie, quatre ouvrages qui eurent beaucoup d'impact. Ils furent écrits à Rome : *The Memoir of Fr. Dignam S.-J.*, 1895 ; – *Retreats given by Fr. Dignam S.J.*, 1896 ; – *Conferences of Fr. Dignam S.J.*, 1898 ; – *The inner Life of Lady Georgina Fullerton*, 1899. Ces ouvrages sont importants pour connaître la vie catholique de son temps.

Mary Campion Throughton, *Life of Mother Foundress*, écrit en 1908, imprimé à l'usage de la communauté en 1972.

– Francis Charles Devas, *Mother Mary Magdalen of the Sacred Heart, Foundress of the Poor Servants of the Mother of God*, Londres, 1927. – Eithne Leonard, *The Making of a Foundress, Frances Margaret Taylor, 1832-1869*, thèse, Université de St. Louis, 1982.
NCE, 1967, t. 11, p. 568 ; t. 13, p. 952-53. – DIP, t. 7, 1973, col. 201-02. – DS, t. 1, col. 1688.

Michael O'Carroll.

TCHÈQUE (Église ; Bohême et Moravie). – i. *De la christianisation à la décadence de la liturgie slave* (9e-11e siècles). – ii. *L'Église du 12e au 14e siècle.* – iii. *L'époque des Hussites et de la Réforme* (1400-1620). – iv. *L'Époque baroque* (1620-1740). – v. *De l'époque des Lumières au milieu du 20e siècle* (1740-1950).

I. De la christianisation à la décadence de la liturgie slave (9e-11e s.)

1. La mission bavaroise. – Les premiers qui soient venus pour apporter la foi chrétienne aux slaves tchèques et moraves sont des apôtres venus de Bavière ; au début du 9e siècle une mission envoyée de Ratisbonne était à pied d'œuvre en Bohême, où elle n'obtint que des résultats modestes. Puis les *Annales* de Fulda nous apprennent qu'en 845 quatorze princes de Bohême vinrent trouver Louis le Germanique à Ratisbonne et se dirent prêts à recevoir le baptême ; il s'agissait probablement de chefs établis à la frontière bavaroise. Dans les régions plus centrales de la Bohême, la propagation du christianisme ne commença qu'à la fin du 9e siècle.

Quant à la Moravie, la foi chrétienne y pénétra au tournant du 8e-9e siècle grâce à des missionnaires venus du diocèse de Passau. Le prince Mojmír, qui s'imposa aux différentes tribus moraves et les unifia vers 822, était chrétien, comme le fut son successeur Rostislav (846-870). Vers 850, les missionnaires venus de Passau durent abandonner la Moravie à cause du conflit politique qui opposa les deux régions. Ils furent remplacés par des prêtres venus du patriarcat d'Aquilée et par d'autres venus d'Allemagne.

2. La mission byzantine de 863 en Moravie fut une véritable bénédiction ; elle fut conduite par les frères Constantin-Cyrille (827-869) et Méthode (815-885), tous deux nés à Salonique, instruits et pleins de ressources humaines. Le premier avait déjà fait ses preuves en diverses autres terres de mission ; leur foi était restée ferme à l'époque des troubles théologiques suscités par Photius ; ils avaient prouvé leur orthodoxie et s'étaient acquis la faveur des papes.

Avant d'entreprendre leur voyage pour la Moravie, les deux frères s'y préparèrent sérieusement. Le préalable à une action en profondeur parmi les Slaves était d'établir une écriture adaptée à la langue. L'œuvre que Constantin-Cyrille réalisa fut géniale, car son système d'écriture, dite glagolitique, se révéla apte à conserver les nuances phonétiques de la langue avec une précision qui suscite encore de nos jours l'admiration des spécialistes. Après ce travail, Constantin-Cyrille traduisit du grec en dialecte sud-macédonien, qui était proche du dialecte morave, les textes dont il se servait pour son activité missionnaire, en particulier l'évangéliaire.

Parvenus en Moravie, les deux frères traduisirent les évangiles en leur entier ; Constantin-Cyrille composa le poème *Proglas*, sorte de chant d'ouverture qui célèbre la Parole de Dieu, invite à s'abreuver à sa source, loue l'Écriture et la connaissance qu'elle donne pour accéder à Dieu. Peu à peu, les autres livres de la Bible furent traduits, d'abord par les deux frères, puis par Méthode seul. Ce fut une entreprise remarquable au point de vue de la théologie, de la critique textuelle, de la langue et du style.

Cyrille et Méthode introduisirent aussi la langue slave dans la liturgie ; pour eux, il allait de soi que le peuple comprenne la langue liturgique puisque, en Orient, la liturgie était célébrée dans la langue du pays. Rome n'éleva d'ailleurs aucune objection. Les deux frères, habitués au rite byzantin, ne l'avaient pas abandonné à leur arrivée en Moravie. Ils l'enrichirent et le complétèrent avec des éléments tirés de la liturgie latine ; ceci apparaît nettement dans la liturgie de la messe.

Les deux frères ont d'abord réalisé une traduction slave de l'ordinaire de la messe selon la liturgie byzantine, puis la traduction en grec de la liturgie dite de saint Pierre (augmentée au début et à la fin de suppléments tirés de la liturgie de Jean Chrysostome). La composante romaine prit plus d'importance en Moravie à l'époque de l'activité de Méthode, mais sans évincer l'orientale : celle-ci reste le fondement manifeste du rituel et de l'office. L'œuvre liturgique des deux frères ne fut pas tant un affaiblissement de l'héritage byzantin qu'un enrichissement grâce à des éléments occidentaux. La liturgie slave ainsi formée fut approuvée par Hadrien ii en 867 et par Jean viii en 880.

Méthode fut aussi un juriste ; avec un groupe de collaborateurs il traduisit et retravailla le recueil juridique grec intitulé *Eklogè*. C'est l'origine du *Zakon sudnyj ljudem* (« Loi de la justice pour les hommes »), code destiné à parachever l'ordre judiciaire déjà existant en Moravie. Ensuite, Méthode traduisit le recueil byzantin intitulé *Synagogè*, qui rassemblait cinquante documents. Il composa aussi une homélie destinée « aux princes qui gouvernent le peuple » pour leur expliquer les principes fondamentaux à suivre pour rendre justice à leurs sujets.

L'héritage littéraire de la Grande-Moravie a laissé des textes importants, en particulier les biographies slaves des saints Cyrille et Méthode : *Žitje Konstantina Filosofa* et *Žitje Methodija*. La première apparut peu après sa mort et on suppose que l'auteur est Clément d'Ochrid. La seconde est l'œuvre d'un disciple de Méthode. Elle fut suivie par la *Pochvala sv. Cyrilu*, éloge de Cyrille, et la *Pochvala na sv. Cyrila a Metoda*. En outre, on possède de courtes biographies des deux frères dites légendes-prologues.

La légende de Cherson décrit la découverte des restes de saint Clément. Le moine Chrabr défend la nouvelle écriture dans son *O pismĕnech* (« Au sujet des caractères »), à la fin du 9e siècle.

Parmi les récits latins concernant Cyrille et Méthode, il faut citer la légende dite italienne, dont le noyau a été rédigé par Gaudericus, évêque de Velletrium, vers 870. Léon d'Ostie en fit une nouvelle adaptation au tournant du 11e-12e siècle, qui respecte le texte original. Entre-temps, avant 882, avait paru en Bohême la légende *Beatus Cyrillus*. Le texte de Gaudericus-Léon (« Tempore igitur ») devint au temps du roi Charles iv le fondement de la « légende morave » (« Tempore Michaelis imperatoris »). Cf. BHL, n. 2072-76.

Éditions : *Magnae Moraviae Fontes historici*, 4 vol., Brno, 1966-1971. – F. Grivec et F. Tomšić, *Constantinus et Methodius Thessalonicences. Fontes*, Zagreb, 1960.

Voir : DHGE, t. 13, 1956, col. 1177-81 (art. *Cyrille-Constantin*) ; – F. Grivec, *Konstantin und Method. Lehrer der Slaven*, Wiesbaden, 1960 ; – V. Vavřínek, *Církevní misie v dějinách Velké Moravy*, Prague, 1963 ; – BS, t. 3, 1963, col. 1328-38 ; – J. Vašica, *Literární památky epochy velkomoravské*, Prague, 1966 ; – F. Dvorník, *Byzantské misie u Slovanů*, Prague, 1970 ; – V. Tkadlčík, *Byzantský a římský ritus ve slovanské bohoslužbě*, dans *Duchovní pastýř*, t. 27, 1978, p. 4-10 ; – B. Zlámal, *Svatí Cyril a Metod*, Rome, 1985.

3. Rencontre des influences orientale et occidentale (10e-11e s.). – Après l'effondrement du royaume de Grande-Moravie (906-908), le centre de gravité de la vie nationale se déplaça vers la Bohême. Le prince Bořivoj se fit baptiser par saint Méthode vers 870 et revint en Bohême avec le prêtre Kaich et d'autres disciples de Méthode. Kaich baptisa l'épouse de Bořivoj, Ludmila † 921 ; celle-ci et son petit-fils Václav † 935 moururent martyrs de la foi. L'évêché de Prague fut érigé en 973. L'évêque Vojtěch (Adalbert), peu satisfait des mœurs de ses fidèles, abandonna par deux fois son diocèse ; il finit par mourir martyr lors d'une mission chez les païens de Prusse en 997 (cf. DHGE, t. 1, 1912, col. 23-24).

1° *Les Bénédictins* contribuèrent beaucoup à l'établissement et à l'enracinement de la foi. Leur premier monastère fut fondé près de Saint-Georges, l'église du château de Prague, par Mlada, fille du prince Boleslav Ier ; c'était un monastère de femmes qui s'occupa en particulier de l'éducation des filles. Le premier monastère d'hommes, Břevnov, fut fondé en 993 par saint Adalbert avec des moines provenant du monastère romain des saints Boniface et Alexis. Le deuxième monastère masculin fut fondé par le prince Boleslav III en 999 à Ostrov, sur la Sázava (Moldau). Lorsque l'évêché morave d'Olomouc (Olmütz) fut restauré (1063), le moine de Břevnov Jan en devint le premier évêque. Břevnov est l'abbaye-mère de Rajhrad (1048), Hradiště (1078) et Opatovice (cf. J. Zeschick, *Die Benediktiner in Böhmen und Mähren*, dans *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien*, t. 6, 1982).

2° *La liturgie slave.* – Lorsque Méthode mourut et que ses disciples eurent été chassés de Moravie, une partie de ceux-ci trouvèrent refuge en Bohême ; ils amenèrent avec eux la liturgie slave. Sans doute, le diocèse de Prague était-il latin, mais saint Adalbert savait l'intérêt pastoral de célébrer dans la langue du peuple. Aussi protégea-t-il la liturgie slave.

Un pénitentiel, daté avec certitude du 11e siècle est rédigé en slavon ecclésiastique sur le territoire de la Bohême, *Někotoraja zapověď*, prouve que, même après la mort d'Adalbert, la liturgie slave est restée vivante. Cet ouvrage est un manuel pratique pour guider les confesseurs dans leur ministère ; il était probablement destiné au groupe des prêtres slaves plus érudits.

Le centre de la liturgie slave fut le monastère de Sázava, fondé en 1032 par Procope † 1053. Sauf durant une interruption de 1055 à 1061, les moines slaves y vécurent jusqu'en 1096 ; ils déployèrent une certaine activité littéraire et favorisèrent les échanges culturels avec les régions voisines, en particulier avec la Rus' de Kiev. Procope fut canonisé en 1204 (cf. J. Kadlec, *Svatý Prokop, český strážce odkazu cyrilometodějského*, Rome, 1968 ; – *Z tradic slovanské kultury v Čechách*, dirigé par J. Petr. et S. Šabouk, Prague, 1975. – *Sázava, památník staroslověnské kultury v Čechách*, Prague, 1988.

3° *L'hagiographie.* – Les vies des saints tchèques ont été rédigées soit en slavon ecclésiastique, soit en latin. En slavon, on garde la légende de sainte Ludmila (BS, t. 8, col. 293-96), mais seulement en partie (*Legenda proložní*), tandis que celle de saint Venceslas, écrite entre 940 et 960 (BS, t. 12, col. 991-97), nous est parvenue en entier. Du 11e siècle provient « Le livre de la naissance et de la passion du saint prince Venceslas », toujours en slavon ecclésiastique, qui est tiré de la légende latine composée par l'évêque Gumpold pour l'empereur Otton.

En latin, les plus importantes légendes de Venceslas, « Fuit in provincia Boemorum » et « Crescente fide christiana », toutes deux du 10e siècle, ont été certainement élaborées d'après le modèle d'anciennes légendes en slavon. Vers la fin du 10e siècle, apparaît l'importante légende « Christian » ou *Vita et passio sancti Venceslai et sanctae Ludmilae aviae eius* ; elle donne l'impression de vouloir faire l'apologie de l'antique tradition slavonne. Deux ouvrages plus récents en dépendent : « Oriente iam sole » et « Diffudente sole iustitiae radios » (BHL, n. 8821-44).

A saint Adalbert (BS, t. 1, col. 185-90 ; BHL, n. 37-56) sont dédiés la *Vita et passio* rédigée par Johannes Canaparius (début 11e s.), le poème-légende « Quator immensi » (début 12e s.) et la légende de Bruno de Querfurt († 1009 ; LTK, t. 2, 1958, col. 732). Sur saint Procope, fondateur du monastère de Sázava, on garde une légende latine dite *Vita minor* qui présente une apologie des moines slaves ; c'est sur ce texte que s'appuient toutes les autres légendes concernant Procope. La plus importante est la *Vita major*, qui date du 14e siècle et qui est la source des légendes poétiques tchèques de l'époque de Charles IV.

Éditions : Les textes en ancien slavon ecclésiastique ont été édités par J. Vajs dans *Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Ludmile.* – La Légende *Christian*, éd. J. Pekař, *Die Wenzels- und Ludmilalegenden und die Echtheit Christians*, Prague, 1906 ; J. Ludvíkovský, *Kristiánova legenda*, Prague, 1978. – *Versus de passione S. Adalberti*, éd. J. Vilikovský, dans *Sborník filosof. fakulty University Komenského*, Bratislava, 1929. – La légende de Canaparius et celle de Bruno de Querfurt sont éd. par J. Karwasińska, dans *Monumenta Poloniae historica*, Series nova IV/1-2, Varsovie, 1962 et 1969. – Les légendes médiévales sur saint Procope ont été éditées par V. Chaloupecký et B. Ryba, Prague, 1953. – Cf. P. Devos, *Chronique d'hagiographie slave*, AB, t. 72, 1954, p. 427-38.

4° Quant aux cantiques spirituels, signalons, à la fin du 10e siècle *Hospodine, pomiluj ny* (« Seigneur, prends pitié de moi ») et *Bogurodzica Dziewica* (« Vierge Mère de Dieu »), qu'une ancienne tradition attribue à saint Adalbert (A. Škarka, *Nejstarší česká duchovní lyrika*, Prague, 1949).

D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, Prague, 1981. – F. Stejskal, *Svatá Ludmila*, Prague, 1921. – J. Pekař, *Svatý Václav*, Prague, 1932. – V. Chaloupecký, *Kníže svatý Václav*, dans *Český časopis historický*, n. 47, 1946. – *Svatováclavský sborník*, t. I, II/1-2, III, Prague, 1934-1939. – *Sacrum Pragense Millenium 973-1973*, dans *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien*, t. 3, 1973. – *Millenium Ecclesiae Pragensis...*, Ratisbonne, 1973. – *Tisíc let pražského biskupství...*, Rome, 1973. – *Bohemia sacra*, éd.

par F. Seibt, Düsseldorf, 1974. – R. Holinka, *Svatý Vojtěch*, Prague, 1947. – J. Ludvíkovský, *Latinské legendy středověké o českých světcích*, dans *Sborník prací filosofické fakulty Univ. J.E. Purkyně*, Brno, 1976. – F. Dvorník, *Svatý Vojtěch*, Rome 1967.

II. L'Église du 12e au 14e siècle

1. Le 12e siècle. – L'approfondissement de la vie spirituelle est surtout le fait des moines. Chez les Bénédictins, le mouvement de réforme issu de Cluny pénétra par la Suisse jusqu'à Hirsau et de là à Zwiefalten, puis vers la Bohême. Grâce à Richenza, de la maison des comtes de Berg et épouse du prince Vladislav Ier, qui entretenait d'étroites relations avec Zwiefalten, des moines de cette abbaye passèrent en 1117 au monastère de Kladruby, fondé peu auparavant (1115) et y apportèrent le mode clunysien. De là la réforme passa au monastère de Vilémov, fondé en 1120-1121. Le mouvement de réforme bénédictin ne s'étendit pas davantage parce que, entre-temps, de nouveaux ordres, les Cisterciens et les Prémontrés, avaient apporté de nouvelles orientations.

Les Cisterciens arrivèrent des monastères germaniques situés aux frontières de la Bohême. Les moines de Waldsassen s'établirent en 1143 au monastère de Sedlec. Vladislav II fonda celui de Plasy, près de Plzeň (Pilsen) et y appela des moines de Langheim. En 1145 Ebrach envoya un groupe de moines à Pomuk; la même année, Plasy, pourtant de formation récente, put détacher douze moines pour relever l'ancien monastère bénédictin de Mnichovo Hradiště, au nord de la Bohême. Vers 1149, le monastère de Svaté Pole, près de Hradec Králové (Königgrätz), fut fondé. Un demi siècle plus tard, les moines de Waldsassen occupèrent Mašťov (1192) et Osek (vers 1197).

Les Prémontrés furent appelés en Bohême par l'évêque d'Olomouc (Olmütz) Jindrich Zdík. Après avoir obtenu de l'abbaye de Steinfeld qu'elle envoie un groupe de chanoines pour s'établir au monastère de Strahov, en face du château de Prague, l'évêque soutint leur expansion aux dépens des Bénédictins : il les installa dans leurs monastères de Želiv (1149), Litomyšl (1150), Hradiště (près d'Olomouc; 1150). Les Sœurs prémontrées, arrivées avec leurs frères, s'établirent à Doksany (1144-1145) et fondèrent l'abbaye de Louňovice.

D'autres monastères prémontrés furent fondés à la fin du 12e siècle : Želiv essaima à Milevsko (1184-1187); Teplá fut fondé par le noble Hroznata, ainsi que Chotěšov, pour les femmes (vers 1202). Hroznata lui-même se fit prémontré; en 1217 il mourut de la main d'un bandit qui dévastait le domaine de son abbaye.

En Moravie, signalons les abbayes prémontrées de Louka, près de Znojmo (Znaim ; 1190), de Zábrdovice, près de Brno (Brünn; 1200-1209); quant aux abbayes de femmes: Kounice, près de Brno (1183) et Nová Říše (1211). Partout où ils s'installèrent, les Prémontrés exercèrent un vigoureux apostolat.

Dans la hiérarchie, Daniel est le plus notable des évêques de Prague (1148-1167); formé à Paris, juriste, excellent écrivain, il fut une remarquable personnalité. A Olomouc, ce fut J. Zdík (1126-1150), dont nous avons parlé plus haut à propos des Prémontrés ; d'une grande expérience humaine, il fut ami personnel de plusieurs papes et de Bernard de Clairvaux. Il travailla beaucoup en faveur de la réforme du clergé : en 1143-1145, avec son appui, le légat du Pape Guido imposa aux prêtres de se séparer de leur femme. Ce n'est pourtant qu'au 13e siècle que le célibat sacerdotal put largement s'imposer.

Les homélies contemporaines apportent bien des renseignements sur la vie religieuse et morale du peuple. Au début du 12e siècle, l'homéliaire d'Opatovice suit l'exemple du modèle occidental ; il est de la main d'un prêtre tchèque ; peut-être de celle de l'évêque de Prague Heřman. L'homéliaire d'Olomouc, un peu plus récent, est attribué à tort à l'évêque Zdík. L'homélie latine « Factum est », qui chante les glorieux mérites de sainte Ludmila, est pleine de charme.

La tradition du cantique religieux est marquée à son origine par le chant « Hospodine, pomiluj ny », puis par « Svatý Václave vévodo české země » (Saint Wenceslas, duc de la terre de Bohême), dont trois strophes ont été composées avant la fin du 12e siècle. Le saint y est exalté comme puissant chef d'armée, comme membre de la Cour céleste et comme intercesseur auprès de Dieu (cf. D. Orel, *Hudební prvky svatováclavské*, dans *Svatováclavský sborník* II, 3, Prague, 1937).

2. Au 13e siècle, la hiérarchie, largement soutenue par la dynastie des Přemyslides, parvint à émanciper l'Église de la tutelle des pouvoirs laïcs. Grâce à l'évêque de Prague Ondřej (1214-1224) et à ses successeurs, l'Église devint une partie constitutive, matériellement indépendante, autarcique, administrée organiquement, au sein de la société de Bohême. Parmi les évêques de Moravie, on remarque Robert d'Olomouc (1202-1240; DS, t. 13, col. 814-16) et Bruno de Schauenburg (1245-1281).

Robert fut non seulement un fondateur de monastère et un bon administrateur des domaines de son évêché, mais encore, théologien, il a laissé un commentaire du Cantique des Cantiques (*Compilatio super Cantica...*), un recueil d'homélies (*Opus super epistolas*) et une *Summa confessorum*. Quant à Bruno, il accrut notablement la puissance de son évêché d'Olomouc en instituant des vassaux.

Voir J. Žemlička, *Století posledních Přemyslovců*, Prague, 1986. – J. Kadlec, *Bischof Thobias und die Prager Diözese während seiner Regierungszeit*, Ratisbonne, 1972 ; *Literární činnost biskupa Roberta Olomouckého*, dans *Studie o rukopisech*, t. 14, 1975.

Quant aux ordres religieux existants, ils continuent leur expansion. Ainsi les Cisterciens s'enrichissent des nouveaux monastères de Velehrad (1205), Žďár (1252), Vyšší Brod (Hohenfurt; 1265), Svatá Koruna (1265), Zbraslav (1292). Les Cisterciennes s'étendent avec les couvents d'Oslavany (1225), Předklášteří (près de Tišnov ; 1232), Sezemice (près de Pardubice ; 1250), Pohled (près de Německý Brod; 1256) et Altbrünn (1322).

D'abord confrérie charitable fondée par sainte Agnès et approuvée en 1235 sous le nom de *Fratres hospitalares*, les Chanoines réguliers de la Sainte Croix « à l'étoile rouge » (Rytířský řád křižovníků s červenou hvězdou) furent le seul ordre religieux masculin d'origine tchèque. Dès 1237, Grégoire IX en fit un *ordo canonicus*, qui devint en 1252 un ordre de chevalerie et prit alors l'emblème de l'étoile rouge à six branches. Cet ordre fut en expansion jusqu'à l'époque hussite et se répandit en Bohême et en Moravie, mais aussi en Silésie, Pologne, Autriche et

Hongrie ; il eut jusqu'à 60 hôpitaux (cf. DIP, t. 3, 1976, col. 313-14).

En 1256 arrivèrent en Bohême les Frères du Cœur réparateur ou *Cyriaci*, d'origine incertaine ; ils s'établirent à Prague, à l'église du monastère de Sainte-Croix. Par la suite ils fondèrent des monastères à Pardubice et Orlička, puis en 1340 à Benátky nad Jizerou (cf. DIP, t. 6, 1980, col. 1396 ; Z. Hledíkova, *Řád křížovníků s červeným srdcem ve středověku*, dans *Sborník prací východočeských archivů*, t. 5, 1984, p. 209-35).

Dans les villes, alors en plein développement, les *ordres mendiants* rendirent de grands services pastoraux et spirituels. Le premier couvent de Frères mineurs s'établit dans la Vieille Ville de Prague en 1228. La fille du roi de Bohême Přemysl Ier Otakar, Anežka (Agnès) (1211-1282), qui était très favorable au mouvement franciscain, entra elle-même dans le monastère qu'elle avait fondé sur le František en 1233. Elle s'y dévoua aux pauvres et aux malheureux. Elle a été canonisée le 12 novembre 1989 (BS, t. 1, col. 374-75 ; J. Nemec, *Agnese di Boemia*, Padoue, 1987).

Les Franciscains s'étendirent rapidement en Bohême. Vers 1239 leurs monastères de la région étaient unis en une province autonome avec ceux de Pologne. Elle compta jusqu'à 7 custodies groupant 40 couvents. A la veille du mouvement hussite, les custodies de Bohême regroupaient trente couvents.

Voir F. Hýbl, *Počatky Minoritů v Čechách a na Moravě*, dans *Český časopis historický*, n° 2, 1898 ; – B. Wilhelm et Kl. Minařík, *Dějiny řádů františkánských v Čechách a na Moravě*, dans *Serafínské květy*, t. 9, 1909/10, et 11, 1911/12.

Les Dominicains parvinrent en Bohême grâce aux efforts du provincial de Cracovie, Gérard. Leur premier monastère, établi d'abord à la fin du premier tiers du 13e siècle à Prague-Poříčí, fut bientôt transféré à l'église Saint-Clément dans la Vieille Ville. Le développement de l'ordre fut très rapide : il compta bientôt 23 couvents d'hommes et 10 de femmes. Parmi les laïques illustres dans la mouvance des Prêcheurs, Zdislava, femme de Havel de Jablonné-Lemberk (vers 1220-1252), se distingua par sa charité pour le prochain ; elle fonda les couvents dominicains de Jablonné et de Turnov (cf. V. Koudelka, *Zur Geschichte der böhmischen Dominikaner-Provinz im Mittelalter*, AFP, t. 25, 1955, à t. 27, 1957 ; DS, t. 5, col. 1511-12).

Les Ermites de Saint-Augustin vinrent de Bavière en Bohême ; leurs premiers monastères (Pivoň, près de Domažlice, en 1256, et Ostrov, plus tard Svatá Dobrotivá, en 1262) avaient d'abord été tenus par les Guillelmites. En 1266 les Guillelmites de Bohême s'unirent aux Ermites de Saint-Augustin. D'autres monastères augustiniens furent créés à Šopka, près de Mělník (1268), à Prague, près de Saint-Thomas (1285) et à Domažlice (1288). En Moravie, leur plus ancien couvent fut celui de Koruna Panny Marie, près de Třebová ; d'autres couvents furent fondés au 14e siècle (cf. J. Kadlec, *Das Augustinerkloster Sankt Thomas in Prag*, Wurtzbourg, 1985).

Les dévotions. – La pratique des indulgences prit une extension importante ; le produit financier de cette dévotion fut employé à la construction d'églises et à divers buts caritatifs. A la fin du siècle, la dévotion mariale était très développée ; parmi ses pratiques, signalons la messe du matin en l'honneur de la Vierge Marie appelée « Matura ». Aux anciens cantiques en tchèque s'ajoute au 13e siècle le « Slovo do světa stvořenie (La Parole sur la création du monde) ; ce cantique expose en abrégé l'ensemble de l'œuvre de salut opérée par le Christ ; à cause du lieu de sa composition, le monastère d'Ostrov près de Davle, on l'appelle aussi l'*Ostroverlied*. Sous les derniers rois de la dynastie des Přemyslides, le dominicain Domaslav composa aussi des hymnes liturgiques (cf. A. Škarka, *Dominikán Domaslav a čeští hymnografové jeho směru*, dans *Věstník královské české společnosti nauk*, 1950).

Outre le Nouveau Testament et la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, on se nourrit des légendes tchèques sur le Christ et sur les apôtres, des apocryphes sur Judas et Pilate : dans la piété des Tchèques la première place revient aux personnages bibliques.

Les sources historiques, les chroniques, etc., sont à cette époque remplies par les affaires ecclésiastiques, car l'Église est au centre de la vie sociale et marque tout de son empreinte (cf. *Dějiny české literatury*, éd. par J. Hrabák, t. 1, Prague, 1959).

3. De la fin des Přemyslides à l'avènement de Charles iv (1306-1346). – A cette époque l'évêque de Prague Jan iv de Dražice (1301-1343) est la personnalité éminente parmi la hiérarchie tchèque : cultivé, dévoué à son peuple, il se faisait une haute idée de sa charge. Une plainte des ordres mendiants portée contre lui fit qu'il passa plus de dix ans auprès du pape en Avignon. Après son retour, il fonda le monastère de Roudnice pour les Chanoines de Saint-Augustin (1333-1334) ; ce monastère devait être un centre de rayonnement de la *Devotio moderna* (cf. V. Chaloupecký, *Jan IV. z Dražic, poslední biskup pražský*, Prague, 1908).

En plus des Chanoines augustins, les Chartreux s'établirent à cette époque en Bohême. La chartreuse de Mariánská Zahrada (*Hortus B. Mariae*) fut fondée en 1342 par le roi Jean de Luxembourg (cf. M. Jakubička, *Klášter Zahrada svaté Maří řádu kartusiánského na Újezdě v Praze*, dans *Časopis Musea království Českého*, n. 85, 1911 et n. 86, 1912).

Le monastère des Bénédictines près de Saint-Georges, à Prague, devint un centre spirituel important. Sous l'impulsion de l'abbesse Kunhuta † 1321, fille d'Otokar ii, on y réalisa le *Passional* dont les enluminures sont somptueuses (Bibl. d'État de Prague, ms xiv A 17) ; on y trouve quelques sermons et deux *Planctus* : les lamentations de Marie, Mère de Jésus, et celles de Marie Madeleine ; y sont joints deux traités spirituels du dominicain Kolda de Koldice († avant 1327 ; DS, t. 8, col. 1769-70).

Dans le premier, *De strenuo milite*, l'œuvre rédemptrice du Christ est décrite à l'aide d'une parabole : un chevalier entreprend un long voyage et mène de grands combats pour délivrer sa fiancée (son âme) qui avait été enlevée par l'Ennemi (le démon). Dans le second traité, *De mansionibus caelestibus*, le Christ victorieux montre à sa fiancée (non pas une âme humaine, mais l'humanité de Jésus ou l'Église) la gloire céleste qui lui a été préparée depuis toujours. Le *Passional* contient aussi la prière dite de Kunhuta : *Vítaj, Králu všemohúcí* (« Salut à toi, Roi tout-puissant »), qui a pour thème le dogme de la transsubstantiation.

Le monastère de Saint-Georges cultiva aussi le drame liturgique et spirituel qui présentait aux spectateurs des évé-

nements de la passion et de la résurrection du Christ ; ce fut d'abord en latin avec accompagnement de chants chorals. Peu à peu la langue tchèque entra dans ces œuvres, par exemple dans le « Jeu des trois Maries » (*Hra tří Marií*).

L'abbaye cistercienne de Zbraslav fut un autre centre spirituel. Son abbé Pierre de Zittau († 1339 ; DS, t. 12, col. 1677-79) est l'auteur de l'important *Chronicon Aulae Regiae* et des *Sermones de festis principalibus* ; on conserve aussi sa correspondance avec l'abbé de Waldsassen Jean d'Ellenbogen (DS, t. 8, col. 483-84). C'est aussi à Zbraslav qu'apparut au milieu du 14e siècle le traité intitulé *Malogranatum*, introduction à la vie spirituelle par la conversion et la purification jusqu'à l'union de l'âme avec Dieu.

Sur le *Passional* de Kunhuta, Kolda de Koldice, les deux *Plancti* et les drames liturgiques en latin : J. Vilikovský, *Písemnictví českého středověku*, Prague, 1948 ; – F. Svejkovský, *Z dějin českého dramatu*, Prague, 1966. – Le *De strenuo milite* de Kolda est édité par A. Scherzer, AFP, t. 18, 1948.

La Chronique de Zbraslav est éditée par J. Emler, dans *Fontes rerum Bohemicarum*, t. 4, 1884. – De Pierre de Zittau, les *Sermones* sont édités par J. Loserth, dans *Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der Kais. Akademie...*, t. 98, Vienne, 1881, p. 384-402 ; la correspondance l'est par B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 8, Ratisbonne, 1725, p. 465-90. – Sur le *Malogranatum* : V. Kallab, *Malogranatum a jeho pù vodce*, dans *Věstník Královské české společnosti nauk, 1911*, et M. Gerwing, *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit*, Munich, 1986 ; DS, t. 6, col. 73-74.

Dans le domaine de l'hagiographie, le monastère de Teplá composa à la gloire de son fondateur la *Vita fratris Hroznatae* (éd. dans *Fontes rerum Bohemicarum*, t. 1, 1873). Vers 1320 apparut la légende de sainte Agnès, ou Anežka, *Candor lucis aeternae*, en vue de sa béatification (éd. par J.K. Vyskočil, *Legenda blahoslavené Anežky a čtyři listy sv. Kláry*, Prague, 1932) et au milieu du 14e siècle la *Vita major* de saint Procope (éd. par V. Chaloupecký, citée *supra*).

4. La seconde moitié du 14e siècle. – 1° *La hiérarchie*. – En 1344 Prague fut élevée au rang d'archevêché. Le premier archevêque fut Arnošt de Pardubice, évêque depuis 1343 et mort en 1364. Avec le roi Charles IV, il porta son diocèse à un haut niveau de prospérité et de développement. De sa profonde piété témoignent encore ses notes spirituelles et ascétiques portées en marge du *Liber de apibus* de Thomas de Cantimpré (cf. J.K. Vyskočil, *Arnošt z Pardubic a jeho doba*, Prague, 1947).

Son successeur, Jan Očko de Vlašim (1364-1379), travailla dans la même ligne. Mais sous Jan de Jenštejn (1379-1396) se produisit une rupture entre l'archevêché et le pouvoir royal, avec avènement du nouveau roi Venceslas IV ; le point culminant de la rupture fut marqué par le martyre du vicaire général Jan de Pomuk.

L'archevêque Jenštejn fut un homme hautement cultivé et spirituel, comme en témoigne son œuvre ascétique et homilétique conservée dans le ms Vatican lat. 1122. Il introduisit dans son diocèse la fête de la Visitation de Marie (1383) et, cédant à son insistance, Urbain VI déclara en 1389 cette fête obligatoire pour toute l'Église (DS, t. 8, col. 558-65 ; J. Polc et V. Ryneš, *Svatý Jan Nepomucký*, 2 vol., Rome, 1972 ; J. Polc, *De origine festi Visitationis B.M.V.*, Rome, 1967 ; R.E. Weltsch, *Archbishop John of Jenstein, 1348-1400*, La Haye-Paris, 1968).

A Olomouc, l'humaniste Jan de Středa fut le plus grand des évêques (1364-1380 ; cf. J. Klapper, *Johann von Neumarkt...*, Leipzig, 1964). A l'évêché de Litomyšl, fondé en 1344, on distingue l'évêque Albert de Šternberk (1364-68 et 1372-80).

2° *La vie monastique et religieuse* est alors en pleine efflorescence. Chez les Chanoines de Saint-Augustin la maison-mère, Roudnice, essaime en Bohême et en Moravie.

Charles IV fonde un monastère sur le Karlov (Prague). Arnošt de Pardubice, lui, en fonde quatre ; l'évêque de Litomyšl Jelito fonde celui de Lanškroun (1371). Divers nobles fondent de leur côté quatre autres monastères. Les maisons des Chanoines de Saint-Augustin devinrent des centres importants de la *Devotio moderna*. Parmi les Chanoines de Roudnice, le prieur Pierre Clarificator (DS, t. 12, col. 1546-47) mérite d'être remarqué comme écrivain spirituel : son *Dietarius* contient un commentaire de la règle de Roudnice et une introduction à la vie spirituelle.

Du monastère de Karlov est issu le *Liber de naturis animalium* (1401) qui montre comment les propriétés bonnes ou mauvaises qui caractérisent les divers animaux peuvent se retrouver dans l'homme ; la fin du traité donne une instruction sur la vie spirituelle (cf. F. Machilek, *Bohemikale Handschriften in der Schwabacher Kirchenbibliothek*, dans *Bohemia-Jahrbuch*, t. 15, 1974, p. 433-39).

Chez les Chartreux le couvent de Prague devient la tête de la province nord-bohémienne de l'Ordre. De nouvelles chartreuses sont ouvertes à Královo Pole (près de Brno, 1375) et à Olomouc (1388). Les Chartreux entretiennent d'actives relations avec l'université de Prague, dont certains maîtres entrent dans l'Ordre. Le prieur Michel de Prague compose un « Miroir des princes » et quelques écrits ascétiques (DS, t. 10, col. 1184-87). Le hambourgeois Johann Rode, chartreux à Prague, est à signaler ici pour l'intérêt que présente en particulier sa correspondance (DS, t. 8, col. 655-57). L'*Agsbacher Marienklage*, méditation sur la faute et son rachat, témoigne aussi de la vie intérieure parmi les Chartreux de Prague ; de même le poème du prieur Albert. Cf. R. Ohlbaum, *Johann Rode aus Hamburg. Vom deutschen Geistesleben in Böhmen um 1400*, Prague, 1943 ; J. Vilikovský, *Písemnictví českého středověku*, Prague, 1948.

Les Cisterciens prirent une part active au développement de la dévotion mariale. Le prieur de Zbraslav Dětřich compose son remarquable *Tractatus de virtutibus theologicis et earum inhaerentibus* et des homélies eucharistiques pour les Cisterciennes d'Altbrünn : c'est le *Conductus corporis mystici* (A. Neumann, *List Dětřicha Zbraslavského k cisterciačkám starobrněnským*, Hlídka, 1923).

Les Ermites de Saint-Augustin acquièrent de nouveaux monastères : Bělá-sous-Bezděz (1345), Brno (1350), Litomyšl et Moravský Krumlov (1355), Osvětimany (1358), Olomouc (1365), Jevíčko (1372) et Dolní Ročov (1373). Charles IV fonde en 1354 à Prague le monastère de Sainte-Catherine pour les Augustines. Le centre bohémien de l'Ordre est au monastère praguois de Saint-Thomas, où se trouve aussi le florissant *studium generale* de la province. L'évêque Jean de Neumarkt, grand bienfaiteur de l'Ordre, légua sa bibliothèque au monastère de Prague. Parmi leurs auteurs spirituels rappelons Nicolas de Louny († 1371 ; DS, t. 11, col. 288-89).

Les Dominicains exercent une activité importante protégée par l'amitié de Charles IV. L'inauguration de l'université de Prague leur ouvrit des possibilités nouvelles ; ce fut d'ailleurs le dominicain Jean de Dambach qui fut le conseiller impérial pour l'édification de cette université (cf. DS, t. 8, col. 466-67). Les Dominicains comptent alors parmi les plus compétents dans le monde du savoir ; ainsi Nicolas Biceps avec son excellent commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard. Ils participent aussi d'une manière remarquable à la réforme toujours nécessaire de l'Église et de leur propre Ordre, comme Henri de Bitterfeld (DS, t. 7, col. 180-81), auteur d'un *De vita contemplativa et activa.* Un Dominicain anonyme a laissé un *Život Krista Pána* (« La vie du Seigneur Jésus-Christ »), d'un genre apparenté à celui des *Meditationes vitae Christi* de Jean de Caulibus ; un autre Frère Prêcheur a remanié la *Légende dorée* de Jacques de Voragine : le *Passionarium* (cf. V. Koudelka, *Zur Geschichte der böhmischen Dominikanerprovinz im Mittelalter,* AFP, t. 25, 1955, à t. 27, 1957 ; DS, t. 5, col. 1511-12).

Les Bénédictins s'enrichirent des monastères de Pustiměř, près de Vyškov (1340), et du Saint-Esprit à Prague-Nové Město (1348). Le moine František, de l'abbaye de Kladruby, contribua à la réforme de celle de Kastl où il avait été envoyé comme prieur ; on lui doit un *De vita sanctimonialium* et un *De monacho ad exemplum crucifixo.* La visite que fit Charles IV en Lombardie fut l'occasion de la fondation du monastère de Saint-Ambroise à Prague-Nové Město (1354) ; la liturgie ambrosienne y fut utilisée. Plus remarquable encore fut le monastère d'Emmaüs (1347) fondé pour les Bénédictins croates expulsés de Dalmatie et qui utilisèrent le slavon ecclésiastique comme langue liturgique (cf. *Z tradic slovanské kultury v Čechách,* Prague, 1975).

Les Carmes. – A Prague-Nové Město Charles IV fonda encore en 1347 un monastère pour les Carmes (Sainte-Marie-aux-neiges). Ce monastère essaima en 1351 à Tachov (Tachau). A partir de 1379 les Carmes eurent à Prague un *studium generale,* comme les Dominicains, les Frères Mineurs, les Ermites de Saint-Augustin et les Cisterciens. L'Ordre du Carmel s'attira l'affection populaire en raison de sa dévotion mariale.

3° *Les efforts de réforme.* – Contre l'affadissement qui gagnait la vie des chrétiens et de leur clergé, de nombreux prédicateurs et auteurs commencèrent à s'élever. En 1363 Charles IV, de concert avec l'archevêque de Prague, invita le chanoine Conrad Waldhauser dans sa capitale ; il prêcha avec succès à la population allemande dans l'église Saint-Gall et dans celle de la Vierge Marie « devant Týn ». Quant aux tchèques, leur prédicateur fut Jan Milič de Kroměříž (Kremsier) † 1374. Celui-ci, ayant renoncé à une brillante carrière et adopté la vie ascétique, exhorta les Praguois par ses « paroles de feu » à régénérer leur manière de vivre ; il affirmait que tous « devaient s'incorporer au Christ » et « participer à sa divine nature » ; dans ce but, tous devaient participer aux sacrements, en particulier à l'eucharistie (cf. J. Kaňák, *Jan Milič z Kroměříže,* Prague, 1975). Sur ce point, il était du même avis que le savant prélat Vojtěch Raňkův de Ježov † 1388, ancien professeur de Sorbonne qui écrivit un traité sur la communion fréquente. Ce dernier, sur certains points de politique ecclésiastique, se trouva en conflit avec l'archevêque Jenštejn ; il ne suivit pas davantage Jenštejn dans sa résistance aux efforts des pouvoirs laïcs tendant à réduire les droits du Pape sur l'Église de Bohême (cf. J. Kadlec, *Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Ranconis de Erinicio,* Münster, 1951).

Autre maître parisien, Matěj de Janov (Mathias de Janov † 1394, DS, t. 10, col. 769-70) s'aventure assez loin dans sa recherche des moyens propres à régénérer le peuple chrétien ; il reproche aux autorités hiérarchiques et savantes de l'Église de trop s'écarter des fondements de la foi, c'est-à-dire de l'Écriture, et d'en venir à falsifier cette foi par trop d'inventions humaines ; il faut mettre de côté celles-ci et revenir à l'Écriture et à l'Eucharistie, qui sont le centre de la vie chrétienne.

Tomáš Štítný de Štítné († en 1403 ou 04) éveilla l'intérêt des laïcs pour les questions religieuses grâce à ses écrits en tchèque ; en cette langue il traduisit des œuvres de saint Augustin, d'Hugues et de Richard de Saint-Victor, de saint Bernard et de saint Bonaventure ; on lui doit aussi des ouvrages personnels : *Řeči besední* (« Paroles d'entretien »), *Knížky šestery o obecných věcech křesťanských* (« Six livres sur des matières chrétiennes générales »), *Řeči sváteční a nedělní* (« Discours pour les fêtes et les dimanches »), etc. Voir sa notice, DS, t. 14, col. 1244-46.

Bien d'autres encore ont travaillé ou réfléchi à la réforme de l'Église, comme Jan de Stříbro (Mies ; DS, t. 8, col. 628-30), le prieur Bedřich de Šternberk (cf. A. Neumann, *Výbor z předhustitských postil,* Archa, 1920), Johlín de Vodňany (R. Říčan, *Johlín z Vodňan,* dans *Věstník Král. české společnosti nauk 1930*) et les universitaires Matěj de Lehnice (Liegnitz) et Nicolas Magni de Javor (DS, t. 11, col. 292-93). Le dominicain Henri de Bitterfeld, familier de l'archevêque Jenštejn, prit position en 1393 contre les abus introduits dans la pratique des indulgences du jubilé (cf. son *De anno jubilaeo*). Il recommandait la communion fréquente et même quotidienne (cf. DS, t. 7, col. 180-81 ; V. Koudelka, son art. dans AFP, t. 23, 1953, p. 5-65). Matthieu de Cracovie faisait de même et critiquait durement dans ses discours synodaux les pratiques des clercs ; après son éloignement d'Heidelberg, il rédigea sous l'anonymat le *De praxi curiae romanae* (ou *De squaloribus curiae romanae*) qui blâmait la simonie de la curie papale (cf. DS, t. 10, col. 804-08).

C'est un écrit du même genre que le *Speculum aureum de titulis beneficiorum* qu'il faut attribuer au maître polonais Pavel Wlodkowicz (cf. F.M. Bartoš, *Z publicistiky velkého schismatu,* dans *Věstník České akademie,* t. 53, 1944, p. 1-20).

4° *Traduction de la Bible.* – Dès le 11e siècle une traduction tchèque des quatre évangiles avait été réalisée. Dans les siècles suivants c'est plus par l'oreille que par la lecture que le chrétien prenait connaissance des textes bibliques, surtout des évangiles, des psaumes, du Cantique des Cantiques et des principaux passages des livres historiques. C'est au 14e siècle que la diffusion de manuscrits s'est intensifiée ; on garde de cette époque seize évangéliaires et un grand nombre de psautiers en tchèque : ils étaient devenus indispensables en particulier dans les monastères féminins.

La première Bible complète en tchèque apparaît dans les années 1380. Au 14e siècle aussi appartient le manuscrit Leskovetzer-Dresdner qui fut détruit à Liège en 1914 ; on n'en garde que des copies partielles et aussi des photographies. Parmi les autres mss, citons la Bible Litoměřieko-Třeboňská (3 parties, datées de 1409-1416), celle d'Emmaüs (en glagolitique, 1416), celle d'Olomouc (2 parties, 1417). La traduction tchèque de la Bible n'apparaît qu'après celles en français et en italien, mais avant celles en anglais et en allemand.

Des lambeaux de la Bible allemande complète se trouvent dans la Bible dite de Venceslas dont le riche bourgeois praguois Martin Rotlew avait passé commande. Le Nouveau Testament des Bibles de Dresde et d'Olomouc en ancien tchèque, avec des parties de la Bible Litoměřieko-Třeboňská a été publié par V. Kyas (2 vol., Prague, 1981-1985).

III. Aux temps du Hussitisme et de la Réforme

1. Le Hussitisme. – 1° *Jean Hus* († 1415 ; DS, t. 7, col. 1194-1200). – Dans le mouvement déclenché par Jan Milíč et qui se prolongea jusqu'à la fin du 14e siècle, on peut remarquer des influences étrangères : le spiritualisme italien chez Milíč et Matěj de Janov, la mystique rhénane d'Henri Suso et de Jean Tauler chez le même Matěj et chez Štítný, ou encore l'occamisme chez Adalbert Ranconis de Ježov. Ces fortes personnalités, dans leur désir de réforme des mœurs du clergé et du laïcat, ne se sont pas laissé entraîner hors des limites d'un sain réformisme à l'intérieur de l'Église. Il n'en fut pas de même pour la jeune génération universitaire tchèque qui, éblouie par la figure d'un John Wyclif, vit un chemin possible de réforme dans sa doctrine radicale. Jean Hus fut à partir de 1408 la principale figure de ce mouvement. Il ne suivit pas Wyclif dans toutes ses déviances ; sa conception de l'Église visible et de son gouvernement, tout comme celle de la transsubstantiation, n'en furent pas moins divergentes par rapport à la doctrine établie. En 1415 Hus mourut sur le bûcher, accusé du crime d'hérésie.

2° *Le calice des laïcs.* – Les partisans de la réforme plus ou moins radicale de l'Église du Christ porteront désormais en Bohême le nom générique de hussites à cause de Jean Hus, même si des divergences réelles les séparent les uns des autres. Entre les modérés du parti de Prague et les Taborites, il y a un fossé. Ce qui permet de les rassembler est le signe symbolique du calice des laïcs « découvert » par l'ami de Hus, Jakoubek de Stříbro (Mies) : non pas « calix benedictionis », mais « calix furoris » comme celui qu'autrefois les prophètes avaient reçu de Dieu pour le répandre de sa part sur les peuples (cf. *Jér.* 25,15-16). Les discussions religieuses dégénérèrent en une guerre de quinze ans qui plongea la Bohême et les pays voisins dans une profonde misère.

Cette guerre et la conviction que la manière forte à l'égard des hussites n'avait plus chance de réussir amenèrent le concile de Bâle à des pourparlers. Il en sortit l'accord appelé *Compactata* (1436) : le calice était concédé sous certaines conditions pour la communion des laïcs ; les partages de terres accaparées par les propriétés ecclésiastiques furent reconnus valables. Ces concessions étaient faites par le concile, non par le Pape ; aussi la réconciliation ne pouvait être de longue durée. Elle fut dénoncée par Pie II : l'Église médiévale ne pouvait tolérer aucune Église nationale dans son sein, même sous une forme modérée. Ainsi les utraquistes devinrent schismatiques ; leur hiérarchie élue en la personne de l'archevêque Jan de Rokycany n'obtint pas la confirmation papale.

3° *Les hussites et leur liturgie.* – A la différence des catholiques, les hussites lisaient en tchèque les épîtres et les évangiles de la messe, parfois aussi le credo (le cas échéant, la messe entière). La traduction tchèque des textes du missel due au bachelier Jan Čapek est conservée dans le *Kancionál* de Jistebnice (milieu du 15e s.). Ce recueil atteste aussi une autre innovation, le chant populaire à l'église. Déjà Milíč faisait chanter avant le sermon des chants en tchèque. Les hussites les introduisirent dans le canon et surtout durant la communion : car la communion au calice demandait beaucoup de temps et allongeait considérablement le service religieux. Des chants sur la Cène destinés à être chantés pendant la communion furent composés par Jakoubek de Stříbro et Jan Čapek. Le *Kancionál* de Jistebnice conserve les plus beaux cantiques spirituels de Bohême (cf. Z. Nejedlý, *Dějiny husitského zpěvu VI,* Prague, 1956).

Il faut encore mettre à l'actif du mouvement hussite l'amour de la Bible. Du 15e siècle on garde encore trente Bibles manuscrites en tchèque, dont quelques-unes sont magnifiquement enluminées. Aeneas Silvius, futur pape Pie II, disait qu'une simple femme taborite connaissait mieux la Bible qu'un prêtre italien (cf. J. Kadlec, *Die Bibel im mittelalterlichen Böhmen,* AHDLMA, t. 39, 1964, p. 89-109).

4° *Les catholiques* devinrent minoritaires. Le siège archiépiscopal de Prague fut sans titulaire de 1420 à 1561, le diocèse étant dirigé par un administrateur choisi par le chapitre métropolitain. Parmi ces administrateurs il en fut de premier plan : Procope de Kladruby († 1453), Václav de Krumlov († 1460), Hilaire de Litoměřice † 1468, Pavel Pouček † 1498 et Jindřich Píšek-Scribonius (1556-1561). L'évêché de Litomyšl disparut.

Sur le siège d'Olomouc des évêques comme Tas (Protais) Černohorský de Boskovice (1458-1482), Stanislas Thurzo (1497-1540) et Jan Dubravius de Doubravka (1541-1553) entretinrent et soutinrent l'humanisme.

Dans la crise beaucoup de monastères disparurent ; ceux qui survécurent ne relevèrent que difficilement les dommages subis. Dans la seconde moitié du 15e siècle arrivèrent les Franciscains Observants, qui disposèrent assez vite de 14 couvents.

La littérature spirituelle devint l'exception ; on s'épuisa en polémique avec les utraquistes. Sur cette période voir A. Frind, *Die Kirchengeschichte Böhmens in der Administratorenzeit,* Prague, 1878.

5° *L'Union des Frères.* – Une vie spirituelle plus sérieuse et profonde transparaît chez les adeptes radicaux du hussitisme au sein de l'Union des Frères. Peter Chelčický († après 1450 ; DS, t. 12, col. 1538-41) en est le fondateur et le modèle idéal. L'Union a pour signe caractéristique la volonté de conserver la doctrine du Christ pure de « toutes les inventions humaines ». Elle ne craignit pas de se marginaliser par rapport à l'ordre social et politique, de s'opposer à la noblesse et à quiconque ne gagnait pas son pain par le travail manuel. Les Frères rejetaient tout gouvernement, ne reconnaissant d'autre autorité et règle que la Parole de Dieu. Ils prirent nettement position contre tout recours à la force physique et donc contre la guerre ; ce qui les brouilla avec les

taborites. L'Union enfin se méfiait des études approfondies, craignant qu'elles n'obscurcissent et compliquent la compréhension des commandements de l'Évangile, qu'elles n'en altèrent la pureté. A côté de beaucoup d'utopie et d'irréalisme, l'Union des Frères manifeste une volonté logique de réaliser la vérité de la vie chrétienne selon l'Évangile.

La littérature est importante. Outre la bibliographie des articles cités, on peut voir : V.-L. Tapié, *Une Église tchèque au 15e siècle*, Paris, 1934. – A. Molnár, *L'évolution de la théologie hussite*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, t. 43, 1963, p. 133-71 ; *I Taboriti*, trad. italienne des principaux textes, Florence, 1986. – J. Macek, *Jean Hus et les traditions hussites*, Paris, 1973. – R. Urban, *Die Tschechoslowakische Hussiten-Kirche*, Marbourg, 1973. – Fr. Machílek, art. *Böhmische Brüder*, TRE, t. 7, 1983, p. 1-8 (bibl.) ; art. *Hus-Hussiten*, t. 15, 1986, p. 710-35 (bibl.). – K. Zeman, *The Hussite Movement and Reformation...*, Ann Arbor, 1977. – J. Kejř, *Husité*, Prague, 1984. – Fr. Šmahel, *La révolution hussite, une anomalie historique*, Paris, 1985. – Voir aussi la revue *Husitský Tábor*, t. 1, 1978 svv (Prague).

2. La réforme de Luther amena une transformation étonnante de la situation religieuse en Bohême ; la majeure partie de la population allemande, jusqu'alors fidèle à Rome, passa à la foi luthérienne. On a pu calculer que la population restée catholique se réduisit à dix pour cent de la population totale. Le luthéranisme absorba progressivement les utraquistes et les néo-utraquistes. Le courant hussite traditionnel fut réduit à une petite minorité. Quant à l'Union des Frères, elle s'intégra peu à peu à la vie sociale de l'ensemble, accueillant en son sein des personnes cultivées, des bourgeois, des nobles ; théologiquement les Frères se sentaient assez proches des calvinistes. Enfin de nombreuses sectes ou conventicules s'installèrent dans le pays : zwingliens, antitrinitaires, anabaptistes, etc.

L'introduction des Jésuites en Bohême est due à saint Pierre Canisius ; cette date de 1556 marque un tournant majeur dans l'histoire religieuse du pays. Le roi Ferdinand ier leur attribua le monastère praguois de Saint-Clément (au Pont-Charles) ; ils y établirent un collège et y organisèrent des conférences philosophiques et théologiques. En 1562 ce collège reçut le droit de conférer le grade de docteur dans ces deux disciplines : c'était acquérir l'importance d'une université. Les Jésuites ouvrirent d'autres collèges à Český Krumlov (1586), Jindřichův Hradec (1594), Chomutov (1589). Ils furent appelés en Moravie par l'évêque Vilém Prusinovský ; leurs deux premiers collèges furent établis à Olomouc (1566) et à Brno (1573). Les Jésuites parvinrent assez rapidement à gagner une bonne partie de la nouvelle génération.

Quelques-uns des anciens ordres religieux commencèrent à se relever de leur ruine ou de leur décadence. L'abbé de Břevnov, Wolfgang Selender (1602-1619), fut le champion de la restauration des Bénédictins. Les Prémontrés se rétablirent peu à peu grâce aux efforts de l'abbé de Teplá, Jan Mauskönig (1559-1585), et de celui de Louka, Sébastien Freitag de Čepiroh (1572-1585). Les Cisterciens reçurent le soutien des abbayes d'Allemagne. Quant aux Chanoines de Sainte-Croix, le mérite du rétablissement de leur discipline revient à leur grand-maître Antonín Prus de Mohelnice (1552-1580). Celui-ci devint en 1561 archevêque de Prague. Le siège archiépiscopal était donc ainsi occupé de nouveau après une vacance du siège qui avait duré 141 ans. Appuyés par les nonces du Pape, ses successeurs Martin Medek (1581-1590), Zbyněk Berka de Dubá (1592-1606) et surtout l'ardent prémontré Jan Lohelius (1612-1622) poursuivirent son œuvre restauratrice. En Moravie, l'époque offre d'excellents évêques à Olomouc : Mark Kuen (1553-1565), Vilém Prusinovský de Vickov (1565-1572), Stanislas Pavlovský (1579-1598) et le cardinal František Dietrichstein (1599-1636).

Dans le domaine de l'écrit, si l'on peut relever des travaux historiques comme la célèbre « Chronique de Bohême » du prêtre Václav Hájek de Libočany † 1562, et des publications de sermons comme la *Postylla česká* (Olomouc, 1557) de Tomáš Bavoroský † 1562 – un autre grand prédicateur fut Tomáš Rešl † 1562 –, le ton dominant des ouvrages publiés est, à cause surtout des Jésuites, apologétique et polémique. Le polémiste jésuite le plus pénétrant fut Václav Šturm (1533-1601 ; cf. Sommervogel, t. 7, col. 1464-65).

A juste titre Šturm voyait dans l'Union des Frères le plus grand danger pour le catholicisme. Il s'y attaqua dans son ouvrage intitulé *Srovnání víry a učenie Bratřistaršich* (« Comparaison de la Foi avec la doctrine des anciens Frères » ; 1582), en montrant les contradictions et les inconséquences de leur doctrine. Puis il s'attaqua à leur grand recueil de cantiques édité en 1576 dans son « Jugement et considération soigneuse du grand Recueil de cantiques... » (*Rozsouzení a bedlivé uvážení Velikého Kancionálu od Bratří Valdenských jinak Boleslavských...*, 1588). Il le traita rudement : « tas de fumier de toutes les doctrines erronées qui rassemble presque toutes les erreurs des hérétiques anciens et contemporains ». Sa lutte a mérité à Šturm d'être appelé le vainqueur des idées de l'Union. A ses côtés combattirent aussi Václav Brož † 1613, auteur de trois écrits contre la doctrine eucharistique des Frères, et Jan Peit de Hostouň († vers 1614).

La bataille de la Montagne Blanche (1620) gagnée par Ferdinand ii et ses alliés sur les États protestants insurgés contre lui (nationalistes et protestants) ouvrit définitivement le chemin à la recatholicisation des pays de la couronne de Bohême et au recul progressif du protestantisme.

G. Lösche, *Geschichte des Protestantismus in Oesterreich*, 3e éd., 1929. – R. Říčan, *Das Reich Gottes in den böhm. Ländern*, Stuttgart, 1957. – J.K. Zeman, *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia 1526-1628*, La Haye-Paris, 1969.

A. Kroess, *Geschichte der böhm. Provinz der Gesellschaft Jesu*, t. 1, Vienne, 1910. – B. Navrátil, *Jesuité olomoučtí za protireformace*, t. 1, Brno, 1916.

Kl. Borový, *Antonín Brus z Mohelnice*, Prague, 1873 ; *Martin Medek, arcibiskup pražský*, Prague, 1877. – V. Ondráček, *Bl. Jan Lohel...*, Olomouc, 1938. – St. Zela, *Náboženské poměry v Olomouci za biskupa Jana Kuena 1553-1565*, Olomouc, 1931. – B. Navrátil, *Příspěvky k dějinám biskupství olomouckého*, dans *Český časopis historický*, t. 2, 1896. – V.A. Macourek, *Počátky katolické reformace na Moravě za biskupa Prusinovského* (Dissert.), Prague, 1925. – M. Procházka, *Stručný životopis Stanislava Pavlovského*, Brno, 1861.

J. Vlček, *Dějiny české literatury*, t. 1, dirigé par J. Hrabák, Prague, 1959. – J. Kubalík, *Čestí apologeti na rozhraní XVI. a XVII. věku*, dans *Časopis katol. duchovenstva*, t. 109, 1944.

IV. Époque baroque (1620-1740)

Une fois le soulèvement protestant vaincu par les forces impériales, il fut possible au pouvoir des Habsbourg d'entreprendre la « recatholicisation » systéma-

tique des populations de la Bohême. Ecclésiastiques, nobles et bourgeois qui ne voulurent pas revenir à la foi catholique durent partir en exil ; parmi ces exilés figure le dernier grand évêque de l'Union des Frères, Jan Amos Komenský, excellent pédagogue et précurseur des réformes de l'instruction publique en Europe (1598-1670). Quant à la population rurale, on employa la force quand la persuasion ne suffisait pas. Dans la mesure où le retour de la paysannerie à la foi catholique fut le fruit d'une conversion sincère, il fut dû à de nombreux missionnaires qui ne se contentaient pas d'un retour formaliste mais travaillaient à une renaissance intérieure ; parmi eux on peut citer les jésuites Albert Chanovský (1581-1643), Adam Kravařský (1585-1660), Bedřich Bridel (1619-1680) et le capucin Valérien Magni (1586-1661).

Cf. J. Schlenz, *Geschichte des Bistums und der Diözese Leitmeritz*, 2 vol., Warnsdorf, 1912-1914. – H. Brückner, *Die Gründung des Bistums Königgrätz*, Königstein/Ts., 1964.

1. Les religieux. – L'époque baroque a été pour les ordres religieux celle d'une remarquable efflorescence. Rien qu'à Prague, on a pu compter jusqu'à 40 couvents ; il y en eut 200 dans toute la Bohême. Il en fut de même en Moravie. La plus notable expansion fut celle des Jésuites. En 1653, la Compagnie de Jésus commença la construction des vastes bâtiments du *Clementinum* actuel, avec sa riche bibliothèque et son imprimerie. Les Capucins installèrent un réseau serré de couvents dans les zones frontières, puis en Bohême centrale et en Moravie.

Donnons quelques chiffres. En 1636, la province jésuite dite de Bohême, qui comprenait la Moravie et la Silésie, comptait 624 membres qui animaient 15 collèges. En 1750, il y avait quelque 1250 jésuites travaillant dans 26 collèges (dont deux universitaires) 25 convicts pour étudiants, 13 résidences et trois maisons de formation.

Au cours de cette période de nombreux ordres religieux de formation plus ou moins récente s'installèrent dans la région : Carmes chaux et déchaux, Franciscains irlandais (*Hyberner*), Servites, Barnabites, Paulistes, Frères de la Miséricorde, Bénédictins de Montserrat, Trinitaires, Oratoriens de Philippe Neri, Théatins, Filles de Sainte-Élisabeth et Dames anglaises. Quant aux ordres anciennement implantés, on constate un renouveau, parfois aidé par l'apport de membres étrangers (allemands, italiens, espagnols).

Voir A. Podlaha, *Dějiny kolejí jezuitských v Čechach a na Moravě od r. 1654 do jejich zrušení*, dans *Sborník historického kroužku*, t. 10 (1909) à 27 (1926). – V. Rabas, *Řád kapucínský a jeho působení v Čechách v 17. století. Otisk z časopisu katol. duchovenstva*, Prague, 1937.

2. Les moyens de la rénovation spirituelle. – 1° L'un des plus largement efficace fut la *prédication* ; elle était adaptée à la fois à lutter contre les restes d'hérésie et à propager la foi catholique. Aussi lui accorda-t-on une grande attention dans les écoles théologiques. Citons quelques-uns des principaux prédicateurs du 18e siècle : Jan Barner † 1708, Fabián Veselý † 1729, Karel Račín † 1711, František Matouš Krum † 1773, Ondřej Fr. de Waldt † 1752, Bohumír Hynek Bílovský † 1725 et Thomas X. Lašťovka † 1747.

2° *Les cantiques* furent eux aussi utilisés pour instruire et nourrir les fidèles, et ils rendaient possible leur participation active à la liturgie. Le recueil de chants de 1601 représente une œuvre collective remarquable ; elle fut dirigée par le prieur des Chanoines de Saint-Augustin de Šternbeck, Jan Rozenplut von Schwarzenbach. Plus tard apparaissent de bons auteurs de cantiques : Adam Michna d'Otradovice († 1676), Felix Kadlinský † 1675, l'évêque auxiliaire Jan Hynek Dlouhoveský † 1701. Le jésuite Bedřich Bridel † 1680 les surpassa tous par ses œuvres lyriques.

Après la Montagne Blanche (1620) on voit paraître les recueils de cantiques suivants : *Písně katolické* (Prague, 1622) de Jiřík Hlohovský ; – *Kancionál český* pour l'année 1683, du jésuite Václav Šteyer ; – *Cytara nového Zákona* pour 1727, par V.K. Holan Rovenský, Jan J. Božan et le jésuite Antonín Koniáš ; etc.

3° *Littérature spirituelle*. – Le jésuite Matěj Šteyer (1630-1692) s'est acquis de grands mérites en fondant « L'héritage de saint Wenceslas », association pour la publication de bons livres. Elle diffusa une série de travaux originaux, du genre réflexif et méditatif, de divers Jésuites, comme *Pokladnice duchovní* (« Le trésor spirituel ») de Felix Kadlinský, une « Instruction chrétienne » d'Albert Chanovský, *Spása křesťanska* (« Le salut chrétien ») de Matěj Vierius ; ou encore le traité mystique *Choť Kristova aneb duše nábožná hledající... Ježíše Krista* (« La fiancée du Christ ou l'âme pieuse qui... cherche Jésus Christ »), *Rozjímání na každý den v téhodní* (« Méditations pour chaque jour de la semaine ») d'Antonín Koniáš, un « Sermonnaire catholique pour les dimanches et les fêtes » de Matěj Šteyer ; etc.

On publia aussi des traductions de textes spirituels ; le jésuite Šimon Hlína † 1715 et le capucin Samuel Greifenfels von Pilsenburg furent particulièrement actifs dans ce service.

Une nouvelle traduction de la Bible fut entreprise à l'instigation des archevêques de Prague M. F. Sobek et J.B. von Valdštejn ; elle fut réalisée sous la direction des jésuites Matěj Šteyer, Jiří Konstanc et Jan Barner : c'est la Bible dite de saint Venceslas (Bible svatováclavská) ; le Nouveau Testament parut en 1677 ; en 1712 les prophètes et les livres des Maccabées ; en 1715 le reste de l'Ancien Testament ; l'ensemble fut réédité en 1769-1771.

Dans le domaine de l'hagiographie édifiante, les Jésuites firent aussi œuvre utile ; ils ranimèrent le culte de saint Venceslas, de saint Adalbert. Les traditions légendaires tchèques des époques romane et gothique sont remises à l'honneur par les poèmes de Šimon Lomnickýs de Budeč († 1622), et de Jiří Barthold von Breitenberk † 1616. A l'époque baroque, signalons les jésuites Jiří Plachý († 1659 ; Sommervogel, t. 6, col. 870-71), Bohuslav Balbín (1621-1688 ; t. 1, col. 792-808) et Jan Tanner († 1694 ; t. 7, col. 1855-58).

4° *Le théâtre religieux* n'a pas été sans importance ; il fut cultivé en particulier par les Jésuites dans leurs collèges ; parmi les auteurs signalons Karel Kolčava † 1717. A côté de ce théâtre généralement latin et destiné aux classes cultivées, on composa pour le peuple des représentations en tchèque : Jeu de Noël, Jeu de Pâques, et autres sujets tirés de la vie des saints.

Cf. J. Vašica, *České literární baroko*, Prague, 1938. – Zd. Kalista, *České baroko*, Prague, 1941. – J. Vlček, dans *Dějiny české literatury*, t. 1, dirigé par J. Hrabák, Prague, 1959. – A. Škarka, *Fr. Bridel nový a neznámý*, Prague, 1968.

3. Les manifestations extérieures de la vitalité religieuse. – 1° *Sacrements et liturgie*: la piété baroque fait une large place à la communion eucharistique, fréquemment donnée en dehors de la messe: celle-ci est surtout comprise comme une force de lutte contre les tentations et comme le moyen majeur de s'unir au Christ, plutôt que comme un sacrifice. L'hostie consacrée est l'objet de l'adoration des fidèles au cours d'expositions parfois assez longues et qui sont l'occasion d'une grande pompe.

2° Le *culte marial*, qui connaît un beau développement, suscite des manifestations sociales importantes. L'image mariale de Stará Boleslav, dérobée par les Suédois au cours de la Guerre de trente ans, fut restituée et remise à sa place habituelle en 1650; à cette occasion une foule énorme de pèlerins de la Vierge se rendit à la « Sainte Montagne » près de Příbram et à Svatý-Hostýn en Moravie. On construisit aussi dans le pays de nombreuses imitations de la maison de Lorette, en l'honneur de la Sainte Famille. Dans un autre registre, chaque professeur et chaque candidat à un doctorat prêtait le serment de croire en la conception immaculée de Marie. Les prières mariales les plus en faveur furent l'*Angelus* et le Rosaire.

Au culte marial on peut joindre la vénération des saints, aspect important de la piété baroque; les fidèles voient en eux des modèles et des protecteurs. Une vénération particulière et générale entoure les saints patrons de la nation, Venceslas, Ludmila, Adalbert, Cyrille et Méthode, et Jean Népomucène qui est canonisé en 1729.

3° *Les confréries* connaissent un essor très remarquable. Il y a celles, souvent héritées du moyen âge, dont le but est la vénération d'un saint particulier ou d'un mystère de la foi. Il y a aussi les Congrégations mariales, fondées par les Jésuites, qui occupent une place dominante et constituent une trame dans la vie sociale: les Congrégations d'étudiants comptèrent le plus grand nombre de membres; les nobles, les bourgeois, les paysans eurent aussi les leurs; il y eut même des congrégations de gens de lettres. A Prague même il y avait vingt Congrégations; 150 dans la Bohême entière; 20 en Moravie.

4° *Pèlerinages et processions*, le plus souvent, sont accompagnés de sermons de type populaire et de la réception des sacrements (pénitence et eucharistie). Pour l'humble peuple, ce sont des fêtes accompagnées de chant, de danse, de musique, de drapeaux flottant au vent; leur succès est grand. Les pèlerinages à tel ou tel sanctuaire ou statue étaient l'occasion normale de demander des grâces (de santé, etc.) ou le pardon de ses fautes. Outre les processions liturgiques habituelles, on en organisait certaines dans le but précis d'éloigner la famine, la peste, la guerre, pour demander la pluie et autres choses semblables.

W. Lorenz, « *Du bist doch in unserer Mitte* ». *Wege der Kirche in Oesterreich*, Vienne-Munich, 1962. – V. Ryneš, *Paladium země české*, Prague, 1948. J. Košnář, *Poutnická místa a památné svatyně v Čechách*, Prague, 1903. – K. Eichler, *Poutní místa a milostivé obrazy na Moravě a v rakouském Slezsku*, 2 vol., Brno, 1887-1888.

J. Polc et V. Ryneš, *Svatý Jan Nepomucký*, 2 vol., Rome, 1972. – J. Svoboda, *Katolická reformace a mariánská Družina v království Českém*, 2 vol., Prague, 1888. – L. Škarek, *Pod praporem Královny nebes. Dějiny, zřízení a pobožnosti mariánských družin*, Prague, 1908.

5° *La science ecclésiastique*. – A l'université de Prague réorganisée, les Jésuites eurent la charge des facultés de philosophie et de théologie; il en était de même à celle d'Olomouc. La Compagnie de Jésus s'efforça de se procurer les meilleurs professeurs, les trouvant parfois hors du pays comme Adam Tanner † 1632 ou Roderigo Arriaga † 1667. Au séminaire archiépiscopal de Prague, les Franciscains irlandais enseignaient une théologie de tendance scotiste; parmi eux, le penseur le plus important est Malachie Fullon. Philosophie et théologie scotistes étaient aussi enseignées au monastère Sainte-Marie-des-Neiges, avec A. Brudon, Amand Hermann † 1700 et Bernard Sannig † 1704. L'abbé de Strahov Jérôme Hirnhaim († 1679; DS, t. 7, col. 574-75), prémontré, développait une pensée anti-intellectualiste qui frôlait le scepticisme.

L'histoire du passé catholique du pays suscita l'intérêt de savants comme les jésuites Bohuslav Balbín † 1688, Jiří Kruger † 1671, Jan Tanner † 1694, le chanoine de Sainte-Croix Tomáš Pešina de Čechorod † 1680, Jan Tomáš Vojtěch Bergbauer † 1760, et les prêtres diocésains Jan Florián Hammerschmidt † 1735 et Jan Jiří Středovský † 1713.

F.M. Pelzel, *Böhmische, mährische und schlesische Gelehrte aus dem Orden der Jesuiten*, Prague, 1786. – *Dějiny české literatury*, t. 1, dirigé par J. Hrabák, Prague, 1959. – St. Sousedík, *Böhmische Barockphilosophie*, dans *Bohemia sacra*, dirigé par F. Seibt, Düsseldorf, 1974. – I. Čornejová et A. Fechtnerová, *Životopisný slovník Pražské university. Filosofická a teologická fakulta 1654-1773*, Prague, 1986.

6° *Les missions*. – Ce n'est guère avant le dernier tiers du 17e siècle que des missionnaires issus de Bohême et de Moravie ont pu prendre part à la tâche d'évangélisation des peuples d'outre-mer et ainsi rendre, en quelque sorte, l'aide reçue de l'étranger au cours de la recatholicisation de ces deux pays. La province tchèque des Jésuites envoya un nombre important de ses membres dans les missions d'Amérique et en Extrême-Orient. Certains y furent martyrs, comme J.-J. Mesner † 1768 et Jindřich Václav Richter † 1696. Parmi les autres, citons Karel Slavíček qui fut mathématicien à la cour de Chine, František Boryně qui évangélisa une centaine de tribus indiennes, Karel Přikryl qui à Goa composa des grammaires de dialectes locaux, Samuel Fritz qui a construit et orné de nombreuses églises du bassin du Maranon. Le frère coadjuteur Šimon Boruhradský, au Mexique, régularisa divers cours d'eau.

Chez les Franciscains, Remedius Prudký et Jakub Římař se sont dépensés en Érythrée, Somalie, Éthiopie et Égypte; ils ont laissé des relations détaillées de leurs voyages. Quelques Jésuites et prêtres diocésains ont travaillé en Russie à la fin du 17e siècle et au début du 18e, relayés ensuite par des Capucins. Les résultats visibles de leur travail furent minces.

Au 17e siècle, des prêtres destinés à l'Irlande, l'Angleterre, l'Allemagne du Nord et les pays scandinaves furent formés à Prague et à Olomouc. Enfin il exista à Prague un séminaire destiné à former le clergé catholique pour la Lusace.

Z. Kalista, *Čechové, kteří tvořili dějiny světa*, Prague, 1939. – F.X. Vilhum, *Čeští misionáři v Egyptě a v Habeši*, Prague, 1946. – R. Grulich, *Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts*, Königstein/Ts., 1981. – A.V. Florovský, *Čeští jezuité na Rusi*, Prague, 1941.

V. Des Lumières à 1950

1. Le Joséphisme (1740-1855). – L'*Aufklärung* dans les domaines de la monarchie autrichienne est appelé en français : Joséphisme, du nom de l'empereur Joseph II, son représentant le plus significatif (1780-1790). Ce mouvement commença sous l'impératrice Marie-Thérèse (1740-1780) et se poursuivit jusqu'au concordat signé avec Rome en 1855.

On peut qualifier le Joséphisme comme un absolutisme politico-ecclésiastique inspiré par la philosophie des Lumières, mais avec des nuances propres à l'Autriche. L'Église catholique y est conçue comme une sorte d'Église anglicane : partiellement libre au plan de la doctrine, reliée avec Rome par de minces fils. Elle est conçue comme devant, par son action sur ses fidèles, donner à l'État son fondement moral et son aide pratique, être service du bien humain selon les lumières de la raison, être aussi un facteur de paix sociale par la soumission qu'elle inspire au peuple, voire exercer une surveillance quasi policière là où la police de l'État ne peut pénétrer aisément.

La soumission de l'Église à l'État avait commencé sous Marie-Thérèse par l'extension qu'on donna au *Placetum regium*, c'est-à-dire au contrôle et à l'accord donné par le gouvernement pour que les décrets et directives pontificaux puissent être promulgués et avoir force exécutive. Joseph II renforça son pouvoir sur l'Église par diverses ordonnances, comme le rescrit de tolérance (1781) qui, établissant la liberté de confession de foi pour les non-catholiques, créait officiellement une pluralité religieuse au sein de laquelle l'État se donnait le rôle d'arbitre. Autre exemple, la création de l'Union religieuse (*Matice*) qui soumettait au contrôle de l'État les propriétés confisquées sous divers prétextes (monastères, établissements jugés superflus, etc.), et aussi la gestion des biens de l'Église. Certes, l'Union religieuse servit aussi à ériger de nouveaux diocèses (Brno en 1777 ; Budějovice en 1785) et à renforcer le réseau des paroisses, lesquelles devaient toutefois être intégrées dans l'administration d'État. Sous François Ier (1792-1835), la politique inspirée par l'*Aufklärung* se ralentit et s'affaiblit ; on parla de « restauration catholique ». Mais la sujétion du clergé à l'État continua.

A l'occasion le pouvoir civil prête l'appui de son autorité ou intervient pour soutenir telle tendance dans l'Église : comme à l'encontre de Bernard Bolzano (1781-1848), professeur d'histoire des religions à la faculté de philosophie de Prague, dont les conférences diffusaient une pensée jugée hétérodoxe ; il fut révoqué et son activité d'écrivain fut limitée. En échange, pourrait-on dire, l'État réclamait des représentants de l'Église une aide semblable, notamment pour combattre les idées sociales et politiques qu'on amalgamait sous le nom épouvantail de « Révolution ».

Le clergé, du moins le haut clergé choisi par le gouvernement, soumis au contrôle et aux pressions de l'État, devint ainsi l'appui moral du système absolutiste mis en place par le chancelier Metternich. D'alliée puissante qu'elle était, l'Église devint une sujette affaiblie. La vie intérieure de l'Église en a été profondément influencée.

1° *Liturgie.* – La piété quelque peu exubérante et ostentatoire de la période baroque s'est affadie avec le temps. Pour beaucoup la pratique est devenue une convenance sociale et un automatisme ; l'essentiel de la foi se distingue mal de l'accessoire. Devant ces constatations, le clergé s'efforça de remettre à sa place centrale le sacrifice eucharistique ; l'autel principal de l'église fut montré comme la table du sacrifice. Dans les nouvelles constructions, comme à l'église Sainte-Croix à Prague, la haute structure des autels baroques, avec ses décors et ses statues, disparaît au profit du style classique dont la froideur et la retenue « purifie » l'espace sacré des exubérances de l'âge précédent ; celles-ci sont accusées de détourner l'attention des fidèles de l'essentiel.

Antonín Vojtěch Hnojek, professeur au séminaire de Litoměřice (1799-1866), influencé par le professeur de Tübingen et de Fribourg J.B. Hirscher † 1865 proposa d'introduire la langue du peuple dans les parties de la Messe autres que le Canon, et de faire chanter à l'assistance dans sa langue ce qui l'était jusqu'alors en latin. Il proposa aussi de tourner l'autel et le prêtre vers le peuple, de placer le tabernacle et la croix à l'arrière-plan, de disposer deux ambons, etc.

Le rituel est plusieurs fois traduit en tchèque (par V. Zahradník, J.L. Ziegler, J.M. Rautenkranz). Des explications de la messe (par V. Krátký, F. Likeš, V. Pěšina) et d'autres recueils liturgiques (par J.T. Nováček, V. Hnojek, A. Šrutek, A. Frenzl, etc.) sont publiés.

2° *Les tendances intellectuelles.* – Après la suppression des Jésuites, l'abbé bénédictin de Břevnov, Franz Stephan Rautenstrauch, réorganisa radicalement les études théologiques. Il élimina les « inutiles bagages scolastiques » en limitant strictement la théologie spéculative ; cela était peut-être abusif et une erreur. En revanche, il promut l'étude de la Bible et de la tradition de l'Église (« theologia ad mentem Christi ») ; il demanda qu'on respecte les exigences historico-critiques en exégèse, qu'on érige des chaires pour enseigner les langues sémitiques et la patrologie. Une nouvelle discipline fit son apparition : la théologie pastorale ; elle devait former le prêtre à la prédication concrète, à l'enseignement de la foi, à la direction spirituelle d'une paroisse. Il fallait dispenser au peuple une parole qu'il soit capable de comprendre, de manière à participer personnellement à l'eucharistie et aux cérémonies de l'Église, de manière aussi à accomplir mieux ses devoirs d'homme et de chrétien.

Quant à la Bible, les paulistes Václav Fortunát Durych (1735-1802) et František Procházka (1749-1809) soumirent, au cours des années 1778-1780, la Bible tchèque des Jésuites, dite Bible de saint Venceslas, à une révision ; ils s'aidèrent de la Bible « Kralická » (celle des Frères de Bohême). Vingt ans plus tard, Procházka fit une nouvelle révision.

Le futur évêque de Budějovice Jan Valerián Jirsík fit un excellent ouvrage de doctrine chrétienne populaire (Prague, 1841), qui eut quelques éditions et fut traduit en allemand et en slovène. Les sermonnaires continuent de rencontrer le succès, comme à l'époque précédente ; parmi les auteurs citons St. Vydra, M.J. Sychra, Fr. Jedina, A.J. Puchmajer et Ant. Marek. Un « Journal pour le clergé catholique », qui parut de 1828 à 1950, a exercé une grande influence pour le développement de la littérature religieuse tchèque : c'est le *Časopis pro katolické duchovenstvo.*

3° *Les Ordres religieux* furent durement frappés par le Joséphisme. En Bohême, au cours des années 1782-1789, 71 monastères furent supprimés ; en Moravie, 40. Il s'agissait de couvents de contemplatifs et d'autres semblables qui ne s'employaient pas à l'enseignement ou au soin des malades. Les religieux des couvents ainsi supprimés furent invités ou à prendre leur retraite, ou à assurer une activité dans la pastorale ou la direction spirituelle ; ce fut le sort de beaucoup de Bénédictins, de Cisterciens et de Prémontrés. En soumettant les anciens Ordres à la nécessité d'exercer une activité directe « utile », comme une charge pastorale, l'enseignement, Joseph II a profondément modifié leurs modes d'existence concrète ; on peut presque le qualifier de « fondateur » d'une règle autrichienne dans chacun de ces anciens Ordres monastiques. Moines et chanoines devinrent souvent curés des paroisses sur lesquelles les abbayes et monastères exerçaient un droit de patronage. La communauté monastique avec sa vie commune et l'office divin passa à l'arrière-plan (d'ailleurs l'office récité au chœur avait été interdit par Joseph II comme « inutile »). Restait au monastère d'être le centre administratif dans lequel le prieur ou l'abbé remplissait son emploi ; s'y logeaient aussi le noviciat et un hospice pour les vieillards.

Les temps n'étant guère favorables à la vie religieuse, les Congrégations récemment apparues ne s'établirent en Bohême que peu à peu et en petit nombre : les Rédemptoristes à Koclířov, près de Svitavy ; les Sœurs de la Miséricorde de Charles Borromée à Prague en 1837 ; les Sœurs des Écoles à Hiršov en 1850 et à Horažďovice en 1854 (noviciat et école). Après la suppression des Jésuites, les Piaristes furent chargés de prendre leur relève dans leurs collèges, mais ils ne réussirent pas à exercer la même influence. Lorsque les Jésuites furent rétablis (1814), l'évêque de Litoměřice leur confia un petit séminaire et une école (1853).

4° *Les laïcs.* – Parmi ceux qui disposaient d'une certaine culture, beaucoup assimilèrent les idées des Lumières et en devinrent les propagandistes. Les couches populaires n'en furent que peu touchées ; elles conservèrent leur fidélité aux formes et aux expressions de la piété baroque, à une foi « peu raisonnable ». Le peuple continua à fréquenter et à aimer les liturgies splendides, les processions et les pèlerinages, tout comme les crèches au temps de Noël et les visites au tombeau du Seigneur le vendredi saint.

A. Maass, *Der Josephinismus,* 5 vol., Vienne, 1951-1961. – H. Hantsch, *Die Geschichte Oesterreichs 1648-1918,* Vienne, s d. – F. Valjavec, *Geschichte der abendländischen Aufklärung,* Vienne, 1963. – E. Winter, *Der Josephismus,* 2e éd., Berlin, 1963 ; *Frühaufklärung,* Berlin, 1966 ; *Barock, Absolutismus, Aufklärung in der Donaumonarchie,* Vienne, 1970 ; *Bolzano und sein Kreis,* Leipzig, 1933 ; *Romantismus, Restauration und Frühliberalismus im österreichischen Vormärz,* Vienne, 1968. – R. Zuber, *Osudy moravské církve v 18. st.,* Prague, 1987 (« Destin de l'Église morave au 18e s. »).

E. Hosp, *Zwischen Aufklärung und katholischer Reform,* Vienne, 1962 ; *Die Kirche Oesterreichs im Vormärz 1815-1850,* Vienne, 1970 ; *Der hl. Klemens M. Hofbauer,* Vienne, 1951. – B.F. Menzel, *Abt Fr. St. Rautenstrauch von Břevnov,* Königstein/Ts., 1969.

2. Le libéralisme (1855-1918). – Le concordat conclu en 1855 entre le Saint-Siège et la monarchie autrichienne libérait l'Église de sa dommageable soumission à l'État, lui rendait sa liberté d'action et lui faisait quelques concessions dans les questions du mariage et de l'école. Mais en 1868 ces dernières concessions sont supprimées ; le concordat de 1855 est abrogé en 1870. Enfin les lois de 1874 remettent à nouveau l'Église sous la surveillance directe de l'État. A quelques exceptions près (l'évêque de Linz Rudigier et les évêques de Bohême à la suite de celui de Budějovice, J.V. Jirsík), l'ensemble de l'épiscopat de l'empire autrichien capitula devant cet asservissement de l'Église.

Avec le temps, les évêques de Bohême, en général choisis par l'Empereur dans les rangs de la noblesse allemande, s'habituèrent à la tutelle étatique et cette malheureuse symbiose du Trône et de l'Autel dura jusqu'en 1918. A l'homme de la rue, l'Église paraissait la servante de l'État. Beaucoup pensaient qu'il était nécessaire de la délivrer de cet asservissement politique.

Signalons ici sans nous y arrêter le guentherianisme et les vieux-catholiques, qui ont laissé des traces au sein de l'Église ; quant à la « katholische Moderne » (qui n'a rien à voir avec le Modernisme), elle promouvait des réformes pratiques : modernisation des structures ecclésiales, usage du tchèque dans la liturgie, liberté du célibat sacerdotal.

1° *Liturgie.* – L'évêque de Hradec Králové, Ed. Brynych plaida pour que le peuple puisse comprendre la messe et participer activement à l'office divin ; on trouve ses idées à ce sujet dans son ouvrage *Oltář,* à la fois livre de prière et livre de chant qu'il introduisit dans son diocèse en 1896, et déjà dans son *Soustavná liturgická kázání podle nedělí a svátků* (« Prédications liturgiques complètes pour les dimanches et les fêtes », 1890). A Brünn, Josef Kupka, futur évêque de la ville, publia « La sainte messe » et « L'année liturgique » (1907). Les Bénédictins de Beuron essaimèrent au monastère d'Emmaüs en 1880 et jouèrent un rôle important dans le mouvement liturgique.

L'abbé Sauter transmit à Prague la tradition liturgique des moines de Solesmes avec la maturité technique qui caractérise Beuron. On remit en honneur le grégorien, avec sa liberté rythmique, sa souplesse et son expression précise. La polyphonie et les instruments de musique furent bannis de la liturgie de la messe et de l'office divin. Avec les moines de Beuron arriva la revue *Sankt-Benedikt-Stimmen.* Parut aussi à Prague jusqu'en 1918 la revue spécialisée dans la musique d'Église *Musica divina.* Il faut mentionner encore que les moines d'Emmaüs de cette époque s'adressèrent surtout au public germanophone de Prague (cf. J.V. Polc, *Posvátná liturgie,* Rome, 1981).

2° *Hiérarchie et clergé diocésain.* – On a dit que, grâce au privilège concédé par le Pape, les évêques étaient nommés par l'Empereur. Celui-ci les choisissait spontanément parmi les personnalités fidèles à la dynastie et qui partageaient sa conception du rôle de la religion dans l'empire. L'évêque de Budějovice Jan V. Jirsík (1851-1883), celui de Hradec Králové Eduard Brynych (1892-1902) et celui de Brno František Bauer (plus tard au siège d'Olomouc) étaient pourtant issus des couches populaires ; ils surent gagner la confiance du peuple.

K. Reban, *Biskup Jan V. Jirsík,* Č. Budějovice, 1932. – J. Krlín, *Eduard Jan Brynych,* Prague, 1932. – Fr. Šigut, *Kardinál dr. František Bauer,* Valašské Meziříčí, 1941.

Le clergé diocésain présentait bien des déficits. Le sentiment national avait tendance à dépasser les limites acceptables. Bien des prêtres tchèques se comportaient plus comme des agitateurs nationalistes que comme des messagers de la foi. Le célibat était souvent porté comme un joug pénible, et parfois non respecté. Chez les curés de campagne, les soucis de leur exploitation rurale l'emportaient sur ceux de leur paroisse. Ceci dit, les prêtres pieux, zélés et instruits ne manquaient pas ; ils s'alimentaient spirituellement grâce aux retraites, aux récollections et aux cours de formation pastorale.

3° *Les Ordres religieux.* – Malgré le Joséphisme et l'*Aufklärung,* les Ordres religieux avaient cependant pu maintenir leur existence et leur esprit quant à l'essentiel. A la demande de Pie IX, le cardinal Schwarzenberg, aidé de l'évêque de Budějovice Jirsík et du cistercien d'Osek S. Mayer, tenta une réforme qui n'obtint que peu de succès. A la fin du 19e siècle, les Dominicains se ranimèrent grâce au renouveau de l'Ordre en France avec Lacordaire. Les Jésuites se heurtaient à de vieilles rancunes et à des préjugés venant du siècle précédent ; ils peinèrent à se reconstituer et ne purent réaliser que peu d'entreprises, mais elles furent d'excellente qualité. Les Rédemptoristes, quant à eux, réussirent davantage. Une très féconde activité, souvent obscure, fut déployée par les Ordres et Congrégations féminines, dans les domaines de l'éducation et de la charité surtout.

4° *Nouveaux moyens d'action.* – Les situations ayant beaucoup changé, de nouveaux moyens étaient souhaitables pour fortifier ou régénérer la foi du peuple, pour renouveler les expressions de sa vie religieuse. Des dévotions, parfois redécouvertes des siècles passés, furent mises en honneur, comme le chemin de la croix, le mois de mai, le rosaire, la dévotion au Cœur de Jésus. Au milieu du 19e siècle, les missions populaires reprirent, animées par les Rédemptoristes, les Jésuites, les Franciscains, les Dominicains ; de même les retraites fermées pour les chrétiens cultivés (grâce, en Moravie, à A.C. Stojan), les stations de carême dans les paroisses, les pèlerinages.

Selon le modèle allemand des « Katholischentage », on organisa des journées de rassemblement destinées à faire prendre conscience aux fidèles des problèmes et des entreprises de l'Église. Il y en eut sept jusqu'à la première guerre mondiale : Brno en 1894, Prague en 1897, Brno en 1903, Prague en 1908, Hradec Králové en 1909, Olomouc en 1911 et Kolin en 1913.

La vie des associations chrétiennes est florissante. La « Société des compagnons catholiques » imite le « Gesellenverein » créée par le prêtre allemand Adolf Kolping ; elle eut une vaste influence. Une grande attention est portée à la presse. Chaque diocèse tchèque ou morave constitua une association en faveur de la presse catholique. A Prague il existait parallèlement le « Katolický spolek tiskový » (1870), la société « Vlast » (Patrie ; 1884) et la « Tisková liga » (1895), et la « Presseliga » (1895) ; à Budějovice, le « Česky tiskový spolek » ; à Hradec Králové, le « Politické družstvo tiskové » (1984). Les Bénédictins de Rajhrad fondèrent en 1881 à Brno une imprimerie qui publia de nombreux journaux. Le bénédictin Pavel Vychodil (1862-1938) fonda l'« Apoštolát tisku » (Apostolat de la presse) et fut le rédacteur en chef de *Literární hlídka* (La veillée littéraire ; 1884), périodique qui fut remplacé en 1896 par *Hlídka* (Veillée), assurément la meilleure feuille catholique.

Dans l'archidiocèse d'Olomouc les efforts de A.C. Stojan aboutirent à la fondation de l'association de presse Cyrille-et-Méthode en 1907 ; dès 1900, toujours à Olomouc, existait une association, l'« Union Cyrille-et-Méthode », qui s'occupait de la presse catholique. Un des traits dominants de la littérature catholique de l'époque est son côté apologétique, voire polémique, dans les domaines philosophique, théologique et historique.

5° *Les intellectuels catholiques.* – En 1860 est fondée la société « Dědictví svatého Prokopa » (« Héritage de saint Procope ») dans le but de servir la culture théologique. En 1891 la faculté de théologie de Prague fut divisée selon les deux langues tchèque et allemande (division opérée dès 1882 pour les autres facultés). Les principaux intellectuels catholiques sont alors le professeur de dogme de Brno Josef Pospíšil (1845-1926), qui commença en 1876 des cours sur la philosophie scolastique ; il a publié des ouvrages sur la philosophie thomiste et sur la cosmologie, dont T.G. Masaryk disait qu'il les mettait au nombre des meilleurs livres de philosophie en tchèque. Pavel Vychodil (1862-1938), traducteur d'Aristote, est l'auteur d'une apologie du christianisme (2 vol.). Dans le domaine biblique citons, à la suite de František Sušil (1804-1868) qui commenta tout le Nouveau Testament, Alois Musil (1868-1944) et Vojtěch Šanda, qui fut aussi dogmaticien.

L'évêque auxiliaire de Prague Antonín Podlaha (1865-1932) fut une personnalité de premier plan ; il fut à la fois théologien, archéologue, historien, éditeur de sources concernant l'histoire de l'Église en Bohême, mécène et fondateur du dictionnaire théologique *Český slovník bohovědný* et auteur d'une « Bibliographie de la littérature religieuse catholique tchèque de 1828 à la fin de 1913 ».

3. Au temps de la République tchécoslovaque (1918-1950). – L'agitation anticléricale, la dépendance qu'on peut dire servile de la hiérarchie vis-à-vis de l'Autriche, ses conséquences directes que sont une attitude injuste dans la question des nationalités et la partialité en faveur de l'Autriche (évidente dans une partie de la presse catholique) : autant de facteurs qui pesèrent sur l'Église lorsque la république tchécoslovaque fut instaurée. Après avoir cherché appui auprès de Vienne, on le chercha du côté de Rome. Mais au cours du *Kulturkampf,* l'Église catholique avait perdu un million et demi de ses membres. A partir de 1929, sa situation se consolida, mais 1939 amena l'occupation allemande ; à la fin de la deuxième guerre mondiale, le pays glissa peu à peu dans la difficile situation d'une démocratie populaire (coup de Prague en 1948).

1° *Les clergés.* – La hiérarchie, après l'indépendance de 1918, fut renouvelée ; de nouveaux évêques furent nommés, issus du pays, comme l'archevêque d'Olomouc A.C. Stojan (1921-1923) et celui de Prague F. Kordač (1919-1931), qui présida l'Église tchèque avec prudence dans ces années difficiles.

Durant les années 1919-1929 les séminaires furent à moitié vides ; par la suite la situation s'améliora nettement : un grand nombre de jeunes firent des études théologiques, dont une bonne partie choisit la voca-

tion sacerdotale en connaissance de cause et pour des raisons élevées. Ce clergé servit avec ardeur et fidélité.

Les religieux se dévouèrent dans leurs tâches traditionnelles : prédication, éducation, retraites et directions spirituelles, apostolat par la plume. Les Ordres ne connaissent pas, comme dans les siècles précédents, des mouvements de réforme, mais par contre sont marqués par de fortes personnalités formées lors des crises religieuses et capables d'entraîner leurs frères dans l'accomplissement de leur vocation et du service apostolique. Parmi les nouveaux Ordres qui arrivent alors dans le pays, signalons les Salésiens.

2° *Liturgie.* – A la demande de quelques prêtres, Benoît XV permit le chant en tchèque de l'épître et de l'évangile lors des messes solennelles ; l'administration des sacrements de baptême et de mariage et les funérailles purent aussi être célébrés dans la langue nationale. Rome concéda la permission de célébrer la messe entièrement en slavon ecclésiastique dans certains lieux particuliers.

L'abbaye d'Emmaüs, sous l'abbé A. Vykoukal, entreprit l'édition de la revue *Pax*, rédigée en tchèque et qui se rattachait aux *Sankt-Benedikt-Stimmen* (publiés par la même abbaye). Jusqu'en 1937 l'abbaye organisa quatre semaines liturgiques qui furent des succès. Le bénédictin A.M. Schaller et A.L. Stříž éditèrent leur traduction tchèque du missel romain ; Fr. Cinek en proposa l'explication dans un ouvrage en quatre volumes : *Mše svatá v bohoslužebném řádu církevního roku* (Olomouc, 1925-1931). B. Malina publia l'histoire du bréviaire romain (Prague, 1939). De son côté, l'augustin Aug. Schubert donnait à son apostolat liturgique une orientation pastorale pratique.

3° *Les organisations catholiques* qui cherchent à susciter et épanouir la vie chrétienne sont nombreuses, depuis la Société de gymnastique (à but éducatif) jusqu'à la « Česká katolická charita » (« Secours catholique tchèque »). Les étudiants sont rassemblés dans le « Ústředí katolického studentsva » (« Centre des étudiants catholiques ») pour ce qui est de Prague et dans l'« Union des universitaires catholiques moraves » à Brno. Les différentes confréries, fraternités, associations ou unions missionnaires connurent une belle expansion, surtout l'« Apostolat des Saints Cyrille et Méthode ».

4° *Le mouvement intellectuel* est plus ample qu'à la période précédente. En exégèse on peut citer les noms de J. Hejčl, J. Heger, J.L. Sýkora, J. Miklík et P. Škrabal ; en théologie spéculative, J. Beneš, R. Špaček et V. Šanda. Le domaine de l'ancienne Église slave est étudié par J. Vajs et J. Vašica. En sociologie B. Vašek travaillait activement. A côté du musicologue D. Orel, l'histoire était la spécialité de savants comme J. Cibulka, F. Dvorník, J.K. Vyskočil, Aug. Neumann, Bl. Ráček et d'autres. Quelques parutions périodiques étaient consacrées à la prédication : *Kazatelna, Katolický katazel, Logos,* etc. Les principaux prédicateurs sont alors M. Zavoral, F.B. Vaněk, Em. Žák, A. Melka, J. Málek, V. Kubíček, B. Stašek.

Dans le domaine précis de la spiritualité, des œuvres de valeur sont sorties de la plume des jésuites A. Štork † 1970, J. Jaroš † 1921, K. Kubeš † 1967, J. Ovečka † 1953, du franciscain J. Urban, des dominicains S. Braito et Em. Soukup, du rédemptoriste F.X. Novák et du prêtre diocésain A.L. Stříž. D. Pecka fut un pédagogue remarqué.

5° Enfin la presse catholique a rendu d'immenses services à la culture chrétienne et probablement à la vie spirituelle ; en particulier grâce à l'association « Dobré dílo » (« La bonne action ») Josef Florián (1873-1941) amena bien des lecteurs de Bohême à entrer en relations avec d'importants mouvements de la culture mondiale. L. Kuncíř marcha sur ses traces. Parmi les maisons d'édition particulièrement actives, Velehrad, Vyšehrad ont rendu de grands services pour diffuser les penseurs catholiques.

Nous achevons ici l'évocation des diverses composantes de la vie de l'Église catholique en Bohême et en Moravie. Depuis les années 1950 elle vit dans un tout autre contexte dont il est prématuré de tenter l'histoire. Les récents événements semblent ouvrir une nouvelle époque.

F. Cinek, *K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti,* Olomouc, 1926. – J. Doležal, *Český kněz,* Prague, 1931 ; *Politická cesta českého katolicismu 1918-1928,* Prague, 1928. – J. Strakoš, *Katolicismus v Československu,* dans *Akord* IV, 1937. – B. Zlámal, *Antonín Cyril Stojan,* Rome, 1973. – D. Pecka, *České katolictví v evropském kontextu,* dans *Katolická ročenka,* 1970.

Parmi les dictionnaires : DHGE, art. *Bohême,* t. 9, 1937, col. 418-80 (bibliogr.) ; – TRE, art. *Böhmen und Mähren,* t. 6, 1980, p. 754-70 (bibliogr.) ; – *Lexikon des Mittelalters,* art. *Böhmen,* t. 2, 1983, col. 335-44 (bibliogr.).

Jaroslav KADLEC.

TEETAERT (CAMILLE ; AMÉDÉE DE ZEDELGEM), capucin, 1892-1949. – Né à Zedelgem, près de Bruges, le 3 mars 1892, Camille Teetaert entra chez les Capucins de la province de Belgique le 20 septembre 1910 et reçut le nom d'Amédée de Zedelgem ; il joignit toujours ce prénom à son nom de famille. Mobilisé de 1914 à 1918, il commença ses études à l'université de Louvain en 1920, dont il sortira docteur en théologie ; il fut ordonné prêtre en 1921. Le 12 juillet 1926, il reçoit un poste de professeur de théologie à l'université de Louvain et y reste trois ans. Lauréat d'État, il bénéficie d'une bourse d'étude à l'étranger (1927-1930) et visite les dépôts de manuscrits médiévaux où il collige des milliers de notes. En 1930 ses supérieurs le détachent à Assise où commençait ce qui deviendra l'institut historique de son Ordre ; il est chargé de la revue *Collectanea franciscana* (= CF). Le nouvel institut est transféré à Rome en 1940 et Teetaert y reste attaché jusqu'à sa mort qui survint à Rome le 2 mars 1949.

Son œuvre, constituée surtout d'articles, de notices et de recensions d'ouvrages, couvre vingt-cinq années. Il collabora à toutes les revues franciscaines de caractère scientifique et à d'autres, dont les *Ephemerides theologicae lovanienses.* Il se spécialise dans la bibliographie qu'il traite comme un « genre littéraire », apportant toujours des corrections et des compléments qui rendent précieuses ses recensions. Il succéda à Édouard d'Alençon pour les notices franciscaines du DTC, collabora au DHGE et se fit remarquer par son article sur les indulgences attachées au chemin de croix (*Dictionnaire de droit canonique,* t. 4, 1949, col. 816-41).

Sans avoir écrit spécialement sur la spiritualité, Teetaert, en se spécialisant dans le sacrement de pénitence, a touché nécessairement à la vie spirituelle, mais en théologien, moraliste et canoniste. La biblio-

graphie sélective que nous donnons ici retient essentiellement les titres qui illustrent son étude de la pénitence :

Doctrine d'Alexandre de Halès au sujet du sacrement de pénitence, dans *Études franciscaines,* t. 37, 1925, p. 337-54 ; – *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle. Étude de théologie positive,* Univ. de Louvain, Dissert. de théologie, 2e série, t. 17, 1926 ; – *La doctrine pénitentielle de S. Raymond de Penyafort,* dans *Analecta sacra tarraconensia,* t. 4, 1928, p. 121-82 ; – *La « Summa de poenitentia » de Raymond de Penyafort,* dans *Ephemerides theol. lovanienses,* t. 5, 1928, p. 49-72 ; – *Le « Liber poenitentialis » de Pierre de Poitiers,* dans *Geisteswelt des Mittelalters,* Mélanges offerts à M. Grabmann, coll. BGPTM, Münster, 1935, p. 310-31 ; – *La « Formula confessionum » du frère mineur Jean Rigaud,* dans *Miscellanea historica A. de Meyer,* Louvain, 1946, p. 651-76 ; – *Quelques « Summae de poenitentia » anonymes dans la Bibliothèque nationale de Paris,* dans *Miscellanea G. Mercati,* t. 2, Vatican, 1946, p. 311-43 ; – *La « Summa de paenitentia : quoniam circa confessiones » du cardinal Béranger Frédol senior,* dans *Miscellanea moralia,* Mélanges A. Janssen, Louvain, 1948, p. 567-600 ; – Aperçu historique sur la dévotion au chemin de croix, CF, t. 19, 1949, p. 142-45.

Melchior de Pobladura, *In memoriam... A. Teetaert a Zedelgem,* CF, t. 19, 1949, p. 278-85. – Bio-bibliographie dans *Vox Minorum* (Anvers), t. 3, 1949, p. 146-48, 385-95. – DTC, Table, col. 4118-19.

Willibrord-Chr. VAN DIJK.

TEILHARD DE CHARDIN (PIERRE), jésuite, 1881-1955. – 1. *Vie.* – 2. *Quelques aspects spirituels.*

1. VIE. – « Une grande et splendide aventure » : c'est ainsi que Pierre Teilhard de Chardin qualifiait sa vie dans l'autobiographie intitulée *Le Cœur de la matière* (1950), où se mêlent inextricablement les principaux événements de son existence et les thèmes essentiels de sa pensée. Nous adopterons la même méthode, marquant à la fois les grandes étapes de sa vie et l'éveil des intuitions qui fourniront l'inspiration et le cadre d'une spiritualité dont nous préciserons quelques aspects.

1° *Enfance et formation* (1881-1914). – Pierre Teilhard de Chardin naît au château de Sarcenat (Puy-de-Dôme) le 1er mai 1881. Sa vie durant, il reconnaîtra l'importance du double enracinement familial et provincial.

A sa mère, Berthe-Adèle de Dompierre d'Hornoy (1853-1936), arrière-petite-nièce de Voltaire, il doit sa première initiation chrétienne. En son père, Emmanuel, il trouve son premier guide dans une science où il excellera : la géologie. Ses nombreux frères et sœurs, cousins et cousines l'aident à faire l'apprentissage des relations humaines qui feront de lui le meilleur des compagnons et des amis. C'est dans son Auvergne natale que Teilhard puise d'abord et pour toujours sa conviction d'être un « fils de la Terre ». Les expériences de l'enfance sont, pour lui, capitales. C'est l'heure des idoles de fer où l'enfant cherche naïvement l'image de la consistance et de l'absolu dont il est déjà passionné. Le goût de la Matière précède chez lui les découvertes décisives de l'Esprit. C'est également l'heure des premières crises d'angoisse qui devaient se réveiller au cours de toute sa vie et faire de Teilhard un modèle de sérénité conquise.

C'est un enfant doué et pieux qui entre au collège des Jésuites de Notre-Dame de Mongré, à Villefranche-sur-Saône en avril 1892. Henri Bremond, encore jésuite, est l'un de ses maîtres. Teilhard reçoit une excellente formation classique, mais son amour de la géologie contribue à élargir son horizon. En étudiant les roches, il découvre la lithosphère, la terre, l'univers. Il commence à comprendre que tout se tient dans le cosmos. Découverte capitale qui va retentir sur toute sa pensée, sur toute sa spiritualité. La création tout entière commence à prendre forme dans l'esprit du jeune Teilhard ; mais déjà son cœur s'est tourné vers le Créateur.

Le 20 mars 1899, il entre au noviciat de la Compagnie de Jésus à Aix-en-Provence (province de Lyon). Lui faudra-t-il choisir entre deux amours ? Renier la terre pour aimer Dieu plus purement ? Il est prêt au sacrifice. La sagesse du maître des novices, P. Troussart, le libère et « lui laisse les deux bouts du fil entre les mains ». En fait, il lui faudra toute une vie pour préciser comment l'homme doit aller à Dieu à travers l'univers et aimer Dieu, comme il le dira, non seulement de tout son esprit et de tout son cœur, mais « de tout l'univers ».

Le juvénat, commencé à Laval (Mayenne) où Teilhard prononce ses premiers vœux le 25 mars 1901, s'achève à Jersey, en exil. C'est là qu'il entreprend ses études de philosophie. Il reçoit une solide formation scolastique, tout en poursuivant ses recherches de géologie et de botanique. En 1905 il s'embarque pour l'Égypte et jette un premier regard sur l'Orient. Il enseigne pendant trois ans la physique au collège de la Sainte-Famille du Caire ; il se familiarise avec l'étude de l'énergie et approfondit son sens de la Matière.

A son retour en Angleterre, au cours de ses quatre années de théologie à Hastings (Sussex) s'imposent à lui la réalité et la vision d'un univers en évolution. Cette découverte va changer sa vie et donner à sa spiritualité l'un de ses caractères essentiels. Il ne pourra plus voir le monde que dérivant vers l'esprit, vers le Christ et, par lui, vers le Père. Il opère alors ce qu'il appelle un véritable « tête-à-queue » et ne recherchera plus que du côté de l'esprit cette consistance qu'il avait cherchée, enfant, dans le fer et la matière. C'est dans ce climat qu'il reçoit le sacerdoce (1911) et achève ses études de théologie. Pour lui c'est l'époque des grandes amitiés : les jésuites Albert et Auguste Valensin, P. Charles, P. Rousselot, V. Fontoynont, Chr. Burdo, P. Doncoeur partagent ses préoccupations et ses espoirs.

Envoyé à Paris, il travaille au Muséum d'histoire naturelle, où Marcellin Boule lui révèle l'intérêt de la paléontologie dans laquelle il allait, plus tard, s'illustrer.

A la veille de la première guerre mondiale, la situation peut se résumer ainsi : Teilhard a trente-trois ans ; il a terminé sa formation religieuse ; il est prêtre. Il a développé en lui le sens de la matière et celui de l'esprit, le sens de l'universel et, plus récemment, celui de l'évolution. Il est déjà reconnu, dans les milieux scientifiques français, comme un chercheur sérieux.

Il lui reste à découvrir dans sa misère et dans sa grandeur le sens de l'humanité et la place de l'homme dans l'univers en évolution. Son « troisième an » est interrompu par la mobilisation. Il allait durant quatre ans faire un tout autre noviciat !

2° *Une vie pleine* (1914-1946). – La guerre apprend au caporal brancardier les grandeurs et les misères des masses humaines. La proximité de la mort aiguise en lui l'amour de la vie et le désir de vivre plus. Son cœur de prêtre brûle d'une immense compassion cosmique, celle de l'agonie du Christ et de sa croix. La double

passion du ciel et de la terre anime tous ses *Écrits du temps de la guerre.* On trouve dans ces « vues ardentes », à l'état naissant et sous forme d'intuitions, la plupart des thèmes qu'il reprendra plus tard en les approfondissant.

Il écrit en 1916 *La vie cosmique* et *Le Christ dans la matière*; en 1917 *Le Milieu mystique* et *L'Union créatrice*; en 1918 *L'Âme du Monde, L'Éternel Féminin, Le Prêtre* et *La foi qui opère.* Enfin, après l'armistice, il compose à Strasbourg sa *Note pour l'évangélisation des temps nouveaux* et à Goldscheuer (Bade) *Terre promise.* Ces deux derniers écrits montrent que la guerre n'a pas entamé la confiance de Teilhard en l'homme et l'a tourné définitivement vers l'avenir. Sa recherche spirituelle est loin d'être achevée, mais on peut dire que, dès cette époque, est trouvé le ressort de sa spiritualité : la double fidélité, en tension l'une avec l'autre, au Christ et au Cosmos en évolution, au ciel et à la terre, à l'en-haut et à l'en-avant, au Créateur et à sa création.

L'immédiate après-guerre (1919-1923) permet à Teilhard d'achever ses examens, de passer sa thèse et d'inaugurer son enseignement à l'Institut catholique de Paris. Il approfondit alors sa recherche sur l'étoffe de l'univers et rédige sur ce sujet *Les Noms de la matière* et *La Puissance spirituelle de la matière* (1919). C'est aussi le temps des premiers conflits d'idées avec son Ordre et, indirectement, avec les autorités romaines. Sur ce point, trop complexe pour être abordé ici, on pourra lire l'excellent ouvrage de René d'Ouince, *Un prophète en procès : Teilhard de Chardin dans l'Église de son temps* (Paris, Aubier, 1970).

Trois séjours en Chine vont permettre à Teilhard de mûrir sa pensée et de composer la plupart de ses écrits scientifiques et spirituels.

Le premier séjour (1923-1924) ressemble à un voyage prolongé. Lors d'une expédition scientifique dans les Ordos (Mongolie intérieure), il écrit sa fameuse *Messe sur le Monde* (1923) et, quelques mois plus tard, la première synthèse de sa vision spirituelle : *Mon Univers* (1924). Il rentre à Paris. La crise, qui couvait depuis longtemps, éclate. Son nouveau départ pour la Chine est un départ pour l'exil. Cet exil durera vingt ans, coupé, il est vrai, de nombreux voyages en France, aux États-Unis, en Afrique, en Inde, en Birmanie...

Le second séjour en Chine (1926-1939) va se révéler extrêmement fructueux, tant sur le plan scientifique que dans l'élaboration de sa pensée spirituelle. C'est l'époque de la découverte du Sinanthrope (1929) et des discussions qu'elle déclenche. C'est l'aventure de la Croisière jaune (1931-32), à laquelle il participe activement. C'est le temps des expéditions et des congrès internationaux où il s'impose comme un des grands de la géologie et de la paléontologie de son temps.

Il écrit alors *Le Milieu divin* (1927), *L'Esprit de la terre* (1930), *La Route de l'Ouest* (1932), *Christologie et Évolution* (1933), *Comment je crois* (1934), *Esquisse d'un Univers personnel* (1936), *Sauvons l'humanité* (1936), *Le Phénomène spirituel* (1937), *La grande option* (1939), *La Mystique de la science* (1939).

C'est aussi le temps des grandes amitiés scientifiques, religieuses et sacerdotales, féminines, dont une douzaine de volumes de correspondance gardent le témoignage.

Durant cette période, Teilhard est particulièrement attentif aux mouvements de l'humanité et de sa planétisation. Il cherche comment la collectivisation humaine, loin de nuire à la personne et à sa liberté, pourrait aider l'homme à se personnaliser davantage. A la veille de la guerre de 1939-45, il est prêt pour une nouvelle synthèse.

La guerre fera du troisième séjour de Teilhard en Chine une retraite forcée et longue (1939-1946). Il consacrera son temps aux travaux scientifiques, à l'amitié et à la méditation. Il compose alors le maître-livre qu'il portait en lui depuis des années : *Le Phénomène humain.* Sans référence à la révélation chrétienne, il va rechercher jusqu'où l'homme peut aller dans l'observation de sa place dans l'univers et dans sa quête du sens de sa vie. Toutes les découvertes de Teilhard se trouvent ici rassemblées, y compris cette mystérieuse convergence qui polarise les mouvements de l'univers (hasards, déterminismes et libertés humaines) sur un point unique qu'il appelle Oméga.

Teilhard sait bien que ce point a un cœur et un nom personnel. Le point Oméga est le Christ Oméga de la révélation (cf. *Apocalypse*). S'il ne le nomme pas ici, c'est que *Le Phénomène humain,* dans son esprit, n'est que le premier volet d'un dyptique qui devait s'achever par un « Phénomène chrétien ». Ce deuxième volume ne fut jamais écrit, par la faute de ceux qui s'opposèrent, jusqu'à la mort de Teilhard, à la publication du premier. Heureusement, nous en possédons l'essentiel, dispersé en de nombreux essais présentant le Christ dans sa fonction d'Oméga.

Pour cette période de la guerre, retenons, à l'usage de ceux qui s'intéressent en priorité à la spiritualité de Teilhard : *Note sur la notion de perfection chrétienne* (1942), *Le Christ Évoluteur* (1942), *Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité* (1943), *Introduction à la vie chrétienne* (1944), *Christianisme et Évolution* (1945).

On peut remarquer qu'au terme de la seconde guerre mondiale la vision spirituelle de Teilhard est définitivement établie. Ce qui ne signifie pas que sa recherche soit arrêtée. Les *Carnets de retraites* (1939-1954), encore inédits, montrent à quelle profondeur cette vision spirituelle est vécue, dans l'illumination mystique comme dans les ombres de la foi. Quant au *Journal intime* conservé (1944-1955 ; édition en préparation), il prouve que l'approfondissement spirituel se fera jusqu'aux derniers jours.

3° *Une vieillesse féconde* (1946-1955). – Depuis plusieurs années, Teilhard demandait à Dieu la grâce de « bien finir ». Lorsqu'il arrive à Paris après un si long exil, il est en droit d'escompter un peu de repos. En réalité, il trouve en France une vie scientifique et culturelle en plein essor. Il éprouve le besoin de s'y plonger tout entier et de se remettre à jour. Il lit attentivement Sartre et Camus, relit Nietzsche et Freud, Bachelard, de nombreuses revues anglaises et françaises. Ses Notes de lectures (inédites) témoignent de cette inlassable curiosité. Il reçoit beaucoup et participe à de nombreuses réunions. Par-dessus tout, il poursuit sa réflexion sur les mystères de la vie humaine et de la foi. Il confronte ses idées avec celles de ses amis des *Études* (G. Fessard, J. Daniélou, P. Beirnaert, J. Lebreton...). Il écrit beaucoup.

De cette période, retenons quelques titres d'essais qui ont trait à sa spiritualité : *Quelques réflexions sur le retentissement spirituel de la bombe atomique* (1946), *Esquisse d'une dialectique de l'Esprit* (1946), *Œcuménisme* (1946), *La foi en l'homme* (1947), *L'apport spirituel de l'Extrême-Orient* (1947), *Comment je vois* (1948), *Le cœur du problème* (1949),

L'Énergie spirituelle de la souffrance (1950), *Le Cœur de la matière* (1950).

Deux événements viennent interrompre la relative tranquillité de ce dernier séjour en France. Une crise cardiaque immobilise Teilhard pendant quelques mois (1947). L'année suivante, un voyage à Rome, dont il attendait beaucoup, se solde par un triple échec. Il ne pourra pas accepter la chaire qui lui est offerte au Collège de France, ni publier *Le Phénomène humain,* ni même *Le Milieu divin.* Les mesures romaines se resserrant encore, il lui faut reprendre le chemin de l'exil. Ce dernier exil sera américain (1951-1955). Sur cette ultime période de la vie de Teilhard, les documents abondent : écrits, *Journal, Notes de retraites,* surtout la correspondance ; on pourra lire en particulier les *Lettres intimes* à ses amis jésuites, les *Lettres familières* au jésuite P. Leroy, les *Lettres à Jeanne Mortier.*

Le dernier écrit de Teilhard, *Recherche, Travail et Adoration* (mars 1955), exprime bien le contenu et le sens de ses dernières années. Il poursuit jusqu'au bout sa double recherche scientifique et spirituelle dans une adoration de plus en plus profonde. La présence de Dieu, avoue-t-il, ne le quitte plus. Ni ses travaux au service de la Wenner-Gren Foundation, ni ses recherches sur le terrain en Afrique du Sud (1951 et 1953), ni ses nombreux contacts avec les scientifiques américains les plus prestigieux ne peuvent plus le distraire de l'essentiel. Il se sent ancré dans le Christ-Oméga. Une dernière fois, il fait un effort de synthèse pour écrire *Les singularités de l'espèce humaine,* mise à jour du *Phénomène humain.* Il fait plus : moins d'un mois avant sa mort, il achève *Le Christique* (mars 1955). Toutes les découvertes spirituelles d'une longue et riche existence s'y trouvent rassemblées et clairement exposées : l'amorisation de l'univers par le Christ, le Milieu divin et la diaphanie, la « transsubstantiation » universelle, la création continue, la croix et la résurrection, le Christ universel et le Christ-Oméga, la place axiale de l'Église dans le christianisme de demain...

Lorsque Teilhard de Chardin meurt subitement, à New York, le jour de Pâques 10 avril 1955, il ne peut être surpris, lui qui aimait à répéter avec ferveur : « Je vais vers Celui qui vient ».

2. Quelques aspects de la spiritualité de Teilhard. – Ce qui caractérise la spiritualité de Teilhard, c'est le souci d'aller à Dieu à travers l'univers en évolution. Cette évolution est « cosmique », en ce sens que chaque personne s'inscrit dans l'histoire de l'humanité et l'humanité elle-même dans l'histoire du Monde. Elle est « christique », en ce sens que la création est depuis toujours en route vers sa plénitude dans le Christ-Oméga. Les références de Teilhard sont avant tout pauliniennes et johanniques : le Paul de la consistance et de la vie dans le Christ Jésus, le Paul de la récapitulation dans le Christ et du plérôme, le Paul du salut du monde par la croix et la résurrection, le Jean du Verbe fait chair, du Pain donné pour le salut du monde, du Dieu-Amour et du retour du Christ. Teilhard aime aussi les Pères grecs et leur doctrine de l'incarnation visant la divinisation de l'homme. Il aime et lit les mystiques : Angèle de Foligno, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix.

La théologie sous-jacente à sa spiritualité est classique, mais il la relit dans une nouvelle « figure du monde ». Vus dans la perspective d'évolution, les grands mystères de la foi, qu'il ne cesse de méditer, sont, pour ainsi dire, transposés. La création, l'incarnation, la rédemption sont des processus en cours qui culminent dans la pléromisation.

Cette spiritualité est essentiellement trinitaire, puisque tout va vers le Père par le Fils dans l'Esprit. L'examen de quelques aspects de la spiritualité et de la prière de Teilhard montreront concrètement leur cohérence et leur originalité.

1° *Un fils d'Ignace de Loyola.* – Il ne s'agit pas ici de souligner l'attachement et l'indéfectible fidélité de Teilhard à la Compagnie de Jésus, mais de montrer comment sa spiritualité, si personnelle, est restée essentiellement ignatienne.

La passion d'Ignace pour une gloire de Dieu toujours plus grande se traduit chez Teilhard par l'adoration et l'annonce d'un Christ toujours plus grand seul capable de combler le plus-être d'une évolution en marche vers sa plénitude. La familiarité divine que demande Ignace aux siens, les invitant à chercher Dieu en tout et de voir toutes choses en Dieu, Teilhard la vit dans ce qu'il appelle la « diaphanie ». Ce mot suggère qu'au regard de la foi Dieu peut se rendre présent à travers les personnes, les choses, les événements, tout en accentuant le contour des choses, la singularité des personnes, l'efficacité de l'effort et des événements. Par la diaphanie le Dieu universel se fait quotidien. « Il est au bout de ma plume, de mon pic, de mon pinceau, de mon aiguille, de mon cœur, de ma pensée... » (*Le Milieu divin,* p. 54).

Comme Ignace, à sa suite, Teilhard est particulièrement sensible à l'humanité et au nom de Jésus. Il écrit en 1916 dans *Le Milieu mystique* une prière scandée par le nom de Jésus : « Toute présence me fait sentir que vous êtes près de moi ; tout contact est celui de votre main ; toute nécessité me transmet une impulsion de votre volonté. – Si bien que tout ce qui est essentiel et durable autour de moi m'est devenu la domination et, en quelque sorte, la substance de votre Cœur, Jésus ».

Toutefois, ce qui exprime le mieux la fidélité créatrice de Teilhard dans son rapport filial à saint Ignace, ce sont les « transformations » qu'il opère dans les Exercices spirituels dont il s'inspirera, sa vie durant, pour ses retraites annuelles. Parlant des *Exercices* de saint Ignace, il écrit : « La christologie et le Règne du Christ des *Exercices,* développés dans un cosmos prégaliléen, ont des proportions enfantines, – dont je n'arrive pas à comprendre que les donneurs d'Exercices ne se soient pas encore aperçus. En fait, une magnifique transposition est possible. Il faudrait que je l'esquisse ». Teilhard l'a plus qu'esquissé à son usage. Ses notes de retraites le démontrent abondamment. En 1952 il écrit : « Non plus ' les ' Exercices ; – mais (très humblement et parce que j'y suis intérieurement forcé) MES Exercices. La suite des autres, naturellement. Mais aussi LA dimension en plus... Ceci, je le répète, en complète soumission à l'Église, puisque le Néo-Christ ne peut être qu'un trans-Christ ».

Autrement dit, les *Exercices spirituels,* expérimentés, composés, proposés par Ignace de Loyola au 16e siècle, dans un monde fixiste (en cosmos) devraient être, pense Teilhard, transposés dans un monde en évolution (en cosmogénèse). Ainsi, dit-il encore, le « Sentir avec l'Église » d'Ignace deviendrait un « pressentir avec l'Église et avec le monde en mouvement... ».

2° *Un prêtre.* – Les lecteurs de Teilhard savent la place que tiennent dans son œuvre les grands textes eucharistiques. Prêtre-soldat pendant quatre ans, prêtre-chercheur tout au long d'une vie, il ne cessa de regarder le monde comme une immense eucharistie. Aussi doit-on considérer sa spiritualité comme fondamentalement eucharistique.

Dès 1916, dans *Le Christ dans la matière,* il soulignait déjà ce qu'il appellera « les extensions de l'Eucharistie ». *L'Ostensoir* raconte une expérience d'ordre mystique : un prêtre-soldat, en adoration devant le Saint-Sacrement, voit l'hostie envahir tout l'univers, le purifier et ramener dans l'humilité du morceau de pain consacré « le pur miel de tous les amours ». Dans *La Custode,* le prêtre se communie, pensant enserrer la présence divine au plus près de son cœur, et voilà que l'hostie se dérobe pour le laisser aux prises avec tout l'univers reconstitué d'elle-même.

Le Prêtre (1918) et *La Messe sur le Monde* (1923) sont des élévations d'une âme sacerdotale qui, elles aussi, célèbrent des « extensions eucharistiques ». Dans les forêts de l'Aisne comme dans les steppes d'Asie, ce n'est plus seulement la présence, mais l'action eucharistique qui est magnifiée. *Le Prêtre* est la prière d'un prêtre-soldat mêlé et submergé dans la peine et le sang d'une génération. C'est tout l'effort humain dans ses enracinements cosmiques, c'est toute la peine, la souffrance et la mort des hommes qui sont offerts, consacrés en vue d'une communion sous la figure du pain et du vin. *La Messe sur le Monde* est celle d'un prêtre-missionnaire, c'est aussi celle d'un mystique. Le pain et le vin sont toujours offerts, consacrés, mangés. Mais un autre élément fait son apparition : le Feu, qui symbolise à la fois l'action du Saint Esprit (« Esprit brûlant, feu fondamental et personnel ») et le Christ (« Verbe étincelant, Puissance ardente... »). Ici encore, une fois de plus, l'accent est mis sur la grâce et la gratuité. « Je le sais, écrit Teilhard en s'adressant au Christ, nous ne saurions dicter, ni même anticiper le moindre de vos gestes. De vous, toutes les initiatives, à commencer par celle de ma prière ». Il est mis aussi sur les transformations douloureuses de la purification eucharistique. « J'étendrai la main vers le pain brûlant que vous me présentez... Le prendre, c'est me livrer, je le sais, aux puissances qui m'arracheront douloureusement à moi-même pour me pousser au danger, au travail, à la rénovation continuelle des idées, au détachement austère dans les affections... Seigneur Jésus, j'accepte d'être possédé par vous et mené, par l'inexprimable puissance de votre Corps auquel je serai lié, vers des solitudes où, seul, je n'aurais jamais osé monter... ».

Le Milieu divin (1927) exprime clairement la doctrine de Teilhard sur les extensions de la Présence réelle et de l'action eucharistiques. Il insiste aussi sur l'importance de reconnaître dans l'hostie « une puissance dévorante qui, suivant l'expression des plus grands docteurs de l'Église, assimile (le communiant), bien loin de se laisser assimiler (par lui) ». Dans le même ouvrage il termine sa belle prière pour bien mourir par cette supplication : « Donnez-moi donc quelque chose de plus précieux encore que la grâce pour laquelle vous prient tous vos fidèles. Ce n'est pas assez que je meure en communiant. Apprenez-moi à communier en mourant ».

Cette pensée eucharistique de Teilhard se retrouve, éparse, dans l'ensemble de son œuvre spirituelle. Pour lui, le sacrement de l'eucharistie rayonne sur le monde entier, au point que l'évolution du cosmos lui apparaît comme une seule eucharistie. Une dernière fois il écrit dans *Le Christique* (mars 1955) : « Voici que, au regard émerveillé du croyant, c'est le mystère eucharistique lui-même qui se prolonge à l'infini dans une véritable ' transsubstantiation ' universelle, où ce n'est plus seulement sur le pain et le vin sacrificiels, mais bien sur la totalité des joies et des peines engendrées, dans ses progrès, par la convergence du monde que tombent les paroles de la consécration – et que descendent par suite les possibilités d'une universelle communion ».

3° *Le Cœur du Christ.* – Le Cœur du Christ, et l'amour humain et divin qu'il symbolise, sont au centre de la spiritualité de Teilhard. Celui-ci n'exagère en rien lorsqu'il note dans son *Journal,* le 1er juin 1951, en la fête du Sacré-Cœur : « Le Sacré-Cœur réalisé jusqu'au bout... En somme, tout l'effort de ma vie se résume et se ramène à la tâche de découvrir et donner sa plénitude au Sacré-Cœur ». Le 25 octobre de la même année : « Mon double témoignage : le Monde a un Cœur et ce Cœur est celui du Christ ». Les textes sont nombreux qui permettent d'évaluer la place et le sens du Cœur du Christ dans la vision et la spiritualité de Teilhard.

Déjà dans *Le Tableau* (1916), il voit le cosmos entrer en vibration avec le Cœur de Jésus et se transfigurer à son rythme. *La Messe sur le Monde* (1923) s'achève, en guise de prière après la communion, par une méditation sur le Cœur eucharistique de Jésus. Dans *Le Cœur de la matière* (1950), Teilhard raconte avec précision « le rôle capital, germinal, tenu par une ' dévotion ' dont (sa) mère ne s'est jamais lassée de (le) nourrir, sans se douter des transformations que (lui) ferait subir (son) insatiable besoin d'organicité cosmique : la dévotion au Cœur de Jésus ». A partir de ce « point d'ignition », de cette « étincelle », le feu n'allait plus cesser de s'étendre jusqu'à enflammer le cosmos. Il restait à l'enfant Teilhard à découvrir que toute l'évolution du monde était, dès l'origine, et serait, jusqu'à la fin, polarisée sur le Christ-Oméga. Il lui faudrait aussi trouver, par l'expérience de toute une vie, que l'amour devait être reconnu comme « la plus universelle, la plus formidable et la plus mystérieuse des énergies cosmiques ».

Les dernières années de Teilhard furent en grande partie consacrées à ce qu'il appelait son « énergétique de l'amour », qu'il résumait ainsi dans *Le Cœur de la matière* : « Depuis longtemps la science nous a habitués à l'idée que, suivie évolutivement ' vers le bas ', toute énergie physique tend à se dégrader en chaleur... N'est-il pas bien remarquable que ce soit à une conception exactement symétrique et complémentaire qu'aboutit une Énergétique intégrale de l'Univers ? Poussées à l'extrême en direction d'un pôle cosmique d'unification, toute passion – et même toute vision – montrent une singulière ' inclination ' à se transformer en amour... Après avoir semblé n'être, à ses débuts, que le charme, l'attrait, puis l'essence opérante de toute activité spirituelle, l'amour tend, graduellement, pour notre expérience, à en devenir la partie principale, – et, finalement, la forme unique et suprême ! *Sola Caritas...* ».

Dans *Le Christique* (mars 1955), Teilhard reprend une dernière fois sa méditation sur « l'univers s'amorisant et se personnalisant dans le dynamisme même de son évolution ». A sa mort, on a retrouvé sur sa table de travail une humble image du Sacré-Cœur, au verso de laquelle il avait écrit de sa main : « Mes litanies ». Voici quelques invocations : « Cœur de

Jésus, cœur de la Matière, cœur de l'Évolution, goût du Monde, foyer, pôle, flux de la cosmogénèse, Cœur du cœur du Monde, foyer de l'Énergie ultime et cosmique, Cœur de Dieu, ... unissez-moi à vous ».

Les *Notes de retraites* des dernières années montrent que cette amorisation, qui donnait sens à l'Univers en marche vers Oméga, illuminait de plus en plus sa vie spirituelle. L'approche de la mort, qu'il comparait à « une fenêtre sur l'Incendie », lui rendait le foyer de tout amour toujours plus sensible. Il se serrait tendrement contre son Église qu'il appelait « le phylum d'amour » et il priait le Christ de l'« omégaliser » tout entier.

4° *La prière de Teilhard.* – Tous les traits de la spiritualité teilhardienne se retrouvent naturellement dans sa manière de prier. Dans beaucoup de ses écrits spirituels, il passe du *Lui* au *Vous* lorsqu'il parle de Dieu, un peu comme saint Ignace apprend à le faire dans les Exercices spirituels quand il enseigne la pratique du « colloque ». Les prières de Teilhard, extraites de son œuvre, rempliraient facilement un volume. Elles montrent qu'il fut d'abord un adorateur.

« Oh ! adorer, c'est-à-dire se perdre dans l'insondable, se plonger dans l'inépuisable, se pacifier dans l'incorruptible, s'offrir au Feu et à la Transparence, s'anéantir consciemment et volontairement à mesure qu'on prend de soi conscience davantage, se donner à fond à ce qui est sans fond... Plus l'homme deviendra homme, plus il sera en proie au besoin d'adorer ! » (*Le Milieu divin*).

En relisant les prières spontanées qui émaillent les *Écrits du temps de la guerre, Le Prêtre, La Messe sur le monde, Le Milieu divin, Le Cœur de la matière,* on trouvera toujours la même option, le même désir, le même effort : mettre en conjonction l'amour inné du cosmos et l'amour révélé de Dieu. Mais c'est sans doute la prière intitulée « Prière au Christ toujours plus grand » (fin du *Cœur de la matière*) qui révèle le mieux ce que fut la prière de Teilhard. Elle dit l'histoire d'une âme ardente qui se hâte vers la rencontre. En voici le début et la fin :

« Seigneur, parce que de tout l'instinct et par toutes les chances de ma vie, je n'ai jamais cessé de vous chercher et de vous placer au cœur de la Matière universelle, c'est dans l'éblouissement d'une universelle Transparence et d'un universel Embrasement que j'aurai la joie de fermer les yeux... ». Teilhard examine alors, sous le regard de Dieu, son itinéraire spirituel et conclut : « Seigneur de mon enfance et Seigneur de ma fin, Dieu achevé pour soi et, cependant, pour nous jamais fini de naître..., écartez enfin tous les nuages qui vous cachent encore – aussi bien ceux des préjugés hostiles que ceux des fausses croyances. Et que, par Diaphanie et Incendie à la fois, jaillisse votre universelle Présence. O Christ toujours plus grand ! »

Les *Notes de retraites* montrent comment cette spiritualité a été personnellement vécue. On y retrouve, au vif, les illuminations et les obscurités de la foi, l'humilité du pécheur qui s'interroge sur ses infidélités et la confiance totale de l'amoureux qui sait que Dieu l'a aimé le premier. Quelques courts extraits donneront le ton de cette prière intime.

« Jésus, ...en plus de la consistance, soyez-moi la paix, le goût, la sérénité. De l'angoisse et du dégoût intérieur, – du ' cafard ', délivrez-moi, Jésus... ».

« Mon Dieu, dont je dépends jusque dans le désir que je puis avoir de vous-même... ».

La prière qui revient le plus souvent dans les dernières années est celle-ci : « Mon Dieu, je vous en supplie, aidez-moi à bien finir ! », « Jésus, aidez-moi à bien finir, – mais en même temps, avant de finir et en finissant, à faire le geste qui sera, dans mon cas, le plus efficient pour faire avancer votre Règne... ».

Il lui arrive parfois de toucher le fond : « Mon Dieu, faites-vous pour nous plus *réel* ! ...La grande tentation pour nous est d'avoir l'impression que vous n'êtes rien, qu'il n'y a rien... ». Il demande alors ce qu'il nomme « la première et la dernière, la plus élémentaire et la suprême, la plus gracieuse de toutes les grâces... Seigneur, faites que je voie, que je vous voie, que je vous voie et vous sente omniprésent et animant tout ».

Inlassablement, il reprend sa prière : « Oh que je me noie en vous, Jésus universel, par la confiance de l'instant, de la vie vécue au jour le jour. O Jésus, faites que je finisse bien, c'est-à-dire dans un geste de témoignage scellant l'affirmation et la foi de ma vie en un Pôle d'Amour à la dérive universelle. La communion par la Mort ».

Conclusion. – Souligner quelques aspects d'une spiritualité, c'est laisser entendre que d'autres sont omis ou seulement esquissés. Parlant de Teilhard, il eût fallu signaler sa dévotion à Marie. On sait l'intérêt porté par ce religieux à la femme et au « féminin ». Sur ce sujet, en plus de son abondante correspondance avec plusieurs femmes remarquables, il faut lire *L'Éternel Féminin* (1918), *L'Évolution de la chasteté* (1934) et, surtout, la clausule du *Cœur de la matière* (1950) intitulée « Le Féminin, ou l'Unitif ». Pour Teilhard, Marie, conjointement avec l'Église, est à la fois le symbole et la plus haute réalisation du féminin. Elle est l'aboutissement de toute l'évolution matérielle, biologique et humaine, véritable Avent cosmique qui a préparé le premier Noël. « Quand le Christ apparut entre les bras de Marie, il venait de soulever le Monde », écrit-il dans *Mon Univers* (1924). Dans *Le Milieu divin,* Marie est présentée comme le modèle incomparable des « vertus immobiles » (la pureté, la foi et la fidélité) considérées par Teilhard comme particulièrement dynamiques et fécondes. Dans ses retraites, enfin, il consacre une journée entière à méditer sur sa dévotion à celles qu'il appelle « mes trois féminines », à savoir l'Église, la Compagnie de Jésus et surtout la Vierge Marie. Il parle d'elle comme du « féminin cosmique » (30 novembre 1939), comme de « l'âme féminine du Devenir » (26 octobre 1940), et prie Dieu de la rendre toujours plus réelle dans sa vie.

On aurait pu également développer deux horizons de la spiritualité teilhardienne : son ouverture à l'œcuménisme et aux religions non chrétiennes. Il faut lire le texte intitulé *Œcuménisme* (1946) et de nombreux écrits comme *La route de l'Ouest* (1932), *L'apport spirituel de l'Extrême-Orient* (1947), *Le goût de vivre* (1950). On y verra que, dans les deux cas (œcuménisme et union de toutes les valeurs religieuses de l'humanité, y compris celles des religions de l'homme, comme le marxisme), la solution est à chercher dans « la convergence ». Il ne s'agit pas, pense Teilhard, de renier l'histoire et de revenir à un hypothétique fonds commun des origines, mais de prendre en compte les différences acquises pour en nourrir de nouvelles synthèses, en avant. La dernière synthèse, décisive, coïncidera avec le Plérôme paulinien... C'est une application de l'axiome teilhardien : « Tout ce qui monte converge ». En d'autres termes, c'est le regard sur le Christ-Oméga qui donne à Teilhard la clé de son

œcuménisme et le sens à donner à l'union finale de toutes les religions sincèrement vécues. Dans ce mouvement vers Oméga, l'Église joue un rôle essentiel, axial.

C'est aussi d'Oméga que rayonne déjà sur le monde et son histoire la lumière qui éclaire toute la face nocturne de l'Évolution : le mystère du salut par la Croix. Peu de spiritualités ont été marquées comme celle de Teilhard par la présence du mal dans l'univers et par le caractère tragique de la vie humaine.

A croire certains critiques analysant la vie, la pensée et la spiritualité de Teilhard, cet homme aveuglé par un optimisme naïf aurait traversé la vie une rose à la main, sans rien voir de la misère du monde ; ce prêtre aurait oublié dans son évangile le mystère de la rédemption. Pour démontrer le contraire, il suffirait de relire honnêtement son œuvre, ses écrits, ses lettres, son *Journal*, ses *Notes de retraites*. Restons-en aux écrits. Plus de vingt d'entre eux sont consacrés au mystère de la rédemption et aux thèmes qui gravitent autour du salut par la croix. Voici quelques titres :

Sur le mal et le problème du mal, la 2e partie du *Milieu divin*, intitulée « La divinisation des passivités », et *Réflexions sur le Péché originel* (1947) ; – sur la souffrance, *La valeur constructrice de la souffrance* (1933) et *L'Énergie spirituelle de la souffrance* (1950) ; – sur la mort, *La Fin de l'espèce* (1952) et *Barrière de la Mort et co-réflexion* (1955) ; – enfin, sur le mystère de la croix, le chapitre du *Milieu divin* intitulé « Le sens de la croix », et *Ce que le monde attend en ce moment de l'Église de Dieu : une généralisation et un approfondissement du sens de la croix* (1952).

Teilhard, qui a osé écrire que « même au regard du biologiste, rien ne ressemblait autant que l'épopée humaine à un chemin de la croix », lui qui savait pleurer avec ceux qui pleurent et souffrir avec ceux qui souffrent, le brancardier de 1914 et le contemporain des camps de la mort, Teilhard qui a tant souffert pour l'Église et par l'Église, avait les yeux de la foi posés sur le crucifix. Sur la croix il reconnaissait « le Séraphin enflammé de l'Alverne » (*Le Milieu divin*, p. 119). Il aurait voulu qu'elle devienne, pour l'homme d'aujourd'hui, le symbole de l'effort coûteux, la victoire sur le mal, le péché, la souffrance et la mort, le signe du plus grand amour et le prix de l'univers en évolution. Il contemplait le Christ universel crucifié et ressuscité, et dans cette lumière le monde lui apparaissait comme « transfiguré ».

Comment dire en quelques mots ce qui caractérise la spiritualité de Teilhard de Chardin ? Heureusement, il l'a fait pour nous en écrivant, trois jours avant de mourir, sur la dernière page de son *Journal* : « Les deux articles de mon Credo : L'univers est centré, évolutivement, en-haut, en-avant. Le Christ en est le centre ». Pouvait-on mieux résumer une vie, une foi, une spiritualité ?

Éditions des œuvres. – *L'œuvre scientifique* de Teilhard a été réunie et publiée par N. et K. Schmitz-Moormann, 11 vol., Olten (Suisse), 1971. – D'autre part, sous le titre *Œuvres* (13 vol., Paris, Seuil, 1955-1976) ont été publiés *Le Phénomène humain* (t. 1) et *Le Milieu divin* (t. 4), revus par Teilhard, les autres volumes réunissant les essais publiés dans diverses revues et des textes autographes rassemblés par thèmes. Le 13e volume, intitulé *Le Cœur de la matière*, contient deux index, alphabétique et chronologique, d'environ deux cents écrits. On attend une édition critique de l'ensemble des écrits de Teilhard.

Correspondance. – Recueils de lettres publiés à ce jour : *Blondel et T.*, commenté par H. de Lubac, Paris, 1961. – *Genèse d'une pensée*, Paris, 1961. – *Lettres de voyage*, Paris, 1961. – *Lettres d'Égypte*, Paris, 1963. – *Lettres d'Hastings et de Paris*, Paris, 1965. – *Lettres à Léontine Zanta*, Paris, 1965. – *Accomplir l'homme, lettres inédites*, Paris, 1968. – *Dans le sillage des sinanthropes, lettres à J.G. Andersson* présentées par P. Leroy, Paris, 1971.

Lettres intimes, 2e éd., Paris, 1974. – *Lettres familières de P. T. de C., mon ami* (à P. Leroy), Paris, 1976. – *Lettres à Jeanne Mortier*, Paris, 1984. – *Lettres de guerre à Jean Boussac*, Paris, 1986. – *Lettres aux abbés Gaudefroy et Breuil*, Monaco, 1988. – Sous le titre *Pèlerin de l'Avenir* (Paris, 1989) P. Leroy, H. Morin et S. Soulié ont publié un choix de lettres qui ouvre un accès facile à la vie et à la pensée de T. – Il reste encore de nombreuses lettres inédites.

G. Baudry a publié un *Dictionnaire des correspondants de T.* (chez l'auteur, Facultés catholiques de Lille, 1974).

Journal. – Il reste du journal manuscrit de T. 21 cahiers s'échelonnant de 1915 à 1925 et de 1944 à 1955. Un volume intitulé *Journal* (août 1915 à janvier 1919) a été publié (Paris, 1975) ; la traduction allemande (3 vol., Olten, 1974-1977) comporte deux cahiers de plus (jusqu'en 1920). L'édition des dernières années du journal (1944-1955) est en préparation.

Les *notes de retraites* de T. (1939-1954) seront prochainement éditées, ainsi que les *Notes de lectures*.

Études. – Les écrits sur T. (livres, thèses, articles) sont très nombreux et continuent de proliférer dans le monde entier ; il est impossible d'en établir une bibliographie complète. On se reportera, pour en avoir l'essentiel, à l'*Index bibliographicus Soc. Iesu* pour les années 1937-1977 (20 vol., Rome, 1938-1979), puis à la *Bibliographia de historia Soc. Iesu*, publiée dans les volumes de l'AHSI depuis le t. 44, 1975 et suivants.

Nous n'indiquons ici que des ouvrages importants concernant principalement la spiritualité de T. – Cl. Cuénot, *P. T. de C.*, Paris, 1958 (rééd., Monaco, 1986). – P. Leroy, *P. T. de C. tel que je l'ai connu*, Paris, 1958. – N.M. Wildiers, *T. de C.*, Paris, 1960. – G. Crespy, *La pensée théologique de T. de C.*, Paris, 1961. – H. de Lubac, *La pensée religieuse de P. T. de C.*, Paris, 1962. – M. Barthélemy-Madaule, *Bergson et T. de C.*, Paris, 1963. – H. de Lubac, *La prière de P. T. de C.*, Paris, 1964 ; éd. augm. 1967.

É. Rideau, *La pensée de P. T. de C.*, Paris, 1964. – P. Smulders, *La vision de T. de C.*, Paris, 1965. – M. Barthélemy-Madaule, *La personne et le drame humain chez T. de C.*, Paris, 1967. – B. de Solages, *T. de C.*, Toulouse, 1967. – R. d'Ouince, *Un prophète en procès*, 2 vol., Paris, 1970. – L. Barjon, *Le combat de P. T. de C.*, Univ. Laval, Québec, 1971. – P. Schellenbaum, *Le Christ dans l'énergétique teilhardienne*, Paris, 1971.

Le centenaire de la naissance de Teilhard en 1981 a été célébré par l'UNESCO et a relancé les publications teilhardiennes. – Récemment ont été publiés : J. Maalouf, *Le mystère du mal dans l'œuvre de T. de C.*, Paris, 1986. – R. Faricy, *The Heart of Christ in the spirituality of T. de C.*, dans *Gregorianum*, t. 69/2, 1988, p. 261-77. – N. Bonnet, *Immanence et transcendance chez T. de C.*, Montréal-Paris, 1987. – R. Poisson, *Église et Eucharistie dans la pensée de P. T. de C.*, thèse de l'Univ. Grégorienne, 1989.

Dans le DS : t. 6, col. 486-87 (Gloire de Dieu) ; t. 7, col. 1854-55 (Intention) ; t. 12, col. 470-73 (Patience) ; col. 2470-71 (Providence) ; t. 15 (Transfiguration).

Pierre Noir.

TEIXIDOR Y TRILLES (Joseph), dominicain, 1694-1779. – José Teixidor est né à Villanueva del Grao (aujourd'hui Valence, Espagne) le 17 janvier 1694. Il entra au couvent des Dominicains de Valence le 12 octobre 1710.

Sa formation ecclésiastique fut reçue au collège universitaire d'Orihuela, dirigé par les Dominicains ; ensuite il fut

assigné au couvent San Telmo et du Rosaire, à Alicante, comme professeur de philosophie. En 1722 le chapitre provincial le nomma notaire pour le royaume de Valence et c'est en cette qualité que Teixidor établit l'acte notarié de la mort du bienheureux Joseph Bono. En 1730 il fut nommé historien du couvent dominicain de Valence et, en 1761, de la province dominicaine d'Aragon, avec mission de continuer son histoire commencée par Francisco Diago. En 1768 le provincial Vicente Insa le prit comme secrétaire et c'est alors que Teixidor s'intéressa à l'histoire de l'université d'Orihuela. Ayant quitté cette charge, il revint à Valence et poursuivit ses travaux historiques en recueillant les documents dispersés dans les diverses archives de la ville. En 1774, cette ville pensa faire de lui son chroniqueur officiel. Teixidor mourut le 29 octobre 1779.

Influencé dans sa jeunesse par le dominicain Jacinto Segura († après 1748), auteur du *Norte crítico,* et par Gregorio Mayans † 1781, Teixidor est un des grands représentants de ce qu'on a appelé l'*Ilustración Valenciana*; et il influença de nombreux auteurs, tel le dominicain Luis Galiana † 1771. Il eut le souci de rassembler les documents dignes de foi qui dormaient dans les archives et d'en faire les bases de ses études ; celles-ci sont devenues des sources pour l'histoire de Valence et pour celle des Dominicains valenciens, en particulier pour saint Vincent Ferrer. Son érudition fit de lui un homme consulté et il eut l'occasion de s'engager dans des polémiques sur divers points d'histoire. Il a laissé de nombreuses œuvres, dont ses lettres permettent d'établir la chronologie ; on peut les répartir en trois classes : ce qui concerne son Ordre religieux, ce qui se rapporte à Valence et à ses institutions, enfin sa correspondance et diverses consultations. En grande partie ces œuvres sont restées inédites et une partie a disparu ; nous mentionnons ci-dessous les éditions et les mss connus.

1. Concernant l'Ordre dominicain. – *Historia cronológica del Real Convento de Predicadores de Valencia, desde 1238 de su fundación* (2 vol. disparus en 1936). – *Necrologio de este Real Convento...* (on conserve les vol. 1-2 et 4 à la Bibl. Univ. de Valence ; le 3e, 1600-1677, a disparu). – *Memorias históricas del Convento de Nuestra Señora del Pilar* (Biblioteca Municipal Serrano Morales). – *Memorias de los Prohijados del Convento del Pilar* (*ibidem*). – *Capillas y Sepulturas de la Iglesia y Claustro del Real Convento de Predicadores de Valencia,* Valence, 1949-1950 (ms. Bibl. Univ., Valence).

Memorias históricas, en que se demuestra con inserción de cláusulas de Bulas y Privilegios, que el Colegio de Predicadores de Orihuela tenía jurisdicción y derechos de la Universidad Pontificia (Madrid, Archives historiques nationales = AHN). – *Relación crítica y verdadera de la fundación del Patriarcal Colegio de la Orden de Predicadores de la Ciudad de Orihuela* (Madrid, AHN). – *Manifiesto de las Obras Pias del Real Convento de Predicadores* (Bibl. Univ., Valence).

Adiciones a la Vida de san Vicente Ferrer que sacó a luz el Ven.Maestro Fray Serafín Thomás Miquel en el año 1711 y observaciones a sus notas (Biblioteca Serrano Morales). – *San Vicente Ferrer, promotor y causa principal del Antiguo Estudio General de Valencia* (2 mss à la Biblioteca Serrano Morales) ; éd. Madrid, 1945. – *Vida de San Vicente Ferrer* (Convento de Predicadores, Valence). – *Emendanda et addenda... de Scriptoribus OP.Quétif et Échard* (Bibl. Univ., Valence). – *Breve noticia de los varones ilustres... que ha tenido el real Convento de Predicadores de la Ciudad y Reyno de Mallorca* (Bibl. Univ., Valence).

2. Ouvrages sur Valence et ses institutions. – *Antigüedad de Valencia. Observaciones criticas a las antigüedades de Valencia* (ms, Biblioteca Corpus Christi, Valence) ; éd. Valence, 1895, 2 vol. – *Estudios de Valencia* (ms, Biblioteca Municipal Serrano Morales), éd. Valence, 1976. – *Memorias de algunos insignes Catedráticos de la Universidad de Valencia* (Bibl. Municipal Serrano Morales ; Convento de Predicadores, Valence). – *Origen y progresos de las Cátedras de la Universidad de Valencia* (Bibl. Serrano Morales ; Convento de Predicadorers, Valence).

Adicciones y correcciones a los « Escriores Valencianos » de Vicente Ximeno (Bibl. Universitaria ; Convento de Predicadores, Valence). – *Observaciones histórico-críticas a las trobes de Mosen Jayme Ferrer* (Convento de Predicadores, Valence). – *Noticias genealógicas del linaje de D. José Carbonell* (Bibl. Univ., Valence). – *Museo de Medallas* (Convento de Predicadores, Valence).

3. Pour la correspondance, voir L. Robles, p. 42-43. – Parmi les consultations données par Teixidor, certaines ont été reproduites par J. Villanueva dans son *Viaje literario* (Madrid, 1902, t. 1, p. 210-12 et 213-33 sur Vincent Ferrer ; 246-48 ; t. 2, p. 170-84). D'autres sont publiées dans *El Archivo* (Valence), t. 5, 1891, p. 37-46 ; t. 6, 1892, p. 306-13.

Teixidor a laissé beaucoup de textes dans lesquels il se préoccupe de dresser des index (bibliothèque de son couvent de Valence, les Archives de la ville, les sermons de la Bibl. universitaire) ; ils sont de grande utilité aujourd'hui. Dans sa correspondance, il apparaît plein de simplicité. Il n'a pas laissé d'ouvrages spirituels, encore qu'il laisse un résumé du *Tratado de la vida espiritual* dans sa *Vida de San Vicente Ferrer.* Il a mis en lumière de nombreux documents utiles pour connaître la vie spirituelle du royaume de Valence et de la province dominicaine d'Aragon. Enfin il a permis de revoir les études sur Vincent Ferrer. Menéndez Pelayo a loué son travail et celui de ses disciples.

V. Ximeno, *Escritores del Reino de Valencia,* t. 2, Valence, 1749, p. 341. – J. Pastor y Fuster, *Bibl. valenciana,* t. 2, Valence, 1830, p. 74-79. – P. Boronat y Barrachina, *Apuntes bio-bibliográficos,* dans *Antigüedades de Valencia,* Valence, 1895, p. VII-XXXVI. – F. Almarche, *Historiografía valenciana,* Valence, 1918. – C. Fuentes, *Escritores Dominicos del Reino de Valencia,* Valence, s d, p. 312-26. – L. Robles, *José Teixidor, vida y escritos,* dans *Estudios de Valencia,* Valence, 1976, p. 7-53.

Adolfo Robles Sierra.

TÉLLEZ (Gabriel ; pseudonyme : Tirso de Molina), mercédaire, 1579-1648. – Né à Madrid probablement le 24 mars 1579, Gabriel Téllez entre dans l'Ordre de la Merci à Madrid en 1600.

Dès le 14 novembre de cette année, il se trouve au couvent de San Antolín à Guadalajara où il fait profession le 21 janvier 1601. Il entreprend alors le cours des études de philosophie et de théologie habituelles dans son Ordre, tout en écrivant déjà pour la scène. Puis il habite plusieurs couvents mercédaires en Espagne et à Saint-Domingue (1616-1618). En septembre 1618, il se réinstalle au couvent de Santa Catalina à Tolède ; c'est là qu'il écrit une bonne partie de son œuvre dramatique et le roman *Cigarrales de Toledo* (publié à Madrid en 1624).

Son Ordre lui confie diverses responsabilités de gouvernement : définiteur général de Saint-Domingue (1616-1619), commandeur du couvent de Trujillo (Cáceres) (1626-1629), définiteur de la province de Castille et chroniqueur général de l'Ordre à partir de 1632, *Maestro* (titre de l'Ordre confirmé par Urbain VIII en 1637). Téllez écrit son histoire de la Merci et la termine à Madrid en 1639. Il réside à Madrid ou à

Tolède jusqu'en 1645. Au chapitre provincial de Castille de la fin de 1645, il est élu commandeur du couvent de Soria, charge qu'il cesse d'exercer en fin août 1647. Devenu alors définiteur *extra capitulum*, il meurt à Almazán en février 1648.

Téllez offre une personnalité mystérieuse, profonde et créatrice. Sa vie de religieux, avec ses responsabilités communautaires, est menée de pair avec sa vocation d'écrivain. « Est-il situation plus étrange et étonnante que celle d'un poète à qui nous ne connaissons ni expériences mondaines ni passions terrestres, poète éloigné du monde qui cependant écrivit les *comedias* les plus gaies, sautillantes, espiègles, osées, picaresques, les plus licencieuses même, qui se puissent trouver dans ce Siècle d'Or si étrange et débordant de vie ? » (K. Vossler, *Lecciones sobre Tirso de Molina*, Madrid, 1965, p. 30). Sa liberté d'esprit, la profondeur de son expérience intérieure, sa vie consacrée à Dieu et à ses frères (Téllez s'occupa, selon le but de son Ordre, du rachat de chrétiens prisonniers des Maures ; il signe à Trujillo un contrat de rachat de deux captifs en Afrique les 18 et 25 mars 1627) sont la base réelle d'une vocation littéraire puissante dans laquelle il se trouve à l'aise et qui ne le détourne pas de ses devoirs de religieux. Tirso écrit pour le théâtre dans le cloître, pendant les « honestos recreos de sus ocios », comme il dit.

Téllez rencontra cependant des difficultés à deux reprises ; d'abord avec la *Junta de Reformación* (tribunal civil destiné à veiller sur la pureté des mœurs) en 1625 qui émit un jugement témoignant de l'incompréhension la plus totale du théâtre de notre mercédaire ; puis en 1640, lorsque le visiteur général Marcos Salmerón (DS, t. 14, col. 245) décida d'éloigner Tirso de Molina en l'envoyant à Cuenca. C'était un abus de pouvoir dont Molina fit appel auprès du nonce apostolique : il lui adresse sa défense, demande de revenir à Madrid, accepte d'être puni si sa culpabilité est formellement établie. Salmerón était favorable au gouvernement de Philippe IV, tandis que Tirso ne cachait pas son hostilité aux abus de pouvoir, aux favoris, etc.

Il faut aussi situer Tirso de Molina parmi les auteurs littéraires. A. Nougué écrit à ce sujet : « Il s'est mesuré avec les plus grands hommes de lettres de son temps. Il a peut-être rencontré Miguel de Cervantes (1547-1616) dont il a quelque peu envié la célébrité et le talent de prosateur. Il a eu maints contacts avec Lope de Vega (1562-1635) dont il a fait la connaissance à Tolède, entre 1604 et 1610. Cette rencontre est d'importance ; Tirso, qui devient le disciple enthousiaste de Lope, sera bientôt son égal. Il a connu Quevedo (1580-1645) dont l'esprit caustique a dû faite sa joie. Il n'aime pas Góngora (1561-1627) dont les audaces poétiques et linguistiques soulèvent des tempêtes de protestations. A n'en pas douter, il a apprécié la mesure et la pondération de Ruiz de Alarcón (1581 ?-1639) qui se trouve à Madrid en 1615, deux ans avant que Góngora s'y installe. Pedro Calderon de la Barca (1600-1681), qui rédige le 16 juillet 1635 l'approbation pour la *Quinta parte* des comédies de Tirso, n'a pas été un inconnu pour lui » (*L'œuvre en prose...*, 1962, p. 21).

Tirso de Molina a laissé une œuvre considérable et diverse. Il est poète, dramaturge, romancier et historien. Dans chacun de ces genres il fait œuvre religieuse ; c'est un humaniste chrétien, un créateur littéraire au service de la foi.

1) Il a écrit plus de 400 pièces de théâtre, d'après son propre témoignage. Cet ensemble, traduit partiellement en diverses langues, constitue un des sommets de la littérature. La manière de Tirso a été imitée par plusieurs. Il est en particulier le créateur de Don Juan (*El burlador de Sevilla y convivado de piedra*, de loin le plus souvent édité et traduit), ce mythe de la modernité si souvent repris sous les formes les plus variées. *El condenado por desconfiado* doit aussi être mentionné comme une pièce unique dans le théâtre du Siècle d'Or. Son théâtre fut publié en partie de son vivant en cinq parties, Madrid, 1627, 1634, 1635, 1636, à Séville, Saragosse, Madrid.

Éd. modernes. – *Comedias de Tirso de Molina*, par E. Cotarelo, 2 vol., Madrid, coll. NBAE, 1906-1907. – *Obras dramáticas completas*, par Bl. de las Ríos, 3 vol., Madrid, 1946-1958. – *Obras de T. de M.*, par P. Palomo., Madrid, coll. BAE, 5 vol., 1970-1971. – Pour les éd. de pièces séparées, parfois adaptées, et les trad., voir les bibliographies.

2) Tirso a écrit des *novelas* inspirées des premiers temps du christianisme, comme *La Patrona de las Musas, Los triunfos de la Verdad*, pour donner sous une forme littéraire agréable un aliment solide. Le *Deleytar aprovechando* (Madrid, 1635) est une œuvre d'édification religieuse et morale qui veut unir beauté et vérité, instruire en plaisant ; on y trouve des poèmes sur l'eucharistie, la Vierge Marie et les saints de l'Ordre de la Merci (Pierre Nolasque et Raymond Nonnat), sur des Jésuites (Ignace de Loyola et François Xavier). Vers et prose voisinent dans cette œuvre. S'il s'agit de l'amour « a lo divino », d'élans spirituels et mystiques, les vers ont été préférés. Tirso a donné les raisons pour lesquelles il a ainsi mélangé poèmes et prose : « L'Église notre Mère mélange... les hymnes, les cantiques et les psaumes, tous en vers, et les lectures, les prophètes et les homélies, tous en prose, ... Donc il sera licite et digne de louange que je fasse de même à son imitation » (*Vida de la santa madre doña María de Cervellón*, ms, 1640, p. 256).

Éd. modernes. – *Poesías líricas. Deleytar aprovechando*, éd. par L. Vásquez, Madrid, 1981.

3) Comme historien, Tirso a laissé surtout son histoire de l'Ordre de Notre-Dame de la Merci (1639) ; il s'y montre très sensible à la vie mystique des religieux et des religieuses qui, à chaque étape de l'histoire de l'Ordre, on été « insignes en sainteté et dans les lettres ». Il faut connaître cet aspect, souvent ignoré, de Tirso pour mieux saisir sa personnalité spirituelle et son intérêt pour la vie religieuse.

L'*Historia de la Orden de Nuestra Señora de las Mercedes*, longtemps restée ms, a été éditée par M. Penedo Rey dans la coll. *Revista Estudios* (2 vol., 1973-1974), avec une introd. (p. I-CCCI).

C'est surtout comme dramaturge que Tirso de Molina est connu et qu'il a exercé une réelle influence. Les moyens qu'il utilise et les fins qu'il poursuit ont été finement décelés par S. Maurel (*L'univers dramatique de T. de M.*, Poitiers, 1971). Avec à la fois fidélité et liberté créatrice, Tirso emprunte son matériau parfois à la Bible (*La mujer que manda en casa, La venganza de Tamar, La mejor espigadera, Tanto es lo demás como lo de menos, Vida y muerte de Herodes*), parfois à l'hagiographie (*La santa Juana, La Dama del Olivar, Los lagos de San Vincente, La Peña de Francia, La elección por la virtud, El mayor desengaño, Santo y sastre, Doña Beatriz de Silva, El árbol del mejor fruto, Quien no cae no se levanta*), parfois à l'histoire (*La prudencia en la mujer*, la trilogie *Todo es dar en una cosa, Amazonas en las Indias* et *La lealtad contra la envidia, Antona García, Las Quinas de Portugal, Escarmientos para el cuerdo, El vergonzoso en Palacio, Cómo han de ser los amigos, Palabras y plumas, Ventura te dé Dios, hijo*). La juxtaposition du profane et du sacré, la conversion

des thèmes profanes aux exigences du drame sacré, l'unité de propos, l'humanisation du divin, etc., font partie de la manière poétique et dramatique de Tirso.

Au sein de son univers, l'artifice théâtral et la vérité (celle du cœur surtout), l'illusion comique et les exigences de la justice s'allient intimement (par exemple dans *La celosa de sí misma, Don Gil de las calzas verdes, La villana de Vallecas, La villana de la Sagra, El pretendiente al revés, El amor y el amistad, Cómo han de ser los amigos, Privar contra su gusto, El melancólico, Del enemigo el primer consejo, Palabras y plumas*, etc.), de même que le pouvoir d'exorcisme du rire est à l'œuvre dans *Marta la piadosa*, par exemple.

L'ordre chrétien qui « régit l'univers dramatique » de Tirso apparaît, de manières opposées et complémentaires, dans deux chefs-d'œuvre : *El condenado por desconfiado* et *El burlador de Sevilla y convivado de piedra*. La liberté, la grâce et la destinée sont en jeu dans la vie de chacun ; Tirso porte sur la scène dans ces deux pièces ces questions très présentes dans la conscience espagnole au 17e siècle. Redonner une claire vision des vérités fondamentales de la vie chrétienne, le faire d'une manière artistique, visuelle même, c'est une des fins poursuivies par Molina.

Notons qu'il fait allusion parfois aux écrits spirituels de Louis de Blois (DS, t. 1, col. 1730-38), lesquels paraissent en espagnol à plusieurs reprises entre 1596 et 1625.

S. Maurel a fort bien situé Tirso chrétien dans ses intentions d'auteur : « Aux désordres du monde et aux fautes des hommes, il reste une possibilité de solution : Dieu et sa justice. Si la ' loi est survenue pour faire abonder la faute ', dire le mal n'est pas donner en exemple mais rendre Dieu plus nécessaire, car ' où le péché avait abondé, la grâce a surabondé ' (*Rom.* 5,20)... Fray Gabriel Téllez met son théâtre au service d'une foi vécue en étroite solidarité avec tous les pécheurs. Point de double visage, point de conscience double. Si son théâtre accueille les erreurs et les faiblesses des hommes, ce n'est point seulement en fonction de l'étonnante scission entre conduite et croyance que reflète la société du temps, et qui s'installait au cœur même des individus... ». Le pouvoir du théâtre, « Tirso de Molina le connaissait et a voulu l'utiliser à son profit, prenant au Malin ses armes pour les tourner contre lui, refusant les sermons devenus vains et sans effet pour une édification qui est redécouverte de l'ordre chrétien, participation à un jeu qui implique une nécessaire réforme, plus qu'il ne suppose une coupable complaisance pour le péché... A jouer ainsi le jeu du péché, il s'est rendu suspect de s'y complaire, et c'est parmi les esprits timorés, bien pensants, attachés à un ordre moral et à un ordre établi, qu'il a trouvé ses plus mauvais défenseurs. Son christianisme généreux a toujours été jugé dangereux. Même si l'indignation pudibonde des esprits chagrins du 19e siècle a fait place à une plus grande ouverture d'esprit, Tirso ne cesse point de troubler un certain conformisme, un christianisme soucieux de décence, qui a peur des mots autant que des réalités du Mal » (*L'univers...*, p. 595-96).

Tirso est très conscient de la valeur du théâtre en soi-même, mais aussi comme moyen d'offrir aux spectateurs les vérités chrétiennes dans une parole poétique, vivante, faite action et passion. Son œuvre dramatique met au sein de la réalité humaine les ferments de la conscience et de la grâce. C'est pourquoi, à sa manière, il a été un des grands prédicateurs de son temps.

Pour la bibliographie des éd. et des études, voir : Everett W. Hessen, dans la revue des Mercédaires *Estudios* (Madrid), n. 13-15, 1949, p. 781-889 (années 1648-1948), puis n. 19, 1951 ; n. 22, 1952, n. 25, 1953, n. 28, 1954 ; n. 31, 1955 ; n. 34, 1956 ; n. 50, 1960 ; n. 97, 1972 ; n. 111, 1975 ; continué par D.H. Dars, *ibidem*, n. 136, 1982, p. 63-74 (années 1975-80) ; n. 151, 1985, p. 381-98 (années 1981-85). – Voir aussi V.G. Williamsen, *An annotated analytical bibliography of T. de M.*, Columbia-Londres, 1979, 238 p. – G. Placer, *Bibliografía de Fr. G. Téllez*, dans *Homenaje a T. de M. (dans Estudios*, t. 37, 1981, p. 623-731).

Voir surtout : A. Nougué, *L'œuvre en prose de T. de M.*, thèse, Toulouse, 1962, 498 p. – S. Maurel, *L'univers dramatique de T. de M.*, thèse, Poitiers, 1971, 622 p. – M.F. Trubiano, *Libertad, gracia y destino en el teatro de T. de M.*, Madrid, 1985, 228 p.

Dans la revue *Estudios*, se reporter surtout aux ensembles formés par les vol. de 1949 (*Tirso de Molina*) et 1981 (*Homenaje a T. de M.*) ; ces ensembles étudient la vie et l'œuvre. La revue canadienne *Estudios Hispánicos* a consacré aussi un numéro en *Homenaje a T. de M.* (t. 10/2, 1986, p. 150-310).

Ruth Lee Kennedy, *Estudios sobre T.*, dans *Estudios*, t. 39, n. 140-41, 1983 ; – M. Santomauro, *El gracioso en el teatro de T. de M., ibid.*, t. 40, n. 144-45, 1984 ; – *T. de M. Vida y obra, Actas del I simposio internac. sobre Tirso, ibid.*, t. 43, n. 156-57, 1987.

DS, t. 6, col. 1294 ; t. 7, col. 1192 ; t. 10, col. 1035-36.

Luis VÁZQUEZ.

TELLO LASO DE LA VEGA (DIEGO), mercédaire, 1686-1763. – Né à Malaga le 15 janvier 1686, fils de Gabriel Laso et de Felipa Josefa Antonia de Castilla, Diego Tello Laso de la Vega étudia la philosophie au collège des Jésuites de sa ville natale. Il entra dans l'Ordre de la Merci au couvent de Grenade le 15 juillet 1705 et fit profession le 16 juillet de l'année suivante.

Après avoir étudié la théologie au collège mercédaire de San Laureano de Séville, il fut nommé lecteur ès arts au couvent de Cordoue, d'où il passa à San Laureano comme lecteur et régent. En 1719, il fut envoyé à Rome comme régent des études du couvent de Saint-Adrien et secrétaire du vicaire général d'Italie. Ses vertus, sa science et sa culture furent rapidement remarquées ; la Curie romaine le nomma consulteur de l'Index et des Rites, théologien et qualificateur du Saint-Office. Benoît XIII lui concéda le grade de maître en théologie. Benoît XIV utilisa ses services pour son grand ouvrage *De beatificatione et canonizatione sanctorum*. Les papes suivants eurent recours à plusieurs reprises à ses conseils.

Tello fut accusé par des théologiens romains et espagnols d'être anticonceptionniste ; c'est pourquoi en 1736 les supérieurs lui ordonnèrent de revenir en Espagne pour s'y défendre. Retiré au couvent de Murcie, Tello se donna à la prédication, à la direction spirituelle, à la contemplation et à la rédaction de ses derniers écrits, jusqu'à sa mort en 1763.

Tello a beaucoup publié et a laissé des manuscrits inédits. Il est surtout connu pour son œuvre historique et hagiographique : *Vida, milagros y martirio de San Laureano* (Rome, 1722) ; *Tratado sobre la vida, obras y virtudes de... Mariana de Jesús, del Tercer Orden de S. Francisco* (Rome, 1734 ; ouvrage écrit par commission de la Congrégation des Rites) ; *San Laureano...* (2 vol., Séville, 1758-1760).

Deux ouvrages sont directement spirituels : *Instrucciones ascéticas a Theóphila para el conocimiento práctico de Dios* (Murcie, 1760, 308 p. in-8°) ; l'œuvre est constituée de 86 brèves instructions réparties en

7 livres ; elle traite de l'obligation d'aimer Dieu, de l'adorer, de le connaître, des différentes catégories de créatures spirituelles, de la prière et des trois voies de la vie spirituelle ; elle s'appuie sur le Nouveau Testament, les Pères, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix. L'autre ouvrage, *Luces theológicas a Theóphila para el más claro conocimiento del misterio de la Beatíssima Trinidad* (Orihuela, 1761, 236 p. in-8°), se développe en 67 leçons divisées en 5 traités ; c'est une synthèse théologique et philosophique sur le mystère de la Trinité rédigée en un langage simple pour un lecteur dépourvu de formation théologique ; elle utilise les lumières de la raison qui, éclairée par la foi, peut arriver à une certaine compréhension de la génération du Verbe et de la procession de l'Esprit Saint. La connaissance mystique peut arriver aussi à cette fin. Tello renvoie souvent à l'ouvrage précédent et insiste sur la vertu d'humilité comme moyen de croire, d'accepter le mystère et progresser dans la foi, qui seule permet d'y entrer. Le premier principe sur lequel doit s'appuyer notre esprit est la foi en Dieu qui a parlé.

Diego Serrano, *Fragmentos históricos*, t. 1, f. 126 svv (mss 12337 de la Bibl. Nac. de Madrid).
J.A. Gari y Siumell, *Biblioteca Mercedaria*, Barcelone, 1875, p. 300-01. – G. Placer López, *Bibliografía Mercedaria*, t. 2, Madrid, 1968, p. 932-39.
J.M. Delgado Varela, *Fue el P. Diego Tello anticoncepcionista ?*, dans *La Immaculada y la Merced*, Secciones mercedaria y sudamericana del II Congreso mariológico internacional, t. 2, Rome, 1955, p. 277-79. – DS, t. 4, col. 1190 ; t. 10, col. 1036.

Ricardo Sanlés Martinez.

TELM (Louis), chartreux, 1548-1598. – Lluis Telm est né à Lérida en 1548. Il étudia les droits civil et canonique à l'université de cette ville et y conquit le double doctorat. A vingt ans, il entra à la chartreuse d'Escala Dei (Tarragone) et, dès ses débuts, éclatèrent la simplicité et l'ardeur avec lesquelles il s'appliqua à l'idéal de la vie parfaite.

Mais il ne tarda pas à tomber malade et son prieur lui imposa de modérer ses excès. Peu après, la Vierge Marie lui apparut pour la première fois, lui remettant le livre de la Passion du Christ et lui disant de n'en accepter aucun autre. La vie religieuse de Telm se déroula dès lors dans la paix, la confiance et l'espérance, centrée sur la Passion de Jésus et marquée par un amour filial envers Marie. On rapporte de fréquents phénomènes extraordinaires (comme la lévitation) et une nouvelle apparition mariale, comme aussi ses nombreuses intercessions pour ses frères.

En 1586 Telm fut nommé prieur d'Escala Dei, mais le chapitre général tenu l'année suivante le chargea de fonder une chartreuse en Portugal ; Telm partit avec un groupe de chartreux catalans et donna naissance à la chartreuse d'Escala Coeli à Evora. En 1592, le chapitre général le chargea de fonder la chartreuse de Lisbonne. Il pensait obtenir de revenir dans sa chartreuse d'origine et y mourir, mais il n'était plus en état d'entreprendre un si long voyage et l'archevêque de Lisbonne ne consentait pas à laisser partir celui qu'il regardait comme son bras droit. En fin de compte Telm fut nommé visiteur de la province de Castille. Arrivé à la chartreuse de Cazalla (Andalousie), il fut bientôt rapidement enlevé par une maladie brutale et mourut en pleine sérénité et confiance le 15 août 1598, cinquantième anniversaire de sa naissance. On sait que Telm a rédigé un portugais un *De la oración mental*, des opuscules divers et des schémas de sermons, mais on ignore où se trouvent ces textes.

C.J. Morotius, *Theatrum chronologicum S. Cartusiensis Ordinis*, Turin, 1681, p. 133, 318. – J. Vallés, *Primer Instituto... de la Cartuxa*, Barcelone, 1972, p. 291-312. – *Biografía Eclesiástica*, Madrid, 1848-1868, t. 28, p. 479. – L. Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cartusiensis*, Montreuil, 1890-1893, t. 1, p. 18, 411 ; t. 3, p. 77-87, 229. – V.-M. Doreau, *Éphémérides de l'Ordre des Chartreux*, t. 2, Montreuil, 1898, p. 229-35. – J.I. Valenti, *San Bruno y la Orden de los Cartujos*, Valence, 1899, p. 109.
Esboço singello sobre a origem dos Cartuxos em Portugal (ms), 1908, p. 12-14. – *Enciclopedia Espasa*, t. 60, 1928, p. 608. – *Biblioteca Cartujana-Española*, p. 143-44 (= *Studia Monastica*, t. 11, 1969, p. 352). – DS, t. 2, col. 766.

Domènec M. Cardona.

TÉMÉRITÉ. – La témérité est une hardiesse imprudente et présomptueuse ; elle est à situer par rapport au juste *discernement* (DS, t. 3, col. 1222-91, surtout 1281-91) dans le jugement et la *prudence* dans l'agir (t. 12, col. 2476-84). On rencontre surtout cette notion dans le domaine de la morale, plus rarement dans le domaine spirituel. Elle peut cependant s'y manifester comme abus de la *confiance* en Dieu (t. 2, col. 1405-12 ; et art. *Parrhèsia*, t. 12, col. 260-67) ou comme déviation de l'*espérance* chrétienne (t. 4, col. 1208-33).

TÉMOIGNAGE. – Le terme « témoignage » comporte plusieurs acceptions étroitement liées. Au sens fondamental et empirique, le témoin est celui qui a bénéficié d'une expérience privilégiée dont il peut faire ou fait part à autrui. Le témoignage *historique* a pour objets des événements décisifs quant au destin de groupes humains étendus. Dans l'ordre *judiciaire*, la déposition des témoins, soit à charge soit à décharge, déclare des faits ; elle reçoit des enjeux de l'action et surtout du serment qui la précède une solennité particulière. Le témoignage de *moralité* porte non pas sur des faits, mais sur l'honnêteté, les mérites de quelqu'un. On peut appeler *témoignage spirituel* celui qui, au-delà de tous événements, rend hommage à des valeurs morales ou religieuses. L'attestation croyante est de ce type.

Les mots *témoin, témoignage, témoigner* sont devenus, depuis quelques décennies, d'un usage quotidien dans les milieux chrétiens. L'influence de la philosophie existentielle et du personnalisme, d'une part, l'apostolat organisé, l'enseignement du concile Vatican II, de l'autre, ont avivé dans la conscience chrétienne le souci d'un foi témoignante. Communautés diverses, mouvements, prédication, catéchèse ne cessent d'utiliser les termes précités.

Puisque le témoignage est une valeur biblique fondamentale, c'est avant tout dans les sources scripturaires que la spiritualité chrétienne du témoignage doit chercher son principe et son aliment. – 1. *L'Écriture.* – 2. *Dans la vie de l'Église.*

1. L'Écriture. – 1° Le témoignage de l'univers. – L'un et l'autre Testament font état du témoignage que l'univers rend à son Créateur : *Ps.* 8 ; 19(18),2-7 ; 104 (103) ; *Sag.* 13,1-9 ; *Actes* 14,15-17 ; chants de louange

cosmique : *Ps.* 148 ; *Dan.* 3,57-90. Cette attestation muette des créatures inanimées est universelle dans l'espace mais aussi dans le temps ; elle constitue, depuis les origines du monde, une sorte de « tradition cosmique » refusée des seuls cœurs aveuglés par le péché. Précisons que, le témoignage étant un acte éminemment personnel, le terme ne peut être appliqué à l'univers qu'en un sens analogique.

2° Ancien Testament. – C'est la notion du témoignage judiciaire qui occupe ou sous-tend ici les apports textuels.

La législation mosaïque est d'une stricte exigence. L'action en justice requiert la déposition de deux ou trois témoins (*Deut.* 19,15 ; cf. *Nombr.* 35,30). Dans les causes capitales, ces deux ou trois témoins mettront les premiers la main à l'exécution par lapidation (17,6-7). Le faux témoin sera châtié de manière exemplaire (5,20 ; 19,16-21). Élie condamne avec rigueur la subornation de témoins par Jézabel (1 *Rois* 21). Daniel démasque les faux témoins accusateurs de Suzanne (*Dan.* 13). Les *Proverbes* inculpent inlassablement la doctrine traditionnelle (6, 19 ; 14,5.25 ; 19,5 et 9 ; 21,28 ; 24,28 ; 25,18).

Le témoignage ne concerne pas seulement les rapports des hommes entre eux ; il tient aussi grande place dans les relations entre le peuple élu et son Dieu.

En se révélant, Dieu se rend, en quelque sorte, témoignage à lui-même (*Ex.* 3,14 ; 20,1-11) ; il se prend à témoin lorsqu'il prête serment : il jure « par lui-même » (*Gen.* 22,16 ; *Is.* 45,23 ; *Amos* 6,8) ; « par sa sainteté » (*Amos* 4,2) ; le plus souvent, par sa vie (Nombr. 14,21 ; *Deut.* 4,31 ; 7,8 ; 32,40 ; *Is.* 49,18 ; *Éz.* 5,11 ; 20,3 ; 33,11. Cf. *Ps.* 50(49),7 ; 95(94),11).

Dans leurs différends, les hommes recourent à Dieu, témoin suprême (*Gen.* 31,53 ; 1 *Sam.* 12,6-7 ; 20,12 ; *Jér.* 42,5 ; cf. *Job.* 16,19-21 ; *Mal.* 2,14).

D'autre part, l'Alliance présentant une valeur à la fois religieuse et juridique, les « instruments » de l'Alliance sont, aux yeux de tous, les *témoins* de l'accord conclu entre les deux parties, témoins, en particulier, de l'infaillible fidélité de Yahvé. Les tables de la Loi, tables du Témoignage (*Ex.* 32,15 ; 34,29), sont déposées dans l'arche du Témoignage (40,1.20-21) ; celle-ci est placée, à son tour, dans la Tente de Réunion (*Ex.* 40, 1.21) dite aussi Tente du Témoignage (*Nombr.* 17,19.22-23). Enfin les prescriptions de la Loi sont souvent célébrées dans les psaumes sous le nom de « témoignages » (*Ps* 19(18),8 ; 93(92),5 ; 119(118), 2.14.22.31.36, etc).

L'idée du témoignage à rendre à Dieu devant les païens – témoignage « missionnaire » en somme – apparaît dans le livre de *Tobie* 13,3-4.6 ; cf. *Ps.* 96(95),10.

3° Nouveau Testament. – 1) *Jésus témoin parfait.* – C'est dans le Nouveau Testament que le mystère du témoignage atteint toute sa force.

Le témoin par excellence, c'est Jésus Christ, « le témoin fidèle » (*Apoc.* 1,5 ; 3,14). Sa naissance, sa venue dans le monde n'ont d'autre but que de porter témoignage à la vérité (*Jean* 18,37). Ce témoignage s'enracine non pas dans une expérience semblable à la nôtre, mais dans une connaissance de Dieu absolument unique : « Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils... » (*Mt.* 11,27) ; « Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (*Jean* 1,18) ; il parle de ce qu'il sait, il atteste ce qu'il a vu, car seul il connaît le Père (3,11 ; 7,29 ; 8,38-40).

La force transcendante du témoignage de Jésus sourd de l'union, en lui, de Dieu et de l'homme. Verbe éternel fait chair (*Jean* 1, 14), Jésus est l'expression humaine et vive, l'énoncé parfait et donc unique de Dieu (*Hébr.* 1,1). Quiconque l'a vu a vu le Père (*Jean* 14,9), puisque le Père est en lui (10,38 ; 14,10.11). Jésus est la vérité même (14,6). L'attestation est d'abord ici d'ordre ontologique : c'est le témoignage de l'*être* même.

Les paroles et œuvres ne font que détailler cette attestation fondamentale.

En rigueur de droit, Jésus ne peut, et il le reconnaît, se rendre validement témoignage à lui-même (*Jean* 5,31). L'attestation de moralité ou de véracité suppose dualité des personnes : les Pharisiens opposent à Jésus cette exigence obvie. Pourtant, celui-ci revendique la validité de ce témoignage dont il est à la fois, si l'on ose dire, le sujet et l'objet : c'est que seul il sait d'où il vient et où il va (8,13-14). D'autre part, sa parole s'énonce avec une telle force d'autorité que ceux qui « sont de la vérité » y reconnaissent la parole même de Dieu et lui accordent leur foi (4,41-42 ; 6,68-69 ; 11,27).

Il en est pourtant dont l'imparfaite disponibilité à la parole de Dieu exige des « signes ». Au vrai, cette requête s'inscrit dans la tradition du prophétisme (*Ex.* 3,11-12 ; 4,1-9.17 ; *Deut.* 18,18-22 ; 1 et 2 *Rois* : cycles d'Élie et d'Élisée ; *Is.* 7,11). Mais lorsqu'il décèle dans les cœurs une vaine curiosité de prodiges ou une certaine mauvaise foi, Jésus refuse les signes demandés (*Mt.* 12,38-40 ; 16,1-4 ; *Jean* 6,30 ; *Luc* 23,8-9). Souvent, pourtant, Jésus produit le témoignage des œuvres ou signes qui manifestent sa Gloire (*Mt.* 12,38-40 ; *Jean* 4,48 ; 7,3 ; 10,25.31-38 ; 14,10-11).

Supérieur à celui du Précurseur (5,33-36), ce témoignage des œuvres rend inexcusables les incrédules et se retourne en accusation (12,37-43 ; 15,22-25). Aussi, en attestant que les œuvres du monde sont mauvaises, Jésus s'attire-t-il sa haine (7,7).

Le « beau témoignage » que le Christ rendit sous Ponce-Pilate au dessein salvifique de Dieu (1 *Tim.* 6,13 ; 2,6) n'est pas seulement action, mais passion. Ici, de faux témoins prévalent contre le témoin fidèle (*Mt.* 26,59-62). Sa mort, infligée par haine, acceptée par amour, est encore le témoignage de l'être, non plus par son apparition, son épiphanie, mais par sa disparition, son « aphanie ». La mort du Fils de Dieu est le martyre absolu. Aussi bien certains se rendent-ils enfin à la force unique de cette attestation : « Vraiment celui-ci était le Fils de Dieu ! » (*Mt.* 27, 54). Mais au-delà de la Passion, mieux encore que ces œuvres ou signes éclatants que furent la résurrection du jeune homme de Naïm (*Luc* 7,11-17), de la fille de Jaïre (8,40-42.49-56), de Lazare (*Jean* 11), le signe de Jonas, résurrection de Jésus lui-même, doit suffire à entraîner la foi (*Mt.* 12, 38-42 ; 16,1-4).

2) *Jésus attesté Messie et Fils de Dieu.* – Si l'être, les paroles, les œuvres, la Pâque de Jésus rendent témoignage à sa mission et à sa divinité, en outre tout un concert de témoins se tourne vers lui.

Déjà la nature matérielle rend hommage au Sauveur : ainsi l'étoile des mages (*Mt.* 2,1-10), la nuée de la Transfiguration (17,5), les ténèbres et le séisme survenus lors de sa mort (27,51), le nouveau tressaillement de la terre au matin de la Résurrection (28,2).

Au dire du Christ lui-même, le prophétisme de l'Ancienne économie s'achève et se dépasse en la per-

sonne de *Jean-Baptiste* (*Mt.* 11,9 et 13-14). Celui-ci est venu comme témoin, pour rendre témoignage à la lumière afin que tous crussent par lui (*Jean* 1, 7-8 et 19-40; 5,33-36; *Mt.* 3,1-12), jusqu'au témoignage suprême et silencieux du martyre (14,3-12). Jésus, à son tour, « rend » témoignage à son propre témoin: prophète et plus que prophète, Précurseur du Messie, le plus grand des fils de la femme, terme de l'économie ancienne (11,7-15), héritier de l'Esprit d'Élie (17,10-13).

Aussi l'admiration des *foules*, les louanges des cœurs droits rendent-ils spontanément témoignage à Jésus (*Mt.* 7,28; *Luc* 2,47; 4,14-15.22.32.37; 5,15.26; 7,16-17...; *Jean* 4,41-42; 11,45; 12,9).

Bien que ce concert de témoignages rendus à Jésus soit suscité par le Père qui demeure en Jésus, en sorte que paroles et œuvres de Jésus soient celles du Père lui-même (5,32.36-37), Dieu, en certaines circonstances solennelles, s'affranchit de toute médiation et prend la parole pour accréditer son Fils devant le monde et l'histoire: lors du baptême, la voix du Père, jointe à l'attestation de l'Esprit symbolisé par la colombe, révèle en Jésus le Fils bien-aimé (*Mt.* 3,17). A la veille de la Passion, la parole du Père promet à Jésus de consommer sa glorification (*Jean* 12,28). Le témoignage du Père est l'attestation suprême, dont le rejet fait de Dieu un menteur (1 *Jean* 5,9-12).

Bientôt s'affirmera le témoignage de l'Esprit (*Jean* 15,26); il rappellera aux disciples les enseignements de Jésus (14,26) et le justifiera face au monde (16,7-11).

Le mystère glorieux de la Transfiguration rassemble et exalte cette hiérarchie de témoignages. En la personne de Moïse et d'Élie, toute l'économie ancienne rend témoignage à Jésus législateur, prophète, Messie. Tandis que la nuée, symbole de la présence divine, peut-être aussi de l'Esprit, enveloppe les personnages, la parole du Père descend sur Jésus pour l'accréditer solennellement.

Dans la vie du chrétien, l'Esprit intervient pour l'aider à intérioriser ces témoignages; il lui atteste intimement qu'il est fils adoptif de Dieu en Jésus Christ (*Rom.* 8,14-17): attestation qui confirme celles de l'eau et du sang répandus sur la croix, parce que l'Esprit est la vérité (1 *Jean* 5,6-11).

3) *Le témoignage apostolique.* – Les apôtres de Jésus se sont toujours, et avec insistance, considérés et présentés comme ses témoins. Les divers *principes* du témoignage apostolique doivent être distingués.

L'*occasion* en est la requête sociale: celle des conciences avides de connaître les voies du salut – telles les foules de la Pentecôte (*Actes* 2), tel le fonctionnaire de la reine Candace (8,31-34) ou le centurion Corneille (10,23); requête aussi de l'instance religieuse et judiciaire (4,1-21; 5,17-42; 6,8-15; 7; etc.), selon l'annonce (*Mt.* 10,18) et à l'exemple (*Jean* 18,33-37) du Christ lui-même.

Plus profondément, les apôtres devront se conformer à *l'ordre* formel du Christ: « Vous serez mes témoins » (*Actes* 1,8) comme Jésus lui-même a parlé et agi en union intime avec son Père (*Jean* 5,19-20; 7,16-18.28-29; 8,13-16.42). Cet ordre du Maître à l'instant de quitter les siens impose au témoignage de l'Église l'universalité dans le temps et dans l'espace (*Actes* 1,8; *Mt.* 28,18-20).

Mais le *principe intérieur* du témoignage apostolique est l'Esprit de Jésus. La promesse de l'Esprit est étroitement liée, par le Christ, à l'ordre de témoigner devant les tribunaux (*Mt.* 10,19-20), puis, au moment de l'Ascension, à l'extension universelle du témoignage apostolique (*Luc* 24,46-49; *Actes* 1,8). C'est que l'Esprit lui-même rendra témoignage à Jésus Christ à l'intime des cœurs (*Jean* 15,26-27; cf. 16,8-11). De fait, l'événement de la Pentecôte réalise la promesse (*Actes 2*; en particulier 2,40). Pleinement conscients de la mission reçue, les apôtres ne cessent de se présenter hautement comme témoins, par la force de l'Esprit (5,32), de la vie de Jésus (*Luc* 1,1-4; 1 *Jean* 1,1-4), de sa passion (*Jean* 19,35; 1 *Pierre* 5,1), tout particulièrement de sa résurrection (*Actes* 1,22; 2,32; 3,15; 4,33; 5,30-32; 10,39-43), de sa messianité et de sa divinité (2,36; 3,18-24; 5,42; 8,5.12; 9,22; 17,3; 18,28; 24,24; 26,22-23). Paul, à son tour, se donne comme témoin de Jésus (22,15; 26,16; 1 *Cor.* 15,15) et les communautés chrétiennes accueillent ce témoignage (2 *Thess.* 1,10).

L'attestation des apôtres vérifie donc les diverses acceptions ci-dessus distinguées. Témoignage empirique, puisqu'ils ont recueilli, par tous leurs sens, la matérialité des faits (1 *Jean* 1,1-3; *Actes* 10,41). Témoignage historique, puisque l'annonce, qui embrasse les événements de la vie pré- et post-pascale de Jésus, doit faire l'objet d'une déposition qualifiée, voulue par Dieu (*ibid.*), devant l'instance universelle de l'histoire (1,8; *Mt.* 28,18-20; *Rom.* 1,5). Témoignage judiciaire: la déposition est faite maintes fois, aux plus grands risques, devant les tribunaux juifs ou païens. Témoignage « spirituel » enfin: les apôtres ne se bornent pas à relater les événements: ils en proclament le *sens* providentiel, le *mystère*; le Seigneur attesté est indissociablement « Jésus de l'histoire » et « Christ de la foi » (*Jean* 1,14; *Actes* 2,14-40; 7,2.53; 1 *Jean* 1,1-4).

Pour l'évolution sémantique du mot « martyr » (*martus*), la mort d'Étienne a valeur décisive. De faux témoins (*marturas*) sont produits en *justice*, devant le Sanhédrin (*Actes* 6,13). Devenus plus tard exécuteurs, selon la Loi, ces témoins (7,58) confient leurs vêtements à Saül, *témoin-spectateur* et consentant (*ibid.* et 22,20). En reconnaissant plus tard à Étienne le titre de *témoin* du Seigneur, Paul portera le terme à son sens prégnant (historique, juridique, spirituel), tandis que l'évocation du *sang versé* par ce *témoin* privilégié (*ibid.*) achemine le terme de martyr vers le sens le plus précis que retiendra l'histoire.

Le risque mortel encouru par le témoin de Jésus, dans la lignée du prophétisme paléo-testamentaire, se situe à l'intérieur du combat spirituel, d'ampleur cosmique, engagé avec les forces du mal (*Apoc.* 11,1-13; 12,17; 19,10).

4) *Foi, témoignage, tradition.* – Fondé sur une expérience privilégiée, le témoignage n'énonce pas une vérité universellement évidente. C'est en raison même de son inévidence que telle affirmation requiert un témoin et le suscite: par exemple la résurrection de Jésus. Corrélativement, le témoignage né de la foi ne peut être reçu que dans la foi. Croire sera toujours croire à la parole des témoins qui ont entendu, vu, palpé le Verbe de vie (*Jean* 1,7-8; 1 *Jean* 1,1-3). Sous l'influence de Satan, père du mensonge, les mauvaises dispositions du cœur aveuglent l'auditeur, l'empêchent d'accueillir la vérité (*Jean* 8,40-47). Au contraire, celui qui est donné à la vérité, croit au témoignage de Dieu, porte ce témoignage à l'intime de son être et le transmet (1 *Jean* 5,9-12).

C'est dire le lien vital qui unit témoignage et tradition. Les « témoins oculaires », devenus « serviteurs

de la parole », ont « transmis » (*parédosan*) le récit des événements (*Luc* 1,1) : le témoignage est *traditio*, au sens actif ; il transmet un dire attesté – *traditio* au sens passif – qui suscite une attestation nouvelle. La foi qui accueille le témoignage veut le porter à son tour. La tradition vivante est donc témoignage. Plus précisément, la tradition peut se définir : la continuité du témoignage chrétien à travers le temps et l'espace ; elle ne demeure vivante qu'à la condition d'être constamment ressaisie dans son sens et attestée de neuf. Selon une loi de genèse réciproque, le témoignage engendre la tradition, et la tradition le témoignage : cycle vital, milieu vivant dans lequel l'Écriture a pris naissance.

La *confession de la foi* s'apparente étroitement au témoignage. Tantôt elle désigne la reconnaissance adorante et laudative des grandeurs et hauts faits de Dieu. Tantôt elle dénote la profession de la foi dans l'assemblée liturgique, au moyen du Symbole proclamé. Tantôt enfin la confession est synonyme de témoignage rendu à Dieu, au Christ, devant l'opinion publique ou l'instance judiciaire. L'exemple parfait est ici le Christ lui-même, « qui a rendu devant Ponce-Pilate le témoignage (*marturèsantos*) de sa belle confession (*homologian*) » (1 *Tim.* 6,13 ; cf. *Hébr.* 3,1 ; 4,14 ; 10,23). Au dernier jour, le Fils de l'homme « confessera » ou reniera devant son Père et ses anges quiconque l'aura « confessé » ou renié devant les hommes (*Mt.* 10,32 ; *Marc* 8,38 ; *Apoc.* 3,5). La langue chrétienne accordera parfois le titre de « confesseur » au témoin persécuté ou torturé pour sa foi sans avoir subi la mort du martyre. Dans l'usage liturgique, le confesseur est le saint qui, par sa vie, a témoigné héroïquement de l'Évangile.

2. **Dans la vie de l'Église.** – L'Église à naître a reçu de son fondateur la mission de témoigner de lui jusqu'aux extrémités du monde, dans la force du Saint-Esprit (*Actes* 1,8 ; cf. *Mt.* 28,19-20 ; *Marc* 16,15-20 ; *Luc* 24,48-49). Cette universalité du témoignage se fonde sur l'appel universel au salut (*Jean* 10,16 ; 1 *Tim.* 2,4), sur la nécessité de l'annonce pour susciter la foi (*Rom.* 10,14-15) et d'affronter Satan, père du mensonge (*Jean* 8,44-45). Si, en effet, la vérité évangélique pouvait se proposer ou se défendre d'elle-même, elle n'aurait nul besoin de témoins, encore moins de martyrs. Le témoignage tient ainsi à l'essence même de l'Église. Le temps de l'Église, entre l'Ascension et la Parousie, est le temps du témoignage (cf. Vatican II, *Lumen gentium, Gaudium et spes, Ad gentes*).

La nécessité du témoignage tient aussi au dynamisme interne de la foi. Reçue au baptême comme vie nouvelle, la foi n'est adulte que si elle est attestée ; sa maturité exige l'affrontement social. C'est dire que l'attestation donne à la foi sa pleine valeur d'engagement personnel. C'est dire aussi qu'il ne saurait y avoir de témoignage anonyme, véritable contradiction dans les termes. Par l'attestation, la personne s'enlace, en quelque sorte, à la vérité, veut ne plus faire qu'un avec elle. Chrétien, religieux, prêtre, je ne peux prétendre témoigner de Jésus Christ sans déclarer la relation qui m'unit à lui et fonde mon identité spirituelle ; autrement, je ne rendrais témoignage qu'à moi-même.

Ce mode testimonial de l'annonce évangélique présente le double avantage de respecter au mieux à la fois les droits de la vérité et ceux des consciences. Les droits de la vérité sont pleinement honorés par l'intrépidité du témoin qui transmet, quoi qu'il en coûte, voire au péril de sa vie, le message à lui confié : dans le martyre, l'absolu du sacrifice révèle et glorifie l'absolu du vrai. Les droits des consciences sont respectés, puisque l'attestation, étrangère à toute contrainte, met chacun en demeure de se choisir librement face à la vérité ; dans l'adhésion de foi ou le rejet délibéré, l'auditeur est entièrement responsable de soi (cf. *Jean* 8 ; 15,22-25).

Quant aux *modalités concrètes du témoignage*, elles sont multiples. Tous les moyens humains de l'expression et de la communication, devenus en l'Homme-Dieu moyens de Révélation, sont pour l'Église, pour chaque chrétien, moyens de témoignage.

La *parole* d'abord, selon toutes formes possibles de l'annonce : kérygme, catéchèse, prédication, enseignement théologique, diffusés par le verbe, l'écrit, l'image, de nos jours par la radio, le disque, la télévision... (cf. Vatican II, *Inter mirifica*).

Le témoignage de la parole ne serait rien sans celui de *la vie*. Le maître lui-même doit être témoin. Jésus Christ souligne cette nécessité (*Mt.* 5,14-16 ; 23,1-26), dont la théologie des « œuvres » doit tenir compte (cf. 1 *Pierre* 2,12). Témoignage du combat chrétien pour demeurer fidèle aux commandements (Ambroise, *Exp. in Ps.* 118,20,47-50, CSEL 62, p. 467-69 ; *testis* et *martyr* y sont employés comme synonymes) ; témoignage de la prière individuelle et communautaire, de la vie contemplative, de l'assemblée et de la célébration liturgiques ; témoignage de la vie « régulière », consacrée par les vœux de religion – affirmation de l'absolu de Dieu et du Royaume à venir ; témoignage de la vie séculière, de l'état de mariage, de la vie familiale stable et unie ; témoignage de la vie professionnelle (devoir d'état), des engagements bénévoles au sein de la communauté ecclésiale, civique, internationale ; témoignage de la vie silencieuse, en particulier de l'érémitisme ; témoignage de la vie sacerdotale, pastorale, et de tous ministères ecclésiaux ; témoignage de multiples communautés chrétiennes laïques, des œuvres et mouvements apostoliques, éducatifs, caritatifs ; témoignage propre à chaque âge de la vie : enfance, maturité, vieillesse, vécus selon l'Évangile ; témoignage de la souffrance du corps ou du cœur, de la mort, acceptées en union avec le Crucifié ; témoignage de la persécution vaillamment supportée ; témoignage des institutions chrétiennes multiples au sein de l'unique institution ecclésiale, qui attestent, par leur travail et leur stabilité, la présence indéfectible et active de Dieu au monde à sauver ; témoignage des charismes multiformes, de la Mission sans cesse reprise et étendue ; par-dessus tout, en deçà et à la source de toute activité, témoignage de l'*être* chrétien, sanctifié par l'Esprit et en effort constant de fidélité : toutes les modalités concrètes du témoignage ne valent que par celui, seul vraiment convaincant, de la sainteté.

Devenir un témoin : entre Ascension et Parousie, le chrétien ne peut voir son Seigneur. Comment donc témoigner de ce Jésus qu'il n'a ni vu, ni entendu, ni touché ? (cf. 1 *Jean* 1,1-4). Où le fidèle fait-il cette expérience privilégiée qui est au principe de tout témoignage ? – Précisément comme « fidèle », dans la foi. Si le chrétien croit en Jésus-Christ et l'aime sans le voir (1 *Pierre* 1,8), cette foi même est une certaine

vision, réelle bien qu'enveloppée d'ombre, une certaine écoute, un certain contact (Augustin, *Sur la 1re ép. de Jean* 1,3 : *fide contingere*). C'est donc en approfondissant sa vie de foi que le chrétien se prépare à témoigner de son Seigneur. Mais il y faut toute la force de l'Esprit (*Actes* 1,8) : le sacrement de *confirmation* a précisément pour but d'affermir la foi du chrétien en vue de l'affrontement social, du bon combat de la foi. La confirmation est le sacrement qui fait les témoins (Thomas d'Aquin, *Som. théol.* IIIa, q. 72 ; Vatic. II, *Lumen Gentium* 11, § 11).

Voir DB, art. *Témoignage, Témoin*, t. 5, 1908, col. 2019-22. – TWNT de Kittel, art. *Martus*, etc., t. 4, 1942, p. 477-520. – DTC, t. 15/1, 1946, col. 82-94 (ne traite que du témoignage judiciaire). – LTK, art. *Zeugnis*, t. 10, 1965, col. 1361-62. – VTB, art. *Témoignage*, 2e éd., Paris, 1970, col. 1261-66.

Nouveau Testament. – L. Cerfaux, *Témoins du Christ d'après le livre des Actes*, dans *Angelicum*, t. 20, 1943, p. 166-83 (Mélanges J. M. Vosté), reproduit dans *Recueil L. Cerfaux*, t. 2, Gembloux, 1954, p. 157-174 ; *Témoignage et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres*, NRT, t. 75, 1951, p. 152-65. – P. Berrouard, *Le Paraclet défenseur du Christ devant la conscience du croyant*, RSPT, t. 3, 1949, p. 361-89. – A. Rétif, *Témoignage et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres*, NRT, t. 73, 1951, p. 152-65. – I. de la Potterie, *La notion de témoignage dans s. Jean*, dans *Sacra Pagina*, t. 2, Gembloux, 1959, p. 193-208. – U. Wilkens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen, 1961. – R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Fribourg/Br., 1963, p. 52-55 ; 260-71. – R. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft*, Witten, 1967, p. 136-45. – J. Beutler, *Martyria : traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*, Francfort, 1972. – J.-A. Jauregui, *Testimonio, Apostolado, Misión. Justificación teológica del concepto lucano Apostol-testigo de la Resurrección. Analisis exegético de Act. 1, 15-26*, Bilbao, 1973. – E. Nellessen, *Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff*, Cologne, 1976. – S. Kalevi, *Todistaja ja todistus*, Helsinki, 1978 (résumé en allemand : *Zeuge und Zeugnis in den lukanischen Schriften*). – G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, t. 1, Fribourg/Br., 1980, p. 221-32 : *Die zwölf Apostel als « Zeugen »*.

J. Mouroux, *Le témoignage dans s. Paul*, dans *Revue d'apologétique*, t. 65, 1937, p. 129-45.

E. Günther, *Zeuge und Märtyrer*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 47, 1956, p. 145-61. – A. A. Trites, *The New Testament Concept of Witness*, Cambridge, 1977. – *The New Testament Witness in Today's World*, Valley Forge, 1983.

M. Lods, *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles*, Neuchâtel, 1958.

Théologie. – T. Preiss, *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit*, Neuchâtel, 1946. – J. Guitton, *Le problème de Jésus et les fondements du témoignage chrétien*, Paris, 1950 ; *Jésus*, Paris, 1956. – J. Comblin, *Le témoignage de l'Esprit*, Paris, 1964 ; *Le Christ dans l'Apocalypse*, Paris, 1965. – E. Barbotin, *Le sens existentiel du témoignage et du martyre* dans *Revue des sciences religieuses*, t. 35, 1961, p. 176-82. – *Le témoignage spirituel*, Paris, 1964.

Psychologie-Philosophie. – E. Claparède, *Expériences collectives sur le témoignage*, dans *Archives de psychologie*, t. 5, 1905, p. 344-87. – G. Marcel, *Le témoignage comme localisation de l'existentiel*, NRT, t. 68, 1946, p. 182-91 ; *Foi et réalité*, Paris, 1967, p. 149-70. – P. Jacquemont, J.P. Jóssua, B. Quelquejeu, *Le temps de la patience. Étude sur le témoignage*, Paris, 1976. – J. Norton Cru, *Du témoignage*, Paris, 1966. – J.-P. Jossua, *La condition du témoin*, Paris, 1984. – A. Manaranche, *Rue de l'Évangile*, Paris, 1987, p. 260-92.

Voir les articles *Foi* et *Martyre*, du DS.

Edmond BARBOTIN.

TEMPÉRAMENT. Voir DS, art. *Caractère, Psychisme et vie spirituelle*, et aussi *Colère, Mélancolie*.

TEMPÉRANCE. – Cet article, dont Thomas d'Aquin fournit le fil conducteur et l'inspiration, donne l'occasion d'une synthèse à propos de cette qualité essentielle à la vie humaine, la modération. Nous suivrons de près les thèmes abordés par Thomas dans la *Somme théologique* 2a 2ae, q. 141-170, en relevant les aspects déjà traités dans le DS, comme abstinence, continence, clémence, douceur, humilité, jeûne, modestie, pudeur, souvent sans référence expresse à Thomas d'Aquin. – 1. *Nature et rôle de la tempérance.* – 2. *Pudeur et sens de l'honneur.* – 3. *Manières de la tempérance.* – 4. *Parties potentielles de la tempérance.*

En rapprochant les vertus cardinales entre elles, on constate que la *prudence* préside au discernement dans les multiples problèmes que pose la vie. La *justice* règle les relations avec Dieu (la religion), avec les hommes (piété filiale, respect, obéissance, gratitude, libéralité, prodigalité, équité). La *force* procure le courage indispensable pour affronter les luttes de l'existence avec l'audace qui convient et la magnanimité souhaitable. La *tempérance* enfin règle nos rapports avec les objets qui nous interpellent par le tact, qui enclot notre propre corps dans une périphérie affective. Il est impressionné par les êtres qui le touchent et il réagit à leur pression. Mais, à côté du sens externe qu'est le tact, d'autres sens internes sont concernés, comme le goût et l'odorat.

1. NATURE ET RÔLE DE LA TEMPÉRANCE. – On l'appelle d'abord vertu cardinale parce qu'elle sert de pivot à toutes vertus qui se rapportent à la modération, à la maîtrise des excès où peuvent entraîner les pulsions, impulsions, passions. C'est une vertu spéciale en ce sens que son rôle propre est de dompter les élans de la nature.

Elle ne s'oppose pas aux penchants, élans, désirs, aux sympathies, aux préférences, c'est-à-dire en somme aux mouvements spontanés de la vie, mais à leurs abus ou à leurs outrances. Elle invite à se conduire conformément à la mesure de la raison. Elle n'est donc pas l'ennemie de toute jouissance, mais de l'exagération dans sa recherche. Elle écarte les tendances bestiales qui portent atteinte à la dignité de l'homme. On dit qu'elle est vertu, parce que c'est une habitude acquise de pratiquer la modération.

1° *Vertu spéciale et cardinale* (q. 141). – Vertu spéciale donc, non point parce qu'elle fait obstacle aux désirs, mais parce qu'elle veille à la mesure dans les plaisirs des sens, procurés notamment par le manger et le boire et par les relations sexuelles. Elle se conjugue avec la vertu de force, car il lui faut affronter toutes sortes de difficultés, comme, par exemple, les privations (art. 2).

Vertu spéciale aussi en tant qu'elle modère les plaisirs les plus grands, les plus naturels, à savoir ceux qui accompagnent les fonctions par lesquelles l'individu se conserve : le manger et le boire. Elle modère les plaisirs liés aux relations grâce auxquelles l'humain assure la continuité de l'espèce, l'union de l'homme et de la femme.

Ces satisfactions sont procurées par le sens du toucher et par le sens du goût ; l'un externe, l'autre interne. Les plaisirs qui sollicitent et environnent l'homme ; les jouissances et les voluptés qu'il goûte. Toutes ces impressions physiques et morales ont besoin d'une vertu pour qu'elles restent pleinement humaines.

Quelle est la règle objective à respecter ? Celle de la nécessité de la vie. En effet, pour subsister, l'humanité a besoin de manger, de boire et de procréer. La tempérance se fonde sur cette loi naturelle. Elle humanise seulement une loi fondamentale de la vie. L'homme doit satisfaire ces besoins conformément à sa nature d'être raisonnable (art. 6).

On l'appelle cardinale, parce qu'elle possède de façon éminente un caractère requis pour ce type de vertu : ici la modération ; le discernement pour la prudence ; l'équité pour la justice ; la fermeté au service du bien public pour la force (art. 7).

On remarquera en outre que la justice et la force ont pour objet le bien des autres ; soit pour l'établir par la justice, soit pour le préserver et le défendre par la force. La prudence et la tempérance, première et quatrième vertus cardinales, regardent le bien du sujet : pour l'aider à trancher dans les multiples cas que pose la vie, grâce à la prudence ; pour modérer ses appétits par rapport aux objets qui satisfont la faim et la soif et par rapport au partenaire avec lequel on vit l'expérience de l'amour conjugal. C'est la casuistique de la vie qui nécessite la prudence. C'est la recherche des plaisirs qui mobilise la tempérance.

2° *Vices opposés* (q. 142). – La jouissance raisonnable est bonne. Il est donc parfaitement normal d'éprouver du plaisir dans la satisfaction de besoins comme le boire, le manger, le sommeil, l'amour conjugal. Mais il peut devenir normal de s'abstenir de plaisirs légitimes pour un bien plus grand qu'on poursuit, comme la vocation religieuse (art. 1).

L'intempérance apparente l'adulte à l'enfant qui exige que ses désirs soient immédiatement assouvis et qui les satisfait sans mesure. Elle recherche le surérogatoire, c'est-à-dire ce qui n'est pas nécessaire pour la conservation de la vie. Elle est déshonorante, parce que ses excès ternissent notre beauté d'image de Dieu et blessent notre dignité d'homme (art. 4). Dans tout homme jusqu'à la fin, il y a un animal qui sommeille avec ses instincts et ses penchants violents qui le mettent en chasse des plaisirs.

2. La pudeur et le sens de l'honneur. – Le DS a déjà décrit la pudeur (t. 12, col. 2607-09), mais en recourant à la psychanalyse. Saint Thomas l'entend comme la crainte de la honte ; la crainte des conséquences d'un acte mauvais qui porterait atteinte à la réputation. C'est plus une passion qui nous affecte qu'une vertu qu'on pratique. Mais c'est une réaction louable ; une sorte de répercussion sensible de l'exigence morale.

1° *La pudeur* (q. 144). – La crainte de la honte a pour objet principal la peur du blâme, soit qu'on redoute de le subir, soit qu'on prenne des précautions pour l'éviter. On redoute d'autant plus le blâme qu'on estime davantage la personne susceptible de le formuler (art. 3). La crainte du déshonneur peut être elle aussi le commencement de la sagesse.

N'éprouvent nullement cette forme de pudeur ceux qui, loin de craindre le péché, s'en glorifient plutôt ; ceux qui se vantent au moins provisoirement de leurs bravades ; ceux qui se complaisent dans l'art de la provocation.

A l'opposé, et pour des raisons très différentes, n'éprouvent pas non plus ce sentiment de pudeur les hommes vertueux qui s'humilient à l'occasion des fautes qu'ils commettent ou des pénitences qu'ils veulent endurer. Ils sont assez détachés d'eux-mêmes pour endurer avec joie les reproches qu'on leur adresse, même lorsqu'ils ne sont pas fondés. La pudeur n'existe plus, absorbée par l'humilité (art. 4).

2° *Le sens de l'honneur* (q. 145) ou honnêteté est une partie constitutive de la vertu morale. Qualité intérieure qui se manifeste dans le comportement et les actes, il s'oppose à la vulgarité, comme la pudeur s'oppose à l'indécence. Il incite le sujet à tenir son rang sans déchoir, à mériter la considération et à garder le droit à sa propre estime.

Il existe une relation entre honnêteté et beauté. En effet, on apprécie la beauté dans ce qui est proportionné, ordonné, harmonieux. La beauté morale et spirituelle consiste pour l'homme à avoir un comportement et à réaliser des actions proportionnées aux exigences de la raison (art. 2). Plus on s'élève vers les valeurs morales, religieuses, spirituelles, mystiques, plus s'accentue l'éclat de la beauté. D'où l'éclat incomparable de la beauté de Marie.

L'honnête diffère de l'utile ou du délectable. L'utile est un moyen qui sert à atteindre autre chose. D'autre part, est délectable ce en quoi repose le désir. L'honnête, lui, est une fin qui possède en lui-même une certaine excellence et du rayonnement (art. 3). C'est la beauté morale. Il est en éthique ce que la beauté est en esthétique. La beauté séduit dans l'ordre moral comme dans l'ordre sensible. L'honnête est dans l'ordre moral ce que le beau est dans l'ordre sensible.

3. Les manières dont le sujet pratique la tempérance. – Pour saint Thomas, les parties subjectives de la tempérance sont des espèces de la vertu cardinale. Il consacre à cette étude neuf questions (q. 146-154). A l'abstinence est lié le jeûne ; la gourmandise s'y oppose. La sobriété a pour contraire l'ébriété. A la chasteté se rattache la virginité, antithèse de la luxure sous ses différentes formes. Les articles antérieurs que le DS a consacrés à ces sujets ne parlent pas de saint Thomas.

1° *L'abstinence et le jeûne.* – Bien que l'abstinence (DS, t. 1, col. 112-33) semble consister en des actes de privation, elle est une vertu morale. De fait, son objet propre n'est pas de mesurer la quantité de nourriture utile, ou la nature des aliments (spécialité de la diététique), mais d'inviter à la privation parfois de certains aliments, en tenant compte des nécessités de la santé, des convenances à l'égard des autres, de l'idéal visé (q. 146, art. 1).

L'abstinence est une vertu spéciale, son objet propre étant une certaine limitation dans les plaisirs de table qui sont de nature à détourner l'homme du bien de la raison, tant en vertu de la contrainte qu'ils exercent par la force de leur attrait, qu'à cause de la nécessité qui s'impose à l'homme de se nourrir pour conserver la vie. L'abstinence modère les appétits et limite les aliments dans l'obligation vitale de manger (art. 2).

Le jeûne (DS, t. 8, col. 1163-78) est une vertu (q. 147), parce qu'il vise un bien honnête, à savoir réprimer les convoitises de la chair ; ou bien libérer l'esprit en vue de la contemplation de réalités plus hautes ; ou bien satisfaire pour les péchés commis (art. 1).

C'est un acte d'abstinence, puisqu'il consiste à se priver volontairement de nourriture pour favoriser une expérience morale ou spirituelle. Souvent, il est soumis à un précepte, du fait que les autorités ecclésiastiques promulguent des lois qui précisent et déterminent une orientation du droit naturel. En effet l'Église, comme toute société, peut promulguer des règles qui encadrent la vie des hommes, notamment en des périodes comme le carême. Ces lois portent sur le besoin naturel qu'a l'homme de se nourrir.

Pour des motifs spirituels, elle l'invite à des privations qui ne doivent normalement pas entamer la santé (art. 3).

La gourmandise (DS, t. 6, col. 612-22) est un péché (q. 148) quand elle satisfait un besoin désordonné de manger. Le péché n'est jamais dans l'aliment, considéré comme bon, mais dans la voracité, dans l'excès ; dans les conséquences qu'entraînent les débordements ; dans la recherche des aliments raffinés ; dans la précipitation gloutonne qui se jette sur les plats. La gourmandise est dangereuse vu qu'elle s'attache à un objet, l'aliment, qui est au cœur de nos préoccupations et au sujet duquel nous nous faisons beaucoup de souci.

2° *La sobriété* (q. 149). – La matière propre de cette vertu est la boisson, plus précisément la mesure dans l'usage de boissons enivrantes. « Conduisons-nous honnêtement, comme en plein jour, sans ripaille, ni beuveries » (*Rom.* 13,13). Vertu importante, car l'excès de boissons obnubile la raison et avilit l'homme. « Tenez-vous sur vos gardes, de crainte que vos cœurs ne s'alourdissent dans l'ivresse, les beuveries » (*Luc* 21,34). C'est justement parce que la boisson consommée avec excès atteint la raison qu'une vertu spéciale est nécessaire pour faire obstacle à ce mal.

L'ébriété (q. 150) est une espèce du genre gourmandise. Boire est nécessaire, mais l'alcool procure un agrément supplémentaire sous la forme d'un excitant. Cependant même l'alcool n'est pas prohibé. Seul l'usage immodéré n'est pas moral. « Malheur à ceux qui courent le matin après des boissons fortes et s'attardent le soir excités par le vin (*Is.* 5,11). « Ne sois pas de ceux qui s'enivrent de vin ni de ceux qui se gavent de viande, car buveur et glouton s'appauvrissent » (*Prov.* 23,20-21).

3° *Chasteté et virginité.* – Toujours dans la manière dont l'homme pratique la tempérance, parties subjectives de cette vertu, on rencontre la chasteté (q. 151). Cette vertu a pour rôle de maîtriser les impulsions sexuelles. Alors que l'abstinence se rapporte aux aliments grâce auxquels est entretenue la vie de l'individu, la chasteté concerne l'usage des organes sexuels grâce auxquels est conservée dans le temps l'espèce humaine.

Saint Thomas observe que ce qui a trait au sexuel s'accompagne d'une certaine honte. Les organes génitaux n'obéissent pas parfaitement à la volonté. Ce manque de maîtrise provoque la confusion chez l'homme raisonnable. Max Scheler et Jean-Paul II ont consacré de longues analyses à ce phénomène.

La virginité (q. 152) consiste dans l'intégrité de la chair. Mais c'est une vertu morale et se rapporte donc d'abord à la volonté et à la liberté. En conséquence, elle est préservée, même si accidentellement ou à cause de violence, l'intégrité physique est perdue contre le gré de la personne qui subit ce sévice. Elle diffère de la chasteté, en ce qu'elle veille à l'intégrité du sexe, tandis que la chasteté en règle l'usage.

Elle est licite, bien que la procréation soit un devoir humain, quand on la choisit comme moyen pour atteindre un plus grand bien spirituel, comme le cas se présente dans l'état religieux, par exemple (art. 2).

C'est une vertu spéciale en ce qu'elle a pour objet de s'abstenir des plaisirs sexuels. Elle se déploie complètement dans la vie consacrée. En d'autres cas, elle n'est que temporaire. Celui qui reste vierge pendant une période de sa vie a la faculté de décider de ne pas se maintenir dans cet état. Mais tout chrétien est convié à cultiver cette vertu spéciale au moins par le désir. Elle accomplit l'homme dans ce qu'il y a de plus beau et de plus grand (art. 3).

La virginité est considérée comme plus excellente que le mariage, parce que plus proche de l'ordre spirituel et divin ; parce qu'elle trouve son modèle idéal dans la Sainte Famille (art. 4). Elle n'est cependant pas la plus grande des vertus, car elle se situe dans l'ordre des moyens, tandis que les vertus théologales et le martyre ont Dieu pour objet direct (art. 5).

S'oppose à la chasteté le vice de la luxure (q. 153) qui cherche les plaisirs sexuels désordonnés. L'acte sexuel en lui-même est bon. Bon aussi le plaisir qui l'accompagne, quand il est accompli dans le cadre de l'ordre voulu par Dieu. L'homme ne peut user de son corps au gré de sa fantaisie. Bien que le corps soit nôtre, il appartient au Christ. L'homme abuse de sa liberté quant il se sert de son corps en dehors des lois établies par Dieu.

La luxure est considérée comme un désordre grave, parce qu'elle risque d'en entraîner un certain nombre d'autres à cause de la véhémence du plaisir qui l'accompagne (art. 4). Elle perturbe les quatre actes de la raison : l'intelligence de la fin, la délibération, le jugement sur ce qui est à faire, la décision d'agir. La fin est ici prohibée. La passion rend vaine la réflexion et gauchit le jugement. En fait, la décision précède la réflexion et la violente passion fait taire la raison (art. 5).

La luxure se démultiplie en diverses espèces (q. 154) : la fornication, ou plaisirs sexuels en dehors du mariage légitime ; l'adultère, c'est-à-dire le manque de fidélité au conjoint ; l'inceste ou relation sexuelle entre membres trop proches par la parenté ; la débauche ou dérèglement dans les plaisirs sensuels ; le rapt ou enlèvement d'une personne par violence ou par séduction ; les vices contre nature, comme la masturbation ou la bestialité. Ce sont là les ténèbres que combat une rayonnante vertu.

4. Parties potentielles de la tempérance. – Ce sont des vertus qui ne se rapportent pas au toucher, mais qui ont pour caractéristique de modérer les impulsions dans le domaine qui leur est propre. Il s'agit avant tout de la continence, de la clémence et de la modestie.

1° *La continence* (q. 155) ne consiste pas seulement dans l'abstention des rapports sexuels de la part de ceux qui sont engagés dans la chasteté consacrée, ou dans la viduité, mais aussi dans l'effort de ceux qui luttent pour réprimer les désirs mauvais inclinant à rechercher des plaisirs charnels prohibés. Il s'agit de contenir les passions et les pulsions dans des personnes qui sont théâtres de combat. La continence manifeste que la raison n'est pas encore parvenue, avec l'aide de la grâce, à maîtriser pleinement les élans de la sensibilité et des désirs (art. 1).

Comme la tempérance, elle a pour matière la recherche des plaisirs du toucher, liés eux-mêmes aux impulsions génésiques. Elle s'applique surtout aux plaisirs sexuels, parce qu'ils sont recherchés avec le plus de véhémence.

La continence n'a pas pour but de bloquer le désir, car celui-ci est dans l'homme normal et inévitable. Elle a pour objet la maîtrise des désirs mauvais. Elle guide la volonté pour l'écarter des plaisirs défendus (art. 3). Elle est supérieure à la tempérance quand elle conduit à s'abstenir de tout plaisir sexuel.

A l'opposé, on trouve l'incontinence (q. 156). Les impressions venant des objets ou sujets extérieurs se répercutent sur les sens et le corps. Mais c'est toujours l'esprit qui donne le consentement, qui suit leur invitation ou qui les écarte. Il arrive cependant que la passion est tellement forte et la

pression si attrayante que l'âme en est obnubilée. Dans ce cas, la responsabilité est fortement atténuée. L'intempérant et l'incontinent souffrent à des degrés divers. Le premier endure un mal chronique ; le second un accès de fièvre.

2° *Clémence et douceur* (q. 157) ne s'identifient pas. Sans doute, toutes les deux ont pour but de modérer la colère et la haine qui inspirent l'irritation et l'envie de châtier. Mais la douceur modère le bouillonnement intérieur de la colère ; la clémence tempère l'action extérieure, c'est-à-dire dose le châtiment (art. 1).

Toutes deux sont des vertus. Étant donné que la vertu a pour rôle de soumettre habituellement le désir à la raison, la clémence atténue l'envie de châtier, diminue la peine ou l'abolit ; la douceur refreine la colère (art. 2). Elles se rattachent à la tempérance, car, comme elle, ce sont des vertus de mesure et de modération (art. 3).

Dans le classement des vertus, elles n'atteignent pas à l'excellence, parce qu'elles ne sont pas directement ordonnées au bien, mais seulement à la pacification de passions comme la colère. Cependant, d'un point de vue relatif, la douceur est excellente qui rend l'homme maître de lui. Le Seigneur a invité à la découvrir en lui (*Mt.* 11,29). Quant à la clémence, en diminuant les punitions, elle se rapproche de la charité, la plus belle des vertus (art. 4). Elle diffère de l'épikie, en ce sens que cette dernière atténue le châtiment dans un cas déterminé où l'on estime que la punition irait contre l'intention du législateur. La clémence n'est pas circonstancielle, mais c'est une attitude générale, une propension à pardonner.

La colère (q. 158) s'oppose à la douceur et à la clémence (DS, t. 2, col. 1054-68). C'est une passion de l'âme, pas nécessairement négative, pourvu que son motif soit bon et qu'il n'y ait pas d'excès dans les manifestations. Elle est acceptable quand elle est réglée par la raison. Le rôle de la vertu, on le sait, n'est pas de faire taire les passions, mais d'y introduire la mesure (art. 1).

A côté de la colère, se range la cruauté (q. 159). Sorte de barbarie de l'homme dans l'application des peines. Dureté excessive dans l'administration des châtiments (art. 1). Elle diffère toutefois de la férocité ou sauvagerie. Celle-ci sévit sans motif apparent, sans culpabilité de ceux qui sont malmenés (art. 2).

3° *La modestie* ou vertu modératrice dans les petites choses (DS, t. 10, col. 1141-45). De même qu'une vertu préside aux grandes choses, telle la magnificence qui s'exerce dans les dépenses somptueuses, il est normal qu'on en trouve une dans les affaires discrètes du quotidien (q. 160).

La modestie gouverne les mouvements de l'âme, maîtrisés par l'humilité qui s'attache à une vraie connaissance de soi ; elle porte sur la soif de connaître que tempère la studiosité, opposée à la fébrile curiosité ; elle s'occupe des mouvements du corps que règle la décence, ainsi que l'habillement que codifient la toilette et la mode. On constate que la modestie ne touche pas seulement aux mouvements extérieurs.

Parmi les espèces de modestie, contentons-nous de signaler l'*humilité* que le DS a déjà présentée précédemment (DS, t. 7, col. 1166-68). Dans l'article 6 de la question 161, Thomas commente les douze degrés retenus par saint Benoît.

A l'opposé de l'humilité, se dresse l'orgueil. Sur l'orgueil d'après Thomas, inutile de répéter ce qui a été déjà expliqué (DS, t. 11, col. 921-23).

Deuxième espèce de modestie, la *studiosité* (q. 166). Application sérieuse et soutenue, mais qui modère les excès dans le désir fébrile d'amasser les connaissances. L'envie de savoir est certainement bonne, mais il est nécessaire de la canaliser et de la diriger (art. 1). La studiosité est la discipline dans le domaine des études. Elle met de l'ordre, mais ne contrecarre pas. Le désir de savoir est une tendance naturelle à entretenir, en évitant les débordements (art. 2).

Troisième espèce de modestie dans l'ordre intérieur, la *curiosité* (q. 167). Elle peut être vicieuse au plan intellectuel si elle recherche la science qui enfle pour en tirer vanité. C'est le motif pervers qui la fait dévier (art. 1). Mais d'une manière générale, la connaissance répond aux nécessités de la vie. Parfois, elle ne s'ordonne pas à quelque chose d'utile ; il arrive même qu'elle détourne d'une réflexion profitable. Dans ce cas, il s'agit d'une vaine curiosité (art. 2).

La modestie apparaît aussi dans le comportement extérieur (q. 168). Il est souhaitable en effet que les mouvements extérieurs soient gouvernés par la raison. Il est donc naturel qu'une vertu y préside. Il y a une mesure à observer dans les attitudes par respect de soi-même et par égard pour autrui (art. 1).

De même, il est normal que l'homme prenne du repos, qu'il joue, se distraie, se délasse et se détende. Une vertu règle ce secteur des loisirs. Dans le vocabulaire ancien, elle s'appelait *eutrapélie*, sorte d'enjouement, d'entrain, de bonne humeur. Elle veille à la mesure, à la correction dans le divertissement nécessaire à toute vie équilibrée (art. 1). On manque à cette vertu dans les excès de jeu ; ou bien quand les loisirs deviennent inconvénients ; quand on s'y livre à des moments, des jours et des lieux prohibés (art. 3).

Mais on peut à l'inverse pécher par défaut, en s'abstenant de toute distraction et, par voie de conséquence, en devenant déplaisant pour les autres (art. 4). L'eutrapélie ou égalité d'humeur, de bonne humeur, est au service de la charité fraternelle.

Enfin, la modestie dans la tenue extérieure touche à la toilette (q. 169). Le vêtement en lui-même n'a pas de valeur morale ; la morale intervient dans l'usage que l'homme en fait. Il faut se conformer aux usages des temps et des lieux. La mesure requiert aussi qu'on évite les raffinements superflus, les soins démesurés qu'on accorde aux préparatifs. Les dérèglements par défaut sont tout autant à éviter : négligence dans la tenue ou souci d'attirer l'attention par le débraillé (art. 1).

Il est normal que la femme se pare pour plaire à son mari. Par contre, la femme mariée ne doit pas chercher à exciter la convoitise des hommes. Cependant l'instinct de plaire qui habite les femmes n'est pas répréhensible. Seul le désir de troubler, de provoquer est à combattre (art. 2).

On chercherait en vain, en dehors de saint Thomas, une pareille synthèse sur la tempérance. Il est remarquable d'observer combien l'Aquinate admire et respecte les élans de la nature. Il appartient à l'homme de hausser la nature au niveau de la culture et d'endiguer les élans mauvais découlant du péché. La vertu de tempérance joue ce rôle éminent dans tous les secteurs de la vie où la modération est nécessaire. La vie est grande dans son élan ; elle est humaine quand on la modère. La tempérance ne brise pas le fier élan de la vie, mais lui imprime le rythme d'un courant harmonieux.

La source principale est la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, 2ª 2ªᵉ, q. 141-170. Voir aussi ses principaux commentateurs, comme Fr. Vitoria (*Comentarios a la Secunda Secundae,* Salamanque, t. 6, 1952), et ses éditions annotées,

comme celle des Éditions de la Revue des Jeunes (*La tempérance,* 2 vol., trad. J.-D. Folghera, Paris, 1928, rééd. du t. 1 par P. Vergriete, 1968, avec d'abondantes et meilleures notes). – Voir encore A.-D. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas,* Paris, 1942 ; – P. Laféteur dans *Initiation théologique,* t. 3, Paris, 1953, p. 997-1076 ; – B. Häring, *La loi du Christ,* t. 1, Tournai, 1956, p. 316-30.

Raymond SAINT-JEAN.

TEMPESTI (CASIMIR, LIBOIRE), frère mineur conventuel, † 1758. – Né à Florence vers la fin du 17e siècle, Tempesti, relativement jeune, postula son entrée chez les Mineurs Conventuels, où il occupa par la suite plusieurs charges importantes : maître des novices, secrétaire général de son Ordre en 1750, gardien du couvent de Santa Croce à Florence en 1756 et élu peu après ministre provincial de Toscane ; il mourut en charge à Florence en 1758.

Théologien, historien, prédicateur et poète, Tempesti fut aussi un écrivain spirituel, principalement à l'école de saint Bonaventure. Il eut son heure de célébrité et ses livres reçurent un accueil favorable, surtout dans sa famille religieuse. Les auteurs postérieurs louent sa gravité et son sérieux dans ses écrits et comme maître dans l'éducation des aspirants à la vie religieuse et la formation des novices. Il est aussi connu comme historien par sa *Storia della vita e delle gesta di Sisto Quinto Sommo Pontifice* (Rome, 1754 et 1866, 2 vol.).

Comme auteur spirituel, il composa : 1) *S. Bonaventura Cardinale Dottor Serafico di S. Chiesa e Maestro esimio di spirito. Ovvero Mistica teologia secondo lo spirito e le sentenze del Santo...* (Lucques, 1746, 2 vol. ; Venise, 1747) qu'il divisa en 4 parties pour décrire les trois états des commençants, des progressants et des parfaits, selon l'esprit et la doctrine du Docteur séraphique. Il développe la théorie et la pratique de cet enseignement pour aider les jeunes prêtres qui désirent se consacrer à la direction spirituelle.

La première partie (éd. de Venise, t. 1, p. 1-222) est centrée sur la réforme de l'homme pécheur ; on y remarque le 7e traité sur les tentations. La 2e partie (p. 223-492) parle des états de vie active et contemplative, des vertus théologales, de la contemplation acquise, des grâces *gratis datae* et du discernement des esprits. La 3e (t. 2, p. 3-191) aborde assez superficiellement la purification passive des sens et de l'esprit, les phénomènes extraordinaires (visions, révélations), les dons et les fruits du Saint Esprit. La dernière partie (p. 192-311) traite de la contemplation infuse et des diverses espèces d'union. En dépit du patronage de saint Bonaventure, la théologie mystique de Tempesti est éclectique, l'auteur tirant son bien d'à peu près tous les auteurs spirituels majeurs de la tradition : Bernard, Harphius, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix en particulier. L'ouvrage est complété par une présentation de la vie et de l'œuvre de Jacopone de Todi (p. 312-404).

2) Les *Esercizi spirituali composti giusta il metodo e le dottrine di S. Bonaventura...* (Venise, 1756, 2 vol.) portent sur dix jours ; chaque demi-journée comporte une méditation, une *lezione* et un examen. Les six premiers jours sont centrés sur « la voie purgative », les autres sur la « voie illuminative » ; dans cette partie, on médite la passion, la mort, la résurrection, l'ascension du Christ et la pentecôte. En tête de cette retraite, Tempesti a proposé une série de règles et de conseils à observer (t. 1, p. 12-82) ; la 3e règle concerne la manière de faire l'oraison mentale, qui est décortiquée en onze points.

3) *Il novizio conventuale istruito* (Rome, 1750) contient des commentaires de la règle de saint François et des constitutions d'Urbain VIII pour les Conventuels (1628).

D'autres œuvres de Tempesti ont été éditées : *Panegerico in lode della B. Michelina da Pesaro,* Faenza, 1738. – *Orazione in lode Delle SS. Spine di N.S.G.C., ibid.,* 1743. – *Panegerico in lode del B. Giuseppe da Copertino,* Rome, 1753. – *Poesie varie,* en un volume et séparément. Il aurait composé aussi *Il terziario di S. Francesco,* qui aurait reçu une approbation officielle, mais a-t-il été imprimé ?

Il laissa quelques inédits, dont des *Parafrasi* de certains passages des Lamentations du prophète Jérémie et sur les psaumes pénitentiaux, un opuscule l'*Anno santificato di Maria,* ainsi que des poésies dramatiques et lyriques, qui étaient conservées au couvent de Sienne.

Wadding-Sbaralea, *Supplementum... ad Scriptores,* t. 3, p. 209. – M.-D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1930,* Assise, 1931, p. 189-92. – L. di Fonzo, *Lo studio del Dottore Serafico nel « Collegio di S. Bonaventura » in Roma 1587-1879,* dans *Miscellanea Francescana,* t. 40, 1940, p. 175 ; EC, t. 11, 1953, col. 1883-84. – DS, t. 5, col. 1393, 1401.

Pierre PÉANO.

TEMPLE. Voir DS, art. *Domus Dei,* t. 3, col. 1551-67, et *Judaïsme,* t. 8, col. 1510-18.

TEMPLE (WILLIAM), évêque anglican, 1881-1944. – William Temple est né le 15 octobre 1881 à Exeter, où son père, Frederick (1821-1902), était évêque.

Ce dernier, après avoir été étudiant à Oxford, était devenu directeur du collège de Rugby (1857-1869). Il fut évêque de Londres en 1885, puis archevêque de Cantorbéry en 1897. Il était aussi l'auteur des Conférences de Bampton sur *The Relations between Religion and Science* (1884).

La carrière de William reflète celle de son père. Ayant fait ses études à Oxford, il devint directeur du collège de Repton en 1910, recteur de St. James (Piccadilly) en 1910, évêque de Manchester en 1921, archevêque d'York en 1929 et enfin archevêque de Cantorbéry en 1942. Sa carrière laisse apparaître sa personnalité et ses réactions aux événements sociaux et politiques de son temps. Il avait gardé quelque chose de la philosophie néo-hégélienne d'Edward Caird, philosophe et théologien qu'il avait connu à Oxford.

L'activité intellectuelle et pastorale de William Temple suivit trois lignes qui n'étaient pas divergentes. 1) D'abord la *Justice sociale* : à Oxford, il s'était dévoué aux pauvres de Bethnal et Bermondsey. Il devint membre, puis (de 1908 à 1924) président de la COPEC = « Interdenominational Conference on Christian Politics, Economics and Citizenship » (Conférence Interconfessionnelle sur la Politique, l'Économie et la Citoyenneté Chrétiennes).

Sa prise de conscience sociale fut encore aiguisée par la seconde guerre mondiale ; le 21 décembre 1940, une lettre parut dans le *London Times,* signée par Cosmo Lang, archevêque de Canterbury, par le cardinal Arthur Hinsley, arche-

vêque de Westminster, par William Temple, archevêque d'York, et par Walter H. Armstrong, modérateur de la Free Church Federal Council. Tous acceptaient les cinq points du programme de paix de Pie XII et en ajoutaient cinq autres où l'influence de Temple était évidente : a) l'extrême inégalité dans la richesse et la possession devrait être abolie ; b) chaque enfant, quelles que soient sa race ou sa classe sociale, doit avoir les mêmes chances d'éducation, et qui soient adaptées à ses capacités personnelles ; c) la famille, en tant qu'unité sociale, doit être sauvegardée ; d) le sens de vocation divine doit être redonné au travail de l'homme ; e) les ressources de la terre doivent être utilisées comme des dons de Dieu pour toute l'humanité, en considérant les besoins des générations présentes et futures.

Une des préoccupations de Temple était l'engagement de l'Église dans la vie sociale et industrielle ; il l'a exprimée dans deux ouvrages publiés durant la guerre : *Men Without Work* (1942), étude approfondie et compatissante du problème du chômage, et *Christianity and the Social Order* (1942) qui atteignit rapidement le chiffre de 130 000 exemplaires vendus. Il joua un rôle important pour faire accepter, en 1944, le révolutionnaire « Education Act », qui rendait l'enseignement gratuit en proportion des capacités naturelles. Il fit des remarques critiques sur la politique bancaire (*Some Lambeth Letters*, éd. F.S. Temple, 1963).

Temple avait démissionné de St. Jame's (Picadilly) afin de se joindre à « Mission of Repentance and Hope ». Il était aussi un chef de file dans le « Life and Liberty Movement », qui souhaitait une plus grande autonomie pour l'Église d'Angleterre, but atteint en partie par l'« Enabling Act » en 1919. Il prononça en 1915 des discours sur *Church and Nation*, et écrivit en 1921 *The Life of John Percival*, évêque de Hereford, un homme aux idées comparables aux siennes. Il était alors mûr pour être élu président de l'« Advisory Council » de la B.B.C.

2) *Christian Faith and Life* : ce titre d'un livre de Temple (1931 ; 11 réimpressions en 14 ans) exprime le second idéal qui l'attirait. Il voulait montrer que les tests philosophiques les plus rigoureux pouvaient prouver la validité du christianisme et son importance pour l'homme moderne. Si, jusqu'à un certain point, Temple fut l'architecte du « Welfare State » (l'État pour le bien-être), il voulait que l'État soit, en tout et jusqu'au bout, chrétien. Il prêchait des missions dans les universités. En 1912, il collabora à *Foundation*, ouvrage collectif de sept Oxfordiens, présenté comme un « statement of Christian belief in terms of modern thought » (une confession-proclamation – de foi chrétienne en termes de pensée moderne). En 1941, Temple présida la « Malvern Conference », qui se réunit pour examiner la crise à laquelle la civilisation était confrontée, et cela à la lumière de la foi chrétienne (cf. *The Life of the Church and the Order of Society*, publié par « The Industrial Christian Fellowship » ; actes de *Malvern 1941*, Londres, 1941).

Le dernier ouvrage de Temple, *The Church Looks Forward* (1944), était dans le contexte de l'époque. L'auteur réclamait d'être considéré sérieusement comme théologien, invoquant des ouvrages comme *Mens Creatrix* (1917), exposé de base de son argument philosophique en faveur du Théisme, *Christus Veritas* (1924), sa théologie de l'Incarnation, teintée peut-être d'un certain néo-nestorianisme, mais largement acceptable à la lumière de la christologie traditionnelle, *Personal Religion and the Life of Fellowship* (1926), *Christ in his Church* (1925), et plus particulièrement son principal ouvrage théologique, les Conférences de Gifford (1932-33, 1933-34) : *Nature, Man and God*. Ouvrage bien structuré, bien argumenté, son intention étant de lui donner pour base un réalisme dialectique, opposé au matérialisme dialectique du marxisme. Enfin ses *Readings of St. John's Gospel* (1re série, 1939 ; 2e série, 1940) combinaient dévotion et savoir intellectuel.

3) *Œcuménisme* : C'est là le troisième objectif principal de l'activité pastorale de Temple ; ses qualités d'esprit et de cœur le disposaient à jouer un rôle important dans ce mouvement. Il participa activement à la Conférence « Foi et Constitution » à Lausanne en 1927, et présida, en 1937, la Conférence d'Édimbourg. Grâce à son influence, la Church Assembly accueillit favorablement l'idée d'un « Conseil Mondial des Églises », qui sera réalisé après la guerre. Temple encouragea les initiatives prises dans l'Inde du Sud. Il inaugura solennellement, à Saint-Paul de Londres, le 23 septembre 1942, le « British Council of Churches ».

On trouve dans plusieurs des idées de Temple une ressemblance avec les enseignements de Vatican II. Elles puisaient leur profondeur et leur sincérité dans la sainteté personnelle que beaucoup discernaient en lui.

Memoirs of Archbishop Temple, Londres, 1906 (sur Temple père, par sept amis). – G.K.A. Bell, *Randall Davidson*, 2 vol., 1935. – F.A. Iremonger, *Life...*, Londres, 1948. – J.G. Lockhart, *Cosmo Gordon Lang*, Londres, 1949. – G.C. Thomas, *William Temple's Philosophy of Religion*, Londres, 1961. – R. Craig, *Social Concern in the Thought of William Temple*, Londres, 1961. – J.D. Carmichael et H.S. Goodwin, *William Temple's Political Legacy*, 1963. – J. Fletcher, *William Temple, Twentieth Century Christian*, New York, 1963. – H.F. Woodhouse, *W. Temple, 1881-1944*, dans *Expository Times*, t. 93, 1981, p. 10-13 (signale que W.T. fut directeur de la revue *The Pilgrim*).

Michael O'Carroll.

TEMPLIERS. – 1. *Fondation et spiritualité.* – 2. *Histoire.*

1. **Origine et spiritualité.** – 1° Les Templiers, l'ordre du Temple – tels sont les noms sous lesquels sont généralement désignés les moines-chevaliers qui apparaissent en Terre Sainte l'an 1118 ou 1119, vingt ans donc après sa reconquête. Ils s'appellent « les Pauvres Chevaliers du Christ ». Leur spiritualité, comme leur création, est si étroitement liée aux circonstances historiques qu'il est indispensable de rappeler brièvement celles-ci.

Après la prise de Jérusalem, le vendredi 15 juillet 1099, lors de la « première croisade » (rappelons que le terme : « croisade » est moderne et n'apparaît pas avant le 16e siècle), Godefroi de Bouillon et ses compagnons avaient senti vivement à quel point était précaire le « Royaume Latin de Jérusalem » qu'ils venaient de fonder : Jérusalem était revenue aux mains des chrétiens, après quatre siècles et demi d'occupation musulmane marqués entre autres par la destruction en 1009 du Saint-Sépulcre (la rotonde de l'Anastasis), partiellement rebâti après 1046, et par l'entrée en scène des Turcs Seldjoukides en 1071. La population de la Ville Sainte, comme en général de la Palestine, comportait certes un certain nombre de chrétiens : libanais, syriens,

arméniens, etc. Mais les forces armées à la disposition des « Francs » restaient dérisoires : trois cents chevaliers autour de Godefroi de Bouillon en 1100. La très grande majorité des croisés, en effet, estiment leur vœu accompli et rentrent chez eux comme ils le font après tout pèlerinage ; ce que nous appelons « croisade » est pour eux un pèlerinage accompli les armes à la main, par nécessité.

« Certains chevaliers, aimés de Dieu et ordonnés à son service, renoncèrent au monde et se consacrèrent au Christ. Par des vœux solennels, prononcés devant le patriarche de Jérusalem, ils s'engagèrent à défendre les pèlerins contre les brigands et ravisseurs, à protéger les chemins, et à servir de chevalerie au Souverain Roi. Ils observèrent la pauvreté, la chasteté et l'obéissance, selon la règle des chanoines réguliers. Leurs chefs étaient deux hommes vénérables, Hugues de Payns et Geoffroy de Saint-Omer. Au début, il n'y en avait que neuf qui prirent une décision si sainte, et pendant neuf ans ils servirent en habits séculiers et se vêtirent de ce que les fidèles leur donnèrent en aumônes ». C'est ainsi que Jacques de Vitry, évêque d'Acre au début du 13e siècle, particulièrement bien informé sur les Templiers, raconte leurs débuts. Hugues, originaire de Payns en Champagne, semble être arrivé en Terre Sainte déjà âgé, et décide de consacrer sa vie à la défense des pèlerins, constatant que « des brigands et des voleurs infestaient les chemins, surprenaient les pèlerins, détroussaient un grand nombre et en massacraient beaucoup » ; lui et ses compagnons constituent une sorte de police de la route, qui reçoit un renfort imprévu lorsque se joint à eux le comte Hugues de Champagne qui, en 1126, abandonne ses terres à son neveu Thibaud de Brie ; il avait auparavant concédé à saint Bernard la terre de Clairvaux, d'où l'attention que ce dernier portera à la fondation de Terre Sainte, celle des Pauvres Chevaliers du Christ.

De son côté, Baudouin II, roi de Jérusalem, allait faire don d'un « habitacle dans les maisons du palais qu'il avait lez le temple du Seigneur » – le temple de Salomon, transformé en mosquée (Al-Aksa) ; d'où le surnom de Templiers, qui devait leur rester.

Ces « Templiers » n'étaient encore que des séculiers. En 1128, Hugues de Payns, comprenant la nécessité de structurer le groupe réuni autour de lui, se rend en Occident ; le concile réuni à Troyes cette année-là devait sanctionner la règle qui fut certainement rédigée sous l'inspiration de Bernard de Clairvaux, sinon par lui.

Débuts obscurs donc, liés à des impératifs de défense, et qui ne laissaient absolument pas prévoir l'importance qu'allait prendre, à travers les temps, l'Ordre du Temple : on le voit se développer très vite ; dès 1133 on a pu noter qu'une foule de chevaliers, venus surtout de Bourgogne, rejoignait ses rangs, tandis que les donations commençaient à affluer, en Provence (La Motte dans le diocèse de Fréjus, puis Richerenches entre Saint-Paul et Valréas), Languedoc, Gascogne, Guyenne, très tôt en Espagne et Portugal, et enfin dans l'Occident entier où l'Ordre allait compter neuf mille commanderies.

2° Une *spiritualité* nouvelle était née, sous la pression des événements : des moines prononçant les trois vœux de la vie monastique, mais avec l'objectif précis de la défense des pèlerins, plus nombreux que jamais à visiter les Lieux Saints depuis la reconquête de Jérusalem et de l'ensemble de la Palestine, – ce qui impliquait le maniement des armes, donc l'entraînement et la discipline appropriées. Spiritualité inséparable donc de cette « civilisation du pèlerinage » qui caractérise les 11e-13e siècles : inséparable aussi de la vie féodale que traduit l'organisation même des moines : parmi eux, on distingue les chevaliers et les sergents, ce qui répond aux nécessités du combat (tout chevalier est normalement assisté d'un ou deux écuyers) ; enfin les clercs ou chapelains assureront parmi eux le service divin et la vie liturgique. L'organisation de chaque couvent s'inspire de celle du domaine seigneurial : un maître, assisté d'un sénéchal appelé à le représenter, d'un maréchal chargé des attributions militaires (notamment de la remonte) et quelques dignitaires comme le « drapier », qui est un peu l'économe de la maison ; surtout, le maître est entouré du « chapitre », c'est-à-dire du conseil des frères, qu'il doit consulter pour toute décision importante. « Tous les frères du Temple doivent être obéissants au maître et le maître doit être obéissant à son couvent ». Le terme de « commandeur » sera employé pour désigner le maître de chaque commanderie.

Étant donné sa rapide extension, l'Ordre sera bientôt divisé en provinces : France, Angleterre, Poitou, Provence, Aragon, Portugal, Pouille et Hongrie pour l'Occident. La maison « chêvetaine », principale, restera celle de Jérusalem, même après la perte de la Ville sainte : le « maître » (le terme grand-maître n'apparaît que tardivement, au 14e siècle) sera alors installé à Saint-Jean d'Acre ; deux autres provinces sont en Terre Sainte, celle de Tripoli et celle d'Antioche. Le maître de la maison de Jérusalem est assisté de deux commandeurs ou précepteurs : le commandeur de la terre et royaume de Jérusalem, qui a sous sa garde tous les établissements de la province de ce nom, et le commandeur de la cité de Jérusalem à qui est dévolue l'activité spécifique de l'Ordre : la conduite et la défense des pèlerins de Terre Sainte.

On saisit la spiritualité de ces moines-chevaliers à travers leur Règle, dont le prologue est clair : « Nous parlons premièrement à tous ceux qui méprisent suivre leur propre volonté et désirent de pur courage servir de chevalerie au souverain Roi... nous vous admonestons, vous qui avez mené séculière chevalerie jusqu'ici, dont Jésus-Christ ne fut pas cause, mais que vous embrassâtes seulement par humaine faveur, que vous suiviez ceux que Dieu a choisis de la masse de perdition et a ordonnés à la défense de son Église ». Il s'agit donc d'une sorte de chevalerie supérieure ; la chevalerie séculière était vouée à la défense de ceux qui ne portaient pas les armes : clercs, paysans, femmes et enfants. Le Templier, lui, adopte un type de chevalerie orientée au service de l'Église, spécialement en Terre Sainte. Il est moine, donc voué à la prière : « veillez universellement à désirer ouïr matines et tout le service entièrement selon l'établissement canonique et l'usage des maîtres réguliers de la sainte cité de Jérusalem » ; à quoi la règle ajoute : « après la fin du divin service, que nul ne s'épouvante d'aller en la bataille, mais soit appareillé à la couronne » (prêt à recevoir la couronne du martyre). Il est prévu que, si nécessité oblige, « laquelle chose nous croyons que souvent adviendra », les chevaliers devront dire treize *Pater* à la place des matines, sept autres pour chacune des heures canoniales, et neuf pour les vêpres ; il sera préférable de les dire en commun.

La vie de prière ainsi posée, la règle donne sommairement l'emploi de la journée ; elle prévoit une ascèse modérée, étant donné la vie que les moines-chevaliers sont appelés à mener ; ainsi resteront-ils assis pendant la récitation des psaumes. Modération aussi en ce qui concerne le boire et le manger : de la viande trois fois la semaine, et une mesure de vin à chaque repas. Le silence doit régner après complies.

Tout divertissement leur est interdit, y compris la chasse ; les statuts ajoutent : « cette défense n'est entendue du lion » – la seule chasse donc qui leur soit permise.

« Nulle chose n'est plus chère à Jésus Christ que de tenir obéissance » ; cet appel à l'obéissance est plusieurs fois exprimé dans la règle : les chevaliers ont « abandonné leur propre volonté ». Cela est surtout fortement souligné à l'entrée de chaque postulant ; la cérémonie comporte une belle exhortation qui met bien l'accent sur la spiritualité propre à l'ordre :

« Beau frère », dit le maître à celui qui a demandé « la compagnie de la maison », « vous demandez grande chose, car de notre religion vous ne voyez que l'écorce qui est dehors ; mais l'écorce, c'est que vous nous voyez avoir beaux chevaux, beaux harnais, et bien boire et bien manger et belles robes, et vous semble que vous serez fort à l'aise. Mais vous ne savez pas les forts commandements qui sont pardedans : car c'est forte chose que vous, qui êtes seigneur de vous-même, vous vous fassiez le serf d'autrui, car à grande peine ferez vous jamais chose que vous vouliez : si vous voulez être en la terre en-deça de la mer (en Occident), on vous mandera au-delà ; si vous voulez être en Acre, on vous mandera en la terre de Tripoli, ou d'Antioche, ou d'Arménie... ou en plusieurs autres terres où nous avons maisons et possessions. Et si vous voulez dormir on vous fera veiller, et si vous voulez parfois veiller on vous commandera d'aller vous reposer en votre lit ».

A cet exposé très concret du devoir d'obéissance succède l'énoncé du but positif dans l'entrée en religion : « Beau frère, vous ne devez pas chercher la compagnie de la maison pour avoir seigneurie ni richesse, ni pour avoir aise de votre corps ni honneurs, mais vous devez la rechercher pour trois choses : l'une pour esquiver et laisser le péché de ce monde ; l'autre pour faire le service de Notre Seigneur ; la troisième pour être pauvre et faire pénitence en ce siècle pour le sauvement de l'âme. Et telle doit être l'intention pour laquelle vous la voulez demander ».

La cérémonie de réception se poursuit en présence du chapitre, renouvelant et précisant l'engagement du moine-chevalier, pour conclure de façon significative, après avoir solennellement admis le postulant « à tous les bienfaits de la maison » : « Vous aussi, vous nous accueillez en tous les bienfaits que vous avez faits et ferez ; et aussi nous vous promettons du pain et de l'eau et la pauvre robe de la maison et de la peine et du travail assez ». Rappelons que par « bienfaits » on entend ici une participation aux biens spirituels, et par « robe », tout bien temporel en général.

Le postulant est alors revêtu du manteau blanc à la croix rouge qui, depuis la date de 1145, désigne les chevaliers de l'Ordre, les sergents et écuyers portant un manteau noir ou brun. Cette décision relative au costume des Templiers est même la seule addition faite par l'Ordre à la règle établie lors du concile de Troyes de 1128, – divers désordres s'étant produits du fait d'écuyers ou de sergents qui avaient abusé les gens et causé des scandales en se faisant passer pour chevaliers du Temple.

La discipline est maintenue grâce au chapitre ou assemblée des frères qui doit se tenir chaque semaine dans toute commanderie, fût-elle de trois ou quatre frères. Les chevaliers, revêtus de leur manteau, doivent s'y accuser des fautes commises contre la règle ; éventuellement celui qui a commis une faute doit être admonesté, et avouer ou se défendre en invoquant des témoignages contraires. De toutes façons il est prescrit de ne pas « découvrir le chapitre » (révéler ce qui y a été dit). Les pénitences imposées ont fait l'objet d'un texte d'ailleurs tardif, les *Égards*, composé vers 1260. Les exemples cités montrent que les fautes le plus durement punies sont la simonie (don d'argent ou autre pour leur entrée dans l'ordre), meurtre, complot ; ou encore fuite dans le combat, larcins, indiscrétions sur le chapitre ; les délits sexuels paraissent rares : un seul cas de viol, légèrement puni, un cas de sodomie puni de la « perte de la maison » (exclusion de l'ordre) ; c'est la peine la plus lourde, les autres allant d'un jeûne plus ou moins prolongé à « la perte de l'habit » : exclusion de la compagnie des frères, qui peut aller jusqu'à « l'an et jour » selon l'usage du temps.

En dehors de la règle du Temple, dont on possède deux rédactions, la plus ancienne en latin, rédigée vraisemblablement dès 1128-1130, par le patriarche de Jérusalem Étienne de Chartres, l'autre en français datant de 1140, la spiritualité de l'ordre et la vie de ses membres sont reflétés dans le recueil des usages et coutumes que l'on nomme les *Retraits*, rédigés en français vers le milieu du 12e siècle, certainement avant le désastre de Hâttin de 1187 ; on y trouve toutes sortes de détails sur l'équipement, la discipline des combats, le rôle du gonfanon qui est le point de ralliement dans la bataille, les fonctions dévolues au maître, détenteur de la « boule » (bulle, c'est-à-dire le sceau de l'ordre) et de la bourse, etc. Il faut aussi tenir compte des diverses bulles pontificales qui ont reconnu l'action et établi le pouvoir des Templiers : entre autres la bulle *Omne datum optimum*, concédée le 29 mars 1139 par le pape Innocent II à Robert de Craon, le successeur d'Hugues de Payns à la tête de l'Ordre, dont on a dit qu'elle fut la *Magna Carta* du Temple ; elle établit l'indépendance spirituelle des Templiers, lesquels ne dépendent que du Pape lui-même, le maître et le chapitre étant pleinement responsables de l'Ordre ; celui-ci est dispensé des dîmes, comme l'Ordre de Cîteaux. On imagine sans peine combien de tels privilèges allaient être jalousés, – aussi bien que le fait d'être soustraits à l'autorité du patriarche de Jérusalem. Une autre bulle, *Militia Dei*, en 1145, leur accorde le droit de bâtir des oratoires.

Dans son *De laude novae militiae*, composé entre 1130 et 1136, saint Bernard avait dressé un inoubliable portrait du « pauvre chevalier du Christ » et de la vie qu'il mène : « Avant tout la discipline est constante et l'obéissance toujours respectée ; on va et on vient au signal de celui qui a autorité ; on est vêtu de ce qu'il a donné ; on ne présume pas de chercher ailleurs nourriture et vêtement... Ils ont les cheveux coupés ras, jamais peignés, rarement lavés, le poil négligé et hirsute ; sales de poussière, la peau tannée par la chaleur et la cotte de mailles... Ce chevalier du Christ est un croisé permanent engagé dans un double combat : contre la chair et le sang, contre l'esprit du mal dans les cieux. Que les chevaliers résistent par la force de leur corps à des ennemis corporels, je ne juge pas cela merveilleux, car je ne l'estime pas rare. Mais qu'ils mènent la guerre par les forces de l'esprit contre les vices et les démons, je l'appellerai non seulement merveilleux, mais digne de toutes les louanges accordées aux religieux ; (le chevalier-moine) protège son âme par l'armure de la foi, comme il couvre son corps d'une cotte de mailles ; doublement armé, il n'a peur ni des démons ni des hommes... Comme il est glorieux, votre retour de vainqueur au combat ! Comme elle est bienheureuse votre mort de martyr au combat ! ».

Spiritualité bien particulière, puisque le droit canonique interdit aux religieux de verser le sang ; née sous la pression des circonstances, elle est justifiée par la défense du faible. Jean de Salisbury fera remarquer

que le Templier est à peu près seul parmi les hommes à mener une guerre légitime. Il ne s'agit pas, remarquons-le, de « guerre sainte », mais de guerre juste, légitimée par son caractère défensif. Pour les rois de Jérusalem, l'ordre du Temple représentait une aide armée permanente ; et il faut remarquer que vers le même temps les frères de l'Hôpital Saint-Jean de Jérusalem, fondé une dizaine d'années avant la « croisade », adoptent eux aussi une activité militaire, sans cesser pour autant leurs activités hospitalières.

2. **Histoire.** – Pendant les quelque deux cents ans de leur existence les Templiers prendront part à toutes les actions menées dans le Royaume Latin, depuis la prise de Gaza en 1149 jusqu'à la défense désespérée de Saint-Jean d'Acre en 1291, dont le dernier acte se joua dans la Maison du Temple, qui tint dix jours, du 18 au 28 mai, jusqu'à l'écroulement de la tour qui avait été le dernier refuge des combattants. On les voit, en 1148, sous le commandement du maître Éverard des Barres, sauver l'armée du roi de France Louis VII lors de la périlleuse traversée de la « montagne exécrable » (les gorges de Pisidie en Asie Mineure) ; ils sont présents à l'extraordinaire victoire de Montgisard (1177) remportée sur Saladin par l'héroïque Baudouin IV, le roi lépreux ; et aussi à ce désastre des Cornes de Hâttin qui entraîna la perte de la Ville Sainte, le 4 juillet 1187 : aux deux cent trente templiers faits prisonniers ce jour-là, on offrit la vie sauve, pourvu qu'ils consentent à « crier la Loi » (se faire musulmans) ; pas un ne faiblit ; tous eurent la tête tranchée.

Mais de ce désastre on allait accuser le maître du Temple, Gérard de Ridefort, le seul à qui Saladin laissa la vie sauve, assez curieusement. Or ce personnage n'était qu'un aventurier, un chevalier errant, admis dans l'Ordre durant ces années troublées qui marquent la fin du règne de Baudouin IV ; la tendance s'est alors manifestée de faire appel, à la tête de l'Ordre, à des personnalités influentes plutôt qu'à des chevaliers soucieux de la règle. Le maître Gilbert Érail, à qui l'on préféra Gérard de Ridefort en 1184, n'eût certainement pas commis les fautes de celui-ci ; il fut d'ailleurs appelé à la maîtrise de l'Ordre après sa mort en 1189 et celle de son successeur immédiat Robert de Sablé qui, lui, prit part à tous les faits d'armes de Richard Cœur de Lion entre 1191 et 1193.

Encore faudrait-il ajouter à leurs faits d'armes une extraordinaire activité de bâtisseurs : en Terre Sainte d'abord, où, dès la date de 1110, Hugues de Payns et l'un de ses compagnons avaient édifié, entre Caïffa et Césarée, la Tour de Destroit, premier élément de toute une série de constructions : Châtel-Pèlerin (Athlit), Saphed, Beauvoir en Galilée, Beaufort et Arcas dans le Liban, Châtel-Rouge, Châtel-Blanc (Safîta), Tortose en Syrie, Bagras et Gastein sur l'Oronte, La Roche Guillaume, La Roche Russole en Arménie. Si l'on ajoute à cet ensemble de forteresses celles qu'ils édifièrent en Occident à commencer par Tomar ou Coïmbra au Portugal, Ségovie en Espagne, sans parler de ces commanderies échelonnées dans toute l'Europe, y compris à Paris et à Londres, on a quelque idée du dynamisme de ces moines-chevaliers, de l'emploi des ressources qui leur étaient dispensées, et aussi de l'immense puissance qu'ils avaient acquise aux yeux des populations.

Dans la seconde moitié du 13e siècle, les Templiers sont devenus impopulaires : on leur reproche leur « orgueil » – ce que de nos jours on nommerait sans doute « triomphalisme ». Louis IX, lors de son séjour en Terre Sainte, a dû sévir contre le maître du Temple, coupable d'avoir noué des accords avec « le Vieux de la Montagne », le redoutable chef de la secte des Assassins, sans en avoir référé au roi. On leur reproche aussi leur richesse. Elle est plus apparente que réelle, car, sans parler des énormes frais que nécessitent la construction et l'entretien de leurs forteresses, une grande part de l'argent qu'ils détiennent est mis chez eux en dépôt. Ils sont devenus en fait les banquiers de l'Europe.

Les croisés leur confiaient dans leurs commanderies d'Occident le numéraire dont ils recevaient l'équivalent une fois arrivés en Palestine, ce qui diminuait les risques du voyage ; on trouve trace de transactions de ce genre dès 1135. Leurs opérations allaient s'étendre à ce que représenteront par la suite les pratiques bancaires : comptes courants, dépôts d'objets précieux, prêts, avances, etc. La reine Marguerite de Provence allait déposer au Temple de Paris les bijoux que son beau-frère, Henri III d'Angleterre, lui avait remis au moment des révoltes de ses barons. Dès le début du 13e siècle, c'est la maison du Temple à Paris qui reçoit le trésor royal ; en 1295, Philippe le Bel le transfère au Louvre et le fait gérer par des banquiers italiens ; il devait d'ailleurs le faire à nouveau transporter au Temple en 1303.

C'est peu de temps après qu'éclate la nouvelle qui allait stupéfier l'Occident : le vendredi 13 octobre 1307, tous les Templiers de France sont arrêtés dans leurs commanderies. On l'a fait remarquer, il s'agit là de « l'une des opérations policières les plus extraordinaires de tous les temps » (Lévis-Mirepoix). L'ordre d'arrestation avait été adressé le 14 septembre sous forme de lettres-closes aux baillis et sénéchaux avec ordre de ne les ouvrir qu'au jour dit. Tous les frères devaient être arrêtés et retenus prisonniers « sans exception aucune », et tous leurs biens saisis. Aussitôt, un manifeste royal est diffusé dans Paris : selon des dénonciations dues à un citoyen de Béziers, Esquieu de Floyran, les Templiers seraient coupables d'apostasie, d'outrages à la personne du Christ, de rites obscènes, notamment lors de la réception de nouveaux frères, de sodomie et d'idolâtrie.

Sans plus attendre, entre le 19 octobre et le 24 novembre 1307, cent trente-huit prisonniers passent entre les mains des officiers du roi qui, conformément aux instructions royales, les interrogent en employant « la torture au besoin » avant de subir l'interrogatoire de l'inquisiteur de France, Guillaume de Paris, – qui se trouve être le confesseur du roi Philippe le Bel ; trente-six devaient mourir des suites de ces tortures. Entre-temps, le roi avait mis les princes et prélats de la chrétienté au courant des raisons de cette arrestation massive, par lettre du 16 octobre ; elles ne reçurent que trois réponses favorables, celles de Jean, duc de Basse-Lorraine, de Gérard, comte de Juliers, et de l'archevêque de Cologne. Le roi d'Angleterre Édouard II allait en réponse écrire lui-même aux rois de Castille, Aragon, Portugal et Sicile pour leur signaler que de telles accusations lui paraissaient dictées par la calomnie et la cupidité.

Le pape Clément V, le premier pape d'Avignon, adressa dès le 23 octobre une lettre de protestation à Philippe le Bel. Après réunion d'un consistoire, il allait, cependant par la bulle *Pastoralis preeminentie,* ordonner à tous les princes de la chrétienté d'arrêter les Templiers dans leurs états, expliquant que les aveux faits par ceux de France lui auraient été confirmés par certains templiers en service à la curie : un procès ecclésiastique leur serait fait pour en pré-

ciser le bien-fondé. A la fin de cette année 1307, le pape envoya au roi deux cardinaux pour demander que lui soient remis les personnes et les biens des Templiers ; or, en février 1308, apprenant qu'ils allaient être régulièrement jugés, le maître Jacques de Molay et de nombreux templiers révoquaient les aveux qu'ils avaient faits aux gens du roi, ce qui détermine Clément v à casser les pouvoirs de l'inquisiteur de France et à se réserver l'affaire.

Le 25 mars 1308, le roi convoqua à Tours les États-Généraux ; la convocation renouvelait les accusations dont les Templiers étaient chargés ; le 15 mai, l'assemblée de Tours adressa une supplique au pape pour qu'il soit procédé contre eux sans délai ; un autre texte, intitulé « Remontrances du peuple de France », reprochait au pape sa lenteur en termes menaçants. Philippe le Bel alla ensuite trouver le pape à Poitiers, le 26 mai ; il le pressa de réunir un consistoire, qui fut tenu en sa présence et où l'un de ses légistes, Guillaume de Plaisians, prononçait un violent réquisitoire contre l'Ordre. Par la suite, le roi accepta de se dessaisir des personnes des templiers tout en gardant sa main-mise sur leurs biens. Soixante-douze templiers comparurent (27 juin-1er juillet 1308) devant le pape : parmi eux, aucun dignitaire, très peu de commandeurs, surtout des sergents dont beaucoup avaient quitté l'Ordre avant l'arrestation. On fait par ailleurs savoir au pape que les dignitaires détenus à Chinon sont malades et ne peuvent se rendre à Poitiers. Clément v délègue alors trois cardinaux pour les entendre.

Par la suite, le pape décida d'instituer des commissions dans chaque diocèse pour interroger les templiers, mais, allant de concessions en concessions, les laissa en la garde du roi. Les commissions, instituées le 12 août 1308, ne commenceront à fonctionner que le 8 août 1309 ; le premier témoin ne comparaîtra que le 22 novembre ; le 26 du même mois comparut le maître Jacques de Molay ; à la lecture de ses précédentes dépositions il parut « stupéfait » ; au moment où il commençait à s'exprimer, Guillaume de Plaisians fit son entrée ; le maître demanda un délai ; on l'entendit le 28 novembre, en présence de Guillaume de Nogaret. Entre-temps, les commissaires avaient entendu Ponsard de Gisy, commandeur du Payns, dont la déposition est accablante en ce qui concerne les tortures subies par les templiers.

Ceux-ci pourtant organisaient leur défense, désignant quatre délégués pour les représenter et rédigeant une déclaration pour protester contre les traitements subis par eux. Cependant, le 11 mai 1310, un concile provincial réuni à Sens par l'archevêque récemment nommé, Philippe de Marigny (frère d'Enguerrand, le favori de Philippe le Bel), condamne au bûcher comme « relaps » cinquante-quatre templiers qui étaient revenus sur leurs « aveux ». Prévenus la veille par les délégués, les commissaires pontificaux s'étaient dérobés ; ils allaient déclarer clos leurs travaux le 5 juin 1311, ne s'étant réunis entre-temps qu'une seule fois, tandis que l'un des délégués disparaissait et qu'un autre se voyait interdire toute démarche. Le 16 octobre 1311 s'ouvrait à Vienne un concile présidé par Clément v ; sept templiers, puis deux autres déclarèrent vouloir défendre l'Ordre, tandis que l'ensemble des cardinaux, « sauf cinq ou six appartenant au conseil du roi », note un observateur du temps, demandent que les templiers soient admis à se défendre.

Le 17 février 1312, Nogaret, Plaisians, Enguerrand de Marigny et quelques autres conseillers de Philippe le Bel font leur entrée au concile ; le roi lui-même y devait venir le 20 mars, exigeant la suppression de l'Ordre. Celle-ci était prononcée le surlendemain 22 mars par la bulle *Vox in excelso,* sans pourtant condamner l'Ordre, mais invoquant le bien de l'Église ; une autre bulle, *Ad providam,* le 2 mai, attribuait aux Hospitaliers les biens des Templiers.

Les conciles provinciaux poursuivirent leurs jugements, celui des dignitaires de l'Ordre fut confié à trois cardinaux français entièrement dévoués au roi, Nicolas de Fréauville, Arnaud d'Auch et Arnaud Novelli ; ceux-ci devaient condamner les quatre dignitaires à la prison perpétuelle le 18 mars 1314 ; on vit alors se lever Jacques de Molay et Geoffroy de Charnay, précepteur de Normandie : tous deux protestèrent solennellement contre toutes les accusations dont l'Ordre avait été victime ; son seul crime avait été de faire de faux aveux sous la torture ; ils n'avaient commis aucune des fautes ou hérésies qu'on leur imputait. Tous deux furent aussitôt condamnés au bûcher comme relaps ; ils demandèrent seulement à pouvoir tourner leur visage vers Notre Dame (le bûcher était dressé vers le Pont Neuf, à peu près à l'endroit où se dresse la statue de Henri iv) – un passage de la règle disait « Notre Dame fut au début de notre religion et en sera la fin s'il plaît à Dieu ».

Nous ne signalerons pas ici les affabulations en tous genres qui ont surgi à propos de l'Ordre du Temple. Sa suppression dramatique avait de quoi frapper les esprits. Philippe le Bel avait su choisir sa cible, en s'attaquant, dans l'Église, à un ordre prestigieux, mais disqualifié depuis la chute de Saint-Jean d'Acre en 1291, et par là privé de son but initial, la protection des pèlerins. Les moyens employés par le roi et ses comparses annoncent étonnamment ceux qui sont en usage de nos jours dans telle ou telle partie du monde : méthodes policières, campagnes de propagande, procès avec emploi de la torture, interventions brutales, etc. Quant aux accusations, ce sont celles que le roi et ses comparses ont utilisées dans la plupart des affaires du règne : hérésies (à propos desquelles le pouvoir utilise les tribunaux d'inquisition), sodomie, pratiques obscènes ou sacrilèges. Le tout poursuivi avec une rigueur qui atteindra son comble lors du dernier procès mené par le roi en 1314 contre ses trois belles-filles et leurs amants supposés.

Les textes fondamentaux sont la *Règle* (dans ses rédactions latine et française), les *Retraits* ou usages, et les *Égards,* tous publiés par H. de Curzon, *La règle du Temple,* coll. Société de l'histoire de France 74, Paris, 1886. – Les documents les plus anciens concernant la création et le développement de l'Ordre sont contenus dans le *Cartulaire général de l'Ordre du Temple,* éd. Marquis d'Albon, 2 vol., Paris, 1922 ; leur étude est facilitée par E.-G. Léonard, *Introduction au Cartulaire manuscrit du Temple...,* Paris, 1930.

Autres cartulaires publiés : ceux de Montsaunès, par Ch. Higounet (dans *Bull. philologique et historique du Comité des travaux...,* Paris, 1957, p. 211-94), de Douzens, par Magnen et Gérard (1965), de Vaour, par E. Cabié et Ch. Portal (Paris-Toulouse, 1894), de Provins, par V. Carrière (Paris, 1919), du Puy-en-Velay, par A. Chassaing (Paris, 1882), de Sommereux, par le Comte de Loisne (Paris-Beauvais, 1924) et par H. Bouffet (*Les Templiers et les Hospitaliers... en Haute-Auvergne,* dans *Revue de Haute-Auvergne,* t. 21-23, 1914-1916) et U. Chevalier (*Cartulaire des Hospitaliers et des Templiers du Dauphiné,* Lyon, 1875).

Autres textes anciens : les chroniqueurs Guillaume de Tyr (hostile aux Templiers) et ses continuateurs (dont Estoire

d'Éracles), dans *Recueil des historiens des Croisades,* Hist. Occid. (7 vol., Paris, 1844-1895), ou dans l'éd. de R.B.C. Huygens, CCM 63-63A, 1986, en ce qui concerne Guillaume de Tyr; – Jacques de Vitry, dans J.B. Pitra, *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis,* t. 2, 1885, p. 405-21.

Bernard de Clairvaux, *Liber ad milites Templi,* PL 182, 921-40; *Opera,* éd. J. Leclercq et H.-M. Rochais, t. 3, Rome, 1963, p. 205-39. – J. Leclercq, *Un document sur les débuts des Templiers,* RHE, t. 52, 1957, p. 81-91; *Lettre inédite de Hugues de Saint-Victor aux chevaliers du Temple,* RAM, t. 34, 1958, p. 275-99.

Bibliographie sur les Templiers: par M. Dessubré (Paris, 1928), H. Neu (Bonn, 1965), L. Dailliez (Paris, 1972).

Histoire générale. – Une grande partie de la littérature sur les Templiers tient plus du roman que de l'histoire. On retiendra les ouvrages récents fondés sur les sources: M. Melville, *La vie des Templiers* (Paris, 1951, 1974); – R. Pernoud, *Les Templiers* (coll. Que sais-je? 1557, Paris, 1974); – A. Demurger, *Vie et mort de l'Ordre du Temple* (Paris, 1985). – De bonne vulgarisation: G. Bordonove, *Les Templiers* (Paris, 1963); *La vie quotidienne des Templiers au 13e siècle* (1975).

On peut y ajouter les biographies des principaux acteurs: G. Lizerand, *Clément V et Philippe le Bel* (Paris, 1910); *Jacques de Molay* (Paris, 1913). – J. Favier, *Enguerrand de Marigny* (Paris, 1963); *Philippe le Bel* (Paris, 1978). – Voir aussi les travaux consacrés au Royaume Latin de Jérusalem et aux « Croisades » en général.

Histoire locale. – É. Bonnet, *Les maisons de l'Ordre du Temple dans le Languedoc méditerranéen* (Nîmes, 1934). – Ch. Daras, *Les Templiers en Charente...,* coll. Société arch. et hist. de la Charente, 1981. – J.-A. Durbec, *Recensement des églises de Templiers dans la région des Alpes-Maritimes,* dans *Nice historique,* 1937-1938; *Les Templiers en Provence...,* dans *Provence historique,* t. 8, Marseille, 1959, fasc. 35, p. 3-37, et fasc. 37, p. 97-132; *Les Templiers dans les diocèses de Fréjus, Toulon et Riez,* dans *Bull. de la Soc. scientifique et arch. de Draguignan,* nouv. série, t. 8, 1963, p. 90-133. – E. Pauty, *Les monuments des Templiers en Provence,* dans *Annales de la Soc. scient. et litt. de Cannes,* t. 16, 1963/64, p. 109-30. – J. Richard, *Les Templiers et les Hospitaliers en Bourgogne et en Champagne méridionale,* dans *Croisés, missionnaires et voyageurs,* Variorum Reprints, Londres, 1983, p. 231-42.

Le Bull. du Centre d'information de la recherche historique en France de 1971 signale les thèses de maîtrise de: A. Dufermont, *Les Templiers en France au 12e siècle: la commanderie de Villemoison (Nièvre)*; M. Henry, *Les Templiers et les Hospitaliers en Lorraine avant 1300*; M. Perret, *La commanderie des Templiers de Coulommiers*; M. Veyre, *Les grands-maîtres du Temple et les commanderies de Franche-Comté.*

Activité économique. – L. Delisle, *Mémoire sur les opérations financières des Templiers,* dans *Mémoires de l'Institut...,* t. 33/2, 1889, p. 1-248 (à part, Paris, 1889). – A. Pétel, *Comptes de régie de la commanderie de Payns, 1307-1309,* Troyes, 1908. – J. Piquet, *Des banquiers au moyen âge, les Templiers,* Paris, 1939.

Architecture. – É. Lambert, *L'architecture des Templiers,* Paris, 1955 (paru d'abord dans *Bulletin monumental,* t. 112, 1954): réfute des erreurs largement répandues: églises de forme ronde, etc.

Suppression de l'Ordre, procès. – J. Michelet, *Le procès des Templiers. Documents inédits,* 2 vol., Paris, 1841-1851 (pour les documents édités; rééd. 1987). – K. Schottmüller, *Der Untergang des Templer-Ordens,* 2 vol., Berlin, 1887. – H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens,* 2 vol., Münster, 1907. – G. Lizerand, *Le dossier de l'affaire des Templiers,* Paris, 1923. – G. Roman, *Le procès des Templiers. Essai de critique juridique,* Montpellier, 1943. – A. de Lévis-Mirepoix, *La tragédie des Templiers,* Paris, 1955. – R. Oursel, *Le procès des Templiers,* Paris, 1955. – G. Legman, *The Guilt of the Templars,* New York, 1966.

Régine PERNOUD.

TEMPS. – Sans présenter ici une histoire de la réflexion chrétienne sur le temps, ni analyser avec précision certains aspects de la temporalité dont traitent d'autres articles de ce *Dictionnaire*, nous nous limiterons à faire apparaître dans l'expérience des chrétiens cette étonnante réalité, banale et simple mais pourtant énigmatique, que l'on appelle le temps. Projet délicat, si l'on en croit le mot fameux d'Augustin: « Qu'est-ce donc que le temps? Si personne ne me pose la question, je sais. Si quelqu'un pose la question et que je veuille l'expliquer, je ne sais plus » (*Confessions* XI, 14,17).

On voudrait montrer, tout d'abord, que le temps chrétien est une durée originale par rapport au temps commun. Cela conduira à examiner ce qu'est ce temps de tous, étant donné que le temps chrétien entend le moduler sans pour autant rompre avec lui. Il sera alors utile de préciser comment se structure l'expérience chrétienne en l'occurrence. Enfin on se demandera comment le christianisme cherche à poser un certain nombre de questions que suscite inévitablement la pratique des disciples du Christ. 1. *Singularité du temps chrétien.* – 2. *Le temps commun de la vie humaine.* – 3. *Structuration chrétienne du temps.* – 4. *Enjeux actuels de la temporalité.*

1. **Singularité du temps chrétien.** – Un fait peut nous servir de point de départ: le temps fait partie de ces réalités qui, selon les chrétiens, se trouvent requalifiées par l'Évangile et la foi évangélique. Être chrétien, c'est expérimenter le temps d'une manière originale.

1° LA NOUVEAUTÉ ÉVANGÉLIQUE. – L'originalité chrétienne, pour qui en fait l'expérience, se présente dans le langage paulinien comme une nouveauté (*Rom.* 7,6). Paul parle de vie nouvelle (*Rom.* 6,4), de renouvellement (*Rom.* 12,2; *Col.* 3,10), d'être nouveau (2 *Cor.* 5,17). L'Évangile avait déjà esquissé cette perspective. La prédication de Jésus était perçue comme un « enseignement nouveau » (*Marc* 1, 27) ou comme un « vin nouveau » que de vieilles outres ne pouvaient plus contenir (*Marc* 2,21-22).

Cette nouveauté a plusieurs significations. Elle indique une *marque* survenant dans le continu de l'existence et que l'on nomme classiquement la conversion. Il y a un avant et un après, un jadis et un maintenant (*Gal.* 4,8-11; *Rom.* 6,19). Elle signifie ensuite l'*instauration* d'une existence qui commence en inaugurant un ordre autre, irréductible à ce qui l'a précédé. Les anciens l'ont souvent souligné. « On ne naît pas chrétien, on le devient », écrivait Tertullien (*Apologeticum* 18,4). C'était déjà ce que Jésus affirmait à Nicodème: le Royaume suppose une naissance à partir d'en-haut (*Jean* 3,3). En Orient, Clément d'Alexandrie préférait parler d'un « chant nouveau », plein de charme, interprété désormais par le Verbe (*Protreptique* 1,2,3). En Occident, Augustin insistait, quant à lui, sur le passage opéré par la foi évangélique, un véritable « transit » vers Dieu (*Enarrationes in Ps.* 36, s. 3,14). Enfin, il faut noter que la nouveauté chrétienne, pour instauratrice qu'elle soit, ne tire pas un trait sur le passé. Elle l'*assume* plutôt, le « récapitule » comme le dit Irénée (*Adversus haereses* III, 16,6) à la suite de Paul (*Éph.* 1,10). La nouvelle Alliance n'annule pas le don qui l'a précédée et Marcion avait tort de vouloir envisager le Christ comme une irruption sans anticipation ni prépa-

ration. Ce que nous appelons l'Ancien (le premier) Testament n'annonçait-il pas une nouveauté à venir (*Jér.* 31 ; *Éz.* 36) ?

2° La différence chrétienne. – Constitutive de la vie chrétienne, l'expérience de la nouveauté prend en permanence deux expressions conjointes, dont l'importance réciproque varie selon les circonstances et les tempéraments.

1) En premier lieu, on peut souligner la *novation concrète* qu'opère en une existence la nouveauté évangélique. Un sens et une pratique renouvelés du temps s'offrent à chaque chrétien. Le passé, pour commencer par lui, se trouve maintenu en son objectivité mais il est modifié. Ce qui, en lui, a été négatif et incompatible avec l'Évangile est perçu désormais comme pardonné (*Marc* 2,5-11 ; *Jean* 1,29). Ce qui, en lui, a été positif et structurant pour la foi continue, par la mémoire et l'action de l'Esprit (*Jean* 14,26 ; 16,13), à habiter le présent dans la fidélité (1 *Cor.* 10,11) et l'action de grâce (*Ps.* 136). Une telle requalification du passé ne serait cependant pas possible sans une orientation vers l'avenir, c'est-à-dire sans l'espérance. Le temps chrétien se fait attente confiante dans l'assurance (*Rom.* 5,3-5 ; 8,24-25) et une « joyeuse fierté » (*Héb.* 3,6). L'avenir auquel la foi se rapporte est essentiel. C'est la résurrection finale (*Marc* 5,28-30 ; *Luc* 20,27-40) et le dernier Jour (1 *Cor.* 16,22 ; *Apoc.* 22,20). Mais c'est aussi, en raison même de cette certitude eschatologique, un avenir à plus court terme (1 *Thess.* 2,17-20 ; 2 *Cor.* 1,10 et 4,7-18 ; *Phil.* 2,19). Dans les deux cas, la promesse divine sur laquelle les chrétiens prennent appui relie hier à demain et surtout permet d'aller en sens inverse, du terme attendu à l'annonce sûre que Dieu lui-même en a faite (*Rom.* 5,1-11 ; *Phil.* 2,19-24).

Le présent constitue donc non une actualité un peu fade mais *un mouvement*, une dynamique, un échange entre le passé et l'avenir. Il est orienté, au sens fort de ce terme. C'est un « maintenant » (*Rom.* 3,21 ; *Col.* 1,22), un « aujourd'hui » (*Héb.* 3,7-4,11) où s'accomplit le don de Dieu, où se réalise sa parole, où s'épanouit dans la plénitude et la maturation l'acte de l'Alliance, entamé hier et désormais achevé, en sorte qu'il suffit d'attendre ses manifestations à venir (*Marc* 1,15 ; *Gal.* 4,4 ; *Éph.* 1,10).

2) La différence chrétienne en ce qui concerne la temporalité demande toutefois à être perçue d'un autre point de vue, dans *la relation à autrui*. Le temps chrétien n'est pas novateur au seul titre des transformations qu'il apporte en chaque vie personnelle. Il l'est aussi par la manière dont il s'élabore entre les personnes, comme une forme de relation.

La communication temporelle se réalise d'abord *entre les chrétiens*, c'est-à-dire entre les êtres humains qui font place en leur durée à celle de Dieu telle que Jésus l'oriente. Ceux et celles qui croient à l'Évangile partagent un temps commun. Ils ont conscience d'être rassemblés dans des jours « qui sont les derniers » (*Héb.* 1,1-2), à proximité de la fin des temps (1 *Cor.* 10,11), dans la plénitude de l'histoire (*Gal.* 4,4), réconciliés par le Christ (*Col.* 1,19-23). Pour eux, malgré leur diversité, la vocation commence au même moment, sous le signe de la Pentecôte et du baptême (*Actes* 2). Dans leurs communautés, le Jour eschatologique devient jour hebdomadaire (1 *Cor.* 16,2 ; *Actes* 20,7 ; *Apoc.* 1,10). Comme un jour à part. Un jour-principe. Un jour de différence. Ou encore, comme on dira à partir du 2e siècle, comme un huitième jour (Justin, *Dialogue* 41,4). Tout cela n'allant pas sans quelque difficulté pratique, comme Paul le fait remarquer sans ambiguïté aux Corinthiens : les chrétiens devraient « s'éprouver » eux-mêmes (1 *Cor.* 11,28) et « s'attendre » entre eux, sans doute de bien des manières (1 *Cor.* 11,21).

Qu'en est-il du temps commun *entre les chrétiens et ceux qui ne le sont pas ?* La différence chrétienne prend ici deux formes.

Celle d'abord d'un témoignage et d'une annonce évangélique. Qui a découvert le temps original de l'évangile se sent appelé à faire part de la nouveauté qu'il vit à d'autres qui n'y ont pas accès. Il s'agit de faire percevoir une urgence et même une imminence (*Marc* 1,15) : « le temps se fait court » (1 *Cor.* 7,29), on ne peut différer indéfiniment la décision de se convertir. Le moment est venu d'entrer dans le temps nouveau. Il s'agit aussi de manifester des « signes des temps » (*Mt.* 16,1-4) : ce n'est plus le moment de dormir (*Rom.* 13,11-14). Bref, l'Église expérimente un temps de la mission qui est, dans le langage lucanien, un « temps des païens » (*Luc* 21,24) et que Paul accueille dans l'ardeur apostolique de sa vocation (*Col.* 1,25-29), non sans méditer sur l'avenir d'Israël, le peuple élu (*Rom.* 11,25-32).

La seconde forme que prend la différence temporelle des chrétiens par rapport aux « nations », c'est celle du malentendu, du refus et même de la persécution. Paul éprouve bien des fois cette résistance (*Actes* 14 et 19), liée d'ailleurs à celle de certains milieux juifs. L'Apocalypse de Jean y insiste également. Le martyre est, depuis les origines du christianisme, l'un des signes de la tension entre l'Évangile et le « monde », au sens johannique du mot. C'est là le témoignage de l'Antiquité. C'est aussi celui de l'Église présente en certains pays. L'enjeu va bien plus loin qu'une question de vocabulaire, au fond secondaire, à propos des jours de la semaine. Les chrétiens qui célèbrent le « dimanche », le Jour du Seigneur, peuvent bien continuer à nommer ce jour le Jour du Soleil (*Sunday, Sonntag*), comme le faisait jadis Justin (1e *Apologie* 67). Ils peuvent également nommer la lune, Mars, Mercure, Jupiter et Vénus en énumérant les jours du cycle hebdomadaire. Car l'essentiel est ailleurs. Il se trouve dans l'offre d'un temps nouveau vécu en Christ et susceptible de modifier la chronologie, le rythme et les délais de la vie (1 *Cor.* 10).

3° Où est l'originalité du temps chrétien ? – L'analyse qui vient d'être faite est classique. Elle assure chez les chrétiens le sentiment d'une identité originale. Spontanément, la spiritualité évangélique considère la temporalité qui la traverse comme ayant valeur propre. Encore faut-il ne pas majorer ce caractère spécifique et, pour cela, le percevoir sur le « fond commun » du temps humain.

1) En effet le temps chrétien présente bien des formes qui ont, certes, une marque évangélique mais qui sont par ailleurs *très semblables* à ce qu'expérimentent des non-chrétiens.

On indiquera brièvement ces analogies. En christianisme, il est des moments privilégiés, ceux par exemple des sacrements, des fêtes et de la liturgie. Mais cette ritualité représente, d'un point de vue anthropologique, une constante de l'expérience humaine. De même les chrétiens font référence à des événements fondateurs : la Pâque du Christ, par exemple. Mais on trouve l'équivalent de cette attitude en bien des traditions spirituelles ou politiques. Autre constat : les chrétiens se créditent volontiers d'un temps linéaire ou historique qu'ils opposent à un temps cyclique, qui aurait été celui de l'hellénisme ancien. Mais cette opposition ne doit pas être durcie, car l'expérience chrétienne implique des répétitions, notamment celles de la liturgie, et, par ailleurs,

le temps hellénistique comportait pour les individus d'indispensables points de repère événementiels. Notons encore que la conception historique du temps, telle qu'elle a été esquissée ci-dessus, n'est pas propre au christianisme. Que le présent soit traversé par un axe qui articule le passé et l'avenir est une représentation commune, hier comme aujourd'hui. De même, l'affirmation chrétienne d'un temps qui est à la fois personnel, puisque lié à la conversion, et communautaire, parce que orienté par le Christ, a quelque chose de général, au-delà de ce qui la fait singulière. Les mouvements historiques font tous appel à une décision personnelle et tiennent que cette option particulière s'ouvre sur une solidarité immédiate avec les uns et une action ou une mission à l'égard des autres.

2) Le temps chrétien se donne donc comme un usage ou un exercice singulier de possibilités temporelles communes. Ce qui fait son caractère propre, c'est *sa référence à Dieu en Jésus Christ.*

Si l'on essaie de comprendre une telle formule, on se trouve devant deux données majeures de la foi chrétienne.

Tout d'abord, le temps que vivent les chrétiens est perçu par eux comme un temps *créé* par Dieu. Il a donc valeur positive. Ce n'est ni une fatalité à subir ni un processus générateur d'illusion, c'est un don qui va de pair avec l'existence et qui en constitue l'une des manières d'être. Le monde et le temps sont en effet créés ensemble (Augustin, *De civitate Dei* XI, 6 ; Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.* 1ª, q. 46, a. 3). Le temps représente donc l'un des aspects constitutifs de la création.

Cela signifie qu'il est reçu gratuitement de Dieu, à charge pour nous de mettre en valeur ses capacités (*Mt.* 25,14-30). Mais nous ne pouvons aucunement le maîtriser, ni pour en prévoir les moments (*Mt.* 24,36), ni pour le transformer en un bien exploitable selon les impératifs de rendement ou de programmation naïve (*Luc* 12,16-21). Le temps n'est pas à nous, il nous est donné. Simplement nous pouvons compter sur l'attention constante et bienveillante de Dieu, ce que l'on appelle la providence (*Luc* 12,22-31). Cela, sans oublier d'entretenir en nos horaires et nos agendas une disponibilité et une liberté d'esprit dont la vie monastique a jadis voulu témoigner en distinguant l'*otium* pour Dieu (le temps libre de la méditation) du *neg-otium* (négoce) requis par les affaires du « siècle ».

Mais le caractère créé du temps ne suffit pas à le rendre chrétien. Le second élément requis en l'occurrence est en effet proprement *christologique.* C'est le Christ qui donne au temps des hommes des possibilités neuves en inscrivant en lui sa réalité divine. L'incarnation implique en effet une temporalisation de l'éternité, une historicisation du divin, ce qu'exprime très précisément le mot apocalyptique et néotestamentaire de mystère. En devenant temporel, le Christ change donc la portée du temps. Il opère la novation radicale. Il inscrit les derniers temps dans la durée de l'histoire. Il insère l'ultime dans le devenir. Autrement dit, rien d'autre de décisif n'est à attendre, étant donné sa venue. L'avenir ne peut être que le dévoilement mystérieux de cette plénitude désormais réalisée.

Ainsi marqué christiquement, le temps est donc à vivre selon le Christ, en fonction de lui, en référence à sa propre expérience temporelle. Cela implique une manière de prendre les événements dont l'évangile témoigne assez. Cela veut dire surtout que les chrétiens participent à ce qui, dans le Christ, est source du renouveau temporel, c'est-à-dire sa filiation divine. S'il peut en effet conduire le temps à maturité, c'est en étant lui-même tourné vers son Père qui l'a envoyé, chargé d'annoncer les secrets du Père et d'en être le Verbe, habité par l'Esprit Saint qui inspire sa parole, actualise sa présence et unifie ses disciples. Le temps chrétien, parce que d'ordre christologique, a donc une forme trinitaire.

3) La question est alors de savoir si le temps chrétien, tel qu'il vient d'être caractérisé, est *réservé* aux seuls chrétiens qui en auraient le monopole ou s'il est accessible à d'*autres* qu'eux.

On touche ici à une question à la fois théologique et spirituelle, celle qui est habituellement exprimée à propos du salut des non-chrétiens. Devenue aujourd'hui plus vive qu'à d'autres époques, la réflexion doit se développer entre deux affirmations également considérables. D'une part le Christ est sauveur de l'humanité entière et seigneur du monde (*Rom.* 14,9). D'autre part l'Église ne coïncide pas avec l'humanité et la foi chrétienne n'est pas concrètement la foi de tous les hommes. Pour articuler ces deux propositions, il faut que le Christ ait une relation réelle avec quiconque, ce que Vatican II exprime ainsi : « l'Esprit Saint offre à tous, d'une manière que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal » (*Gaudium et spes* 22,5). Mais il est également clair que cette possibilité de salut n'entraîne pas forcément la confession de foi chrétienne et l'appartenance ecclésiale.

Dans cette perspective, il est donc compréhensible que quelque chose du temps chrétien soit accessible à d'autres que les chrétiens, étant donné la mystérieuse relation au Ressuscité qu'ont les non baptisés. Mais l'expérience chrétienne du temps suppose une adhésion évangélique, une conversion historique et une appartenance à l'Église : autant d'éléments qui ne sont pas, de fait, présents en toute existence humaine. La singularité du temps chrétien demeure historiquement repérable.

2. **Le temps commun de la vie humaine.** – Les chrétiens expérimentent le temps d'une manière qui, en principe, leur est propre. Leur temporalité n'a pas une différence de degré par rapport à d'autres perceptions de la durée et du changement, comme si, par exemple, le temps chrétien était plus intense ou plus moral ou plus personnalisé que d'autres expériences temporelles. Mais les chrétiens perçoivent le temps qu'ils vivent comme qualitativement autre que celui qui fut éventuellement le leur avant leur conversion évangélique. Ils saisissent également un écart entre leur temporalité et celle dont témoignent des non-chrétiens. Parfois d'ailleurs ces derniers se chargent de le leur rappeler.

Le temps chrétien est donc un temps *différent.* Mais sa différence se perçoit forcément à partir du temps commun et souvent non religieux, celui de l'humanité en son ensemble. Que ce temps commun porte mystérieusement quelque chose du temps de Jésus Christ, voilà qui importe certes, encore que l'on ne puisse discerner clairement ce qui est alors en jeu. Mais il n'en reste pas moins que le temps de tous importe comme tel, dans l'expérience multiforme qu'il suscite. Les chrétiens s'intéressent à lui parce que c'est le temps commun des humains et aussi parce que c'est, pour une part appréciable, le leur.

Nous allons donc caractériser ce temps de tous : une telle analyse importe *aussi* à la spiritualité chrétienne.

1° L'EXPÉRIENCE TEMPORELLE EN SA FORME PREMIÈRE. – Il n'est pas d'expérience du temps à l'état pur. De même que toute conscience est conscience « de quelque chose », de même tout temps est lié à quelque chose qu'il affecte, que ce soit un événement, une action qui se déroule, un état intérieur ou la saisie plus ou moins intuitive de ce qu'éprouvent d'autres autour de soi.

Cependant il est possible de dégager une forme élémentaire de l'expérience humaine en ce qui touche au temps.

1) Augustin a qualifié cette expérience d'une manière qui est devenue classique. Le temps, en nous, implique une « *distension* » de notre être (*Conf.* XI, 23,30 et 26,33), c'est-à-dire une non-coïncidence avec nous-mêmes puisque nous sommes simultanément tendus vers ce qui s'en va et vers ce qui vient. Mais cette impression étrange ne serait pas possible sans une « *intention* » ou encore une « attention », autrement dit une orientation vers l'avenir. C'est ce mouvement qui fait notre présent.

Paradoxale expérience, par conséquent, où se conjuguent la dispersion et une dynamique structurante, une passivité et une activité. En tant que temporelle (ou, pour mieux dire, temporalisatrice), notre conscience se structure comme un champ de forces dans lequel ce qui arrive s'intègre à ce que nous sommes, tout en faisant apparaître que nous sommes insuffisants et provisoires.

Cette forme temporelle a sans doute un ancrage corporel. Elle n'est sûrement pas indifférente aux rythmiques physiologiques ou cosmiques. Mais elle est proprement spirituelle, exprimant tout ensemble notre limite et notre aspiration. Elle a donc partie liée avec notre désir.

Ce qui le montre nettement, c'est le caractère *axiologique* que prend le temps personnel. Ce temps ne se manifeste pas de manière neutre comme le temps scientifique. Il est qualifié par rapport au sujet. On parle du « bon temps », on dénonce le temps perdu, on craint pour l'avenir. Plus largement, la durée semble être soit celle du progrès soit celle de l'usure et de la décadence. Pour les anciens, la seconde interprétation s'imposait souvent. Pour nous, c'est plutôt la première qui a eu, jusqu'à très récemment, nos faveurs. Mais, quoi qu'il en soit, le fait que le temps soit apprécié en même temps que perçu est significatif. Il se pourrait d'ailleurs que la Bible atteste de façon exemplaire cette règle de la temporalité. La littérature de Sagesse est attentive à la régularité des rythmes de la nature et à l'épaisseur du présent dont elle ressent en général les déficiences. La littérature prophétique se représente au contraire un temps plus historique, aimanté par une promesse et orienté vers des figures de nouveauté.

2) Pratiquement, la temporalité peut se réaliser de bien des manières. Cette *diversité* est à prendre en compte car elle touche à un aspect essentiel du temps, sa forme toujours particulière.

Il arrive que, fatigués des horaires, nous savourions avec quelque délice le temps vide du loisir, tandis qu'à d'autres moments nous entrons, bon gré mal gré, dans la fuite en avant ou la bousculade des choses à faire. Il en est parmi nous qui apprécient la patience et la longueur des jours en leurs travaux ou leurs amours, tandis que d'autres sont pressés et s'agacent des lenteurs du temps ou, à l'inverse, s'enchantent des séductions de l'ennui, du spleen, voire de ce « démon de midi » qu'Évagre repérait dans les monastères de son temps et qui faisait trouver le temps long ou rêver d'être ailleurs (*Traité pratique* 12 ; SC 171, p. 521). Parfois, le temps prend forme de durée stable et parfois de changements rythmés ou imprévisibles. Pour les uns, le temps consiste à se laisser porter par la coutume, l'habitude ou, ce qui est plus élaboré, par la tradition. Pour d'autres, la durée est perçue à travers des urgences ou des imminences qui tranchent sur la continuité courante. Il est encore possible d'être fixé au passé ou libre à son égard, d'oser et de se décider ou au contraire de se plaire à différer et à reporter les prises de position. Enfin, la mort en son énigmatique présence peut s'inscrire à l'horizon et drainer vers elle le mouvement spirituel ou bien elle peut se tenir discrète et ne guère intervenir dans l'expérience temporelle effective.

3) Cette diversité a des *conséquences* qui ont une importance pratique.

Tout d'abord, pour un même individu ou pour un groupe, la temporalité n'est pas uniforme. Elle varie non seulement selon les circonstances, les moments de la vie personnelle ou de l'évolution d'un groupe, mais également selon les domaines de l'expérience. Par exemple, il n'est pas habituel que le rythme soit vécu de la même manière du point de vue familial et du point de vue professionnel ou que les évolutions soient identiques dans l'ordre éthique, la sensibilité religieuse et l'intérêt pour la modernisation technologique.

Cela dit, chaque personne semble avoir *un schéma temporel particulier*, résultant des expériences accumulées de sa vie et impliquant un style particulier d'expérience du temps : calme dominant ou précipitation fréquente, temporalité à longue période ou perception très réduite du champ temporel etc. On peut sans doute envisager de ce point de vue une sorte d'équation personnelle qui, en principe caractériserait chaque individu et peut-être, à un moindre degré, certains groupes ayant une intégration assez forte.

Cette hypothèse rend particulièrement délicate la mise en communication des êtres ou des groupes dans l'ordre temporel. On sait l'importance qu'a dans la vie spirituelle et ecclésiale mais aussi dans l'ensemble de l'existence ce genre d'expérience. Mais la réalisation est difficile. En effet on n'entre pas facilement dans la temporalité d'autrui et on n'ouvre pas aisément l'accès de sa propre expérience du temps. Cela est largement indicible. Il y faut de la disponibilité, de l'intuition et finalement du respect par rapport à ce qui est l'une des marques du mystère personnel.

2° LES OPÉRATIONS DE LA TEMPORALITÉ. – Étant donné l'expérience « élémentaire » que l'on vient de décrire, il faut aller plus loin et faire apparaître des procédures de perception et de représentation à l'égard du temps.

1) *Le présent, le futur et le passé.* – Généralement, on énumère ces trois modes de la temporalité dans leur ordre logique : le passé, le présent et le futur. Mais la réflexion, surtout occidentale, sur l'expérience du temps a longtemps *privilégié* le présent. Pour Augustin, c'est lui le mode originaire et c'est à partir de lui que se différencient la mémoire du passé et l'attente du temps qui vient : « il y a trois temps, le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur » (*Conf.* XI, 20,26). A notre époque, Husserl reste encore dans cette même interprétation (*Leçons...*, Paris, 1964, p. 37-42).

Toutefois ce privilège accordé au présent a été *contesté*. D'abord par Heidegger qui marque la priorité du futur vers lequel s'oriente le souci humain (*Être et temps*, p. 65-66). Également par E. Levinas pour qui le présent n'est pas encore à proprement parler le temps, car il constitue une pseudo-totalité fascinante (*Totalité et infini*, La Haye, 1961, p. 248). Il faut donc, selon lui, sortir de l'illusion pour entrer dans le « recommencement incessant ». Et seul autrui dont le visage résiste à toute emprise objectivante peut appeler à cet exode. Enfin J. Derrida dénonce, lui aussi, l'inflation du présent, c'est-à-dire la soi-disant présence du sujet à lui-même. Cette illusion (*La dissémination*. Paris, 1972, p. 103) est, à ses yeux, solidaire d'une importance exagérée accordée à la parole orale en laquelle le sujet humain croit qu'il existe immédiatement. Deux solutions sont alors esquissées. D'abord la redécouverte de l'écriture comme discipline du non immédiat, du différé. Ensuite la mise en cause de la prétention du présent sous laquelle se déguisent en fait des écarts tremblés et des redoublements.

Ces analyses que l'on ne peut qu'indiquer ici ont *plusieurs intérêts*. Elles soulignent que la temporalité est plus complexe que ne le laisse supposer l'expérience spontanée. Le présent, pourtant censé accompagner le sujet humain en son devenir, n'est pas ce que l'on croit spontanément. D'autre part, en ce qui concerne le passé et le futur, des complexités analogues sont également à reconnaître. Le passé n'est pas « ce qui a été », il est ce vers quoi l'on se porte à partir du présent et que l'on structure en fonction du présent. Si bien qu'il se modifie au fur et à mesure que le présent se transforme. Quant au futur, il est porté par des anticipations engendrées, elles aussi, par le présent. Mais sa difficulté consiste à maintenir une différence avec le présent qui aspire à lui. Sans cela, il n'est que projection dans l'identique et il s'annule dans l'extension ou la répétition.

2) *Les datations et périodisations*. – Bien connue, cette opération cherche à organiser le présent, le passé et le futur selon des repérages objectifs

Le besoin le plus urgent s'exprime par le *calendrier* qui scande l'existence humaine pour une société tout entière en fonction des rythmes cosmiques, lunaire et solaire. En christianisme, cette scansion de la durée est évidemment indispensable pour la liturgie et l'on connaît les débats anciens, du temps d'Irénée, sur la fixation de la date de Pâques, étant entendu que le dossier a été réouvert en notre siècle pour examiner la possibilité de fixer Pâques à un même moment pour tous les chrétiens. La pratique liturgique chrétienne montre, en tout cas, que les repérages chronologiques conjoignent habituellement une référence à la nature (jour et nuit, semaine, saisons) et un rapport à des événements marquants pour un groupe. Le calendrier chrétien s'organise à partir du déroulement des semaines et des saisons et aussi en fonction du déploiement des mystères du Christ. D'autres marquages sont d'ailleurs possibles. Par exemple les fêtes des martyrs, de Marie et des saints. Ou encore, dans l'Église byzantine, la fête du triomphe de l'orthodoxie qui, au début du carême, célèbre la victoire de la dévotion aux icônes sur l'iconoclasme. Ou même, début novembre, dans certaines Églises protestantes, la pratique d'une fête de la Réformation.

Cette organisation hebdomadaire et annuelle du temps cherche donc à actualiser à date fixe et de manière répétée la mémoire vivante d'une société. En christianisme, les saisons et les solstices peuvent devenir métaphore des croyances christologiques (par exemple, Augustin, *Serm.* 194 ou 288). Les heures de la prière monastique organisent la journée selon le même principe, à la fois cosmique et biblique.

Le marquage temporel peut avoir bien d'autres usages. Il sert bien entendu à *inscrire* dans le déroulement de l'histoire des événements dont on fait mémoire : un deuil dans une famille, la révolution de 1789, le drame de la Shoah etc. De manière plus originale, il intervient aussi dans la *périodisation*, c'est-à-dire l'organisation d'une durée en étapes distinctes. Ce fait culturel a une très grande importance. Il peut s'agir des « âges » du monde ou, comme l'on disait au Moyen Âge, des « états » (*status*), des « temps » (*tempora*) qui se succèdent dans « l'ordre vivant » (Joachim de Flore, *Tractacus*... 16,7) selon lequel le statut est communiqué. Ce découpage a connu plusieurs formes en Occident. Entrepris dès le 3e s., il a trouvé en Augustin une forme longtemps tenue pour classique (*De civ. Dei* x, 14 et xxii, 30) : c'était la doctrine des six âges du monde, en référence aux six jours bibliques de la création. D'autres scansions eurent cours, notamment le schéma ternaire ou trinitaire des âges du Père, du Fils et de l'Esprit dont Joachim de Flore est le porte-parole attitré (*Concordia* v, 84, cité et trad. en H. Mottu, *La manifestation*..., 1977, p. 232-33). Par la suite, ce type de représentation a inspiré les philosophies modernes de l'histoire ou encore la détermination de cycles dans le devenir économique (Marx, Schumpeter). Mais la périodisation peut avoir d'autres rôles. Elle peut porter sur les âges de la vie. Irénée se plaît à organiser l'existence humaine en cinq périodes (*Adversus haereses* ii, 22,4 et 24,4) que le Christ lui-même a dû traverser, connaissant la vieillesse. Augustin, lui, a un découpage un peu différent. Il distingue (*Enarrationes in Ps.* 112,1) l'enfance, la jeunesse, l'âge adulte et la vieillesse et, à l'en croire, c'est l'enfance baptisée et devenue spirituelle qui est le moment de référence. La périodisation peut également organiser les étapes de l'initiation chrétienne (Hippolyte, *Tradition apostolique* 16-24). Elle peut même jalonner le temps qui suit la mort, ce qu'indiquent les liturgies des troisième, neuvième et quarantième jours après les funérailles ou ce que suggèrent les théologies de l'au-delà et notamment du purgatoire dont nous reparlerons.

Quoi qu'il en soit, l'opération de marquage temporel n'est pas sans ambiguïté. Elle est, certes, utile. Mieux, elle signifie religieusement l'actualisation du mystère (sens du « dimanche » chrétien). Mais elle peut aussi conduire à l'automatisme de la répétition, à la séduction des calculs astrologiques, voire même au prurit de la prévision. Ce que déjà Paul relevait (*Gal.* 4,10-11).

3) *Les correspondances ou corrélations*. – Nous avons envisagé déjà deux opérations « temporalisatrices » : le déploiement de la triple modalité temporelle (présent, passé, futur) et l'inscription du temps dans des moments datés. Il est une troisième opération également constitutive de la temporalité. Elle consiste à mettre en relation polémique (jusqu'à un certain point) des formes du temps, de manière à ce que, se provoquant entre elles, elles deviennent plus pertinentes ou moins maladroites. Un tel travail est déjà commencé dans l'acte qui suscite conjointement le présent, le passé et le futur puisque chacun de ces trois modes se définit par rapport aux deux autres. De même les mises en correspondance dont nous allons parler sont déjà à l'œuvre dans les datations ou les

périodisations de l'histoire : à chaque fois, il s'agit bien de relier un événement ou une tranche de la durée à un ensemble objectif plus grand, celui du déroulement temporel. Mais les opérations dont nous voudrions parler maintenant vont plus dans le détail de l'élaboration temporelle. Elles donnent, pour ainsi dire, de la couleur, de la chair et du sang, à la temporalité, celle-ci risquant de demeurer formelle si elle s'en tenait au triple mode de la conscience du temps et aux seules procédures de la datation.

a) Parmi les correspondances ou corrélations qui constituent le temps en sa valeur concrète, on peut distinguer :

– *La relation du nouveau et de l'ancien.* Très utilisée dans l'Écriture et dans l'histoire chrétienne, cette relation a bien des formes. Il peut s'agir de l'ancien tenu pour vieux et périmé ou pour fondamental et originaire. De même, le nouveau qui est invoqué peut intervenir sous les espèces du renouveau ou du renouvellement (rénovation), sous celles de la restauration, mais également sous celles de la dérive ou de la décadence, dans la mesure où la nouveauté inquiète et semble laisser perdre quelque chose de l'ancien.

– *La relation du stable et du changeant.* Autre rapport très mobilisé dans les représentations du temps. Avec une diversité analogue à celle que l'on vient de dire. Le stable, ce peut être le fait de « demeurer » au sens johannique ; mais la dynamique qui constitue une telle actualité peut s'estomper et la stabilité se crispe alors sur le maintien ou la défense de ce qui n'est plus tradition vive. De la même manière, le changement peut prendre la forme d'une mutation qui met en valeur l'altérité ou l'inattendu de ce qui survient ou la forme d'un approfondissement, d'un accomplissement, avec le risque de minimiser la différence et la nouveauté qui se trouvent impliquées. Dans les deux cas, mutation ou « épanouissement », l'appréciation peut varier du tout au tout, être positive ou négative.

– *La relation de l'événement et du système.* Il est clair qu'un événement ne peut jamais être perçu et pensé à l'état pur, sans référence à un cadre social et interprétatif qui lui donne une part de son sens. Mais la relation est, ici encore, difficile. A privilégier l'irréductible ou la différence de l'événement, on en fait une irruption fascinante mais peu intelligible. A majorer le système, comme y porte parfois l'insistance sur la tradition, on court le risque de méconnaître ce que l'événement a d'unique.

b) Il serait facile de donner des exemples historiques, dans l'expérience socio-politique comme dans l'expérience chrétienne, de ces fonctionnements. Mieux vaut faire apparaître les enjeux qui paraissent en l'occurrence à considérer. Nous allons en retenir deux.

Le premier, c'est la menace constante de *l'illusion.* Dans les trois relations que nous venons d'indiquer, la fascination intervient souvent, valorisant *a priori* l'un des termes plutôt que l'autre. C'est ainsi que, pour les anciens, le stable ou l'ancien avaient habituellement une prime qui les créditait de la vérité. Pour nous, le nouveau ou le changement sont devenus des figures spontanément tenues pour majeures. Mais le temps n'est pas livré à l'impression. Il résulte d'une construction. En toute hypothèse, il faut donc dépasser la part d'attrait ou d'idéologie qui affecte les termes mis en corrélation.

Le second enjeu renvoie à une catégorie mise au point à partir de la réflexion ancienne par la philosophie kantienne. Cette catégorie est celle de la *singularité.* On désigne par là l'acte unique et concret d'un sujet personnel ou collectif. Le singulier fait événement. Mais la singularité s'inscrit dans un réseau où elle se confronte à trois autres significations, la particularité, la généralité et l'universalité. La particularité désigne le caractère situé, daté et donc toujours limité historiquement et culturellement, d'un événement ou d'une conjoncture. En ce sens, le particulier n'est pas généralisable. Il n'a pas en droit une portée générale. L'être singulier, lui, se trouve affecté par la particularité, en raison même de son caractère concret. Il ne peut s'identifier à une généralité logique. Mais, et cela importe dans la compréhension de la temporalité, il peut avoir plus ou moins une visée universelle, c'est-à-dire s'ouvrir en principe à un horizon indéfini, celui de l'humanité en son ensemble, ce qui implique pratiquement des comportements concrets de non exclusion et de disponibilité.

3° Les images de la temporalité. – L'analyse du temps commun de l'humanité qui est proposée ici et qui, répétons-le, ne cherche pas à être d'abord chrétienne, même si elle fait état de bien des perspectives envisagées par le christianisme, va se terminer par le repérage de figures qui habitent les imaginations et circulent dans le langage quand il est question du devenir ou de l'histoire.

Ces images ou ces figures sont innombrables, en raison même de ce qu'a d'énigmatique l'expérience du temps. Indiquons les plus fréquentes :

1) *Le temps perçu à travers l'espace d'un déplacement.* Image classique. On parle d'un itinéraire, d'une marche, d'un voyage. Ou encore d'un pèlerinage, d'une pérégrination. En christianisme, ces métaphores sont habituelles, largement empruntées à l'Écriture et notamment à l'Exode ou aux psaumes des « montées » vers Jérusalem et le Temple (par ex. *Ps.* 122). « J'ai progressé, je suis parvenu jusqu'aux choses de l'Esprit, je suis entré dans le sanctuaire de Dieu, afin de diriger mon intention vers les réalités dernières », déclare Augustin (*Enarrationes in Ps.* 36, s. 3,14). Grégoire de Nysse, méditant sur la vie de Moïse, envisage le temps de la marche croyante comme une montée, une ascension, selon un thème que la mystique a toujours apprécié.

Mais, bien entendu, le temps peut aussi être le temps de l'errance, où l'on est loin de soi et loin de Dieu, au témoignage des *Confessions* d'Augustin. Un temps où l'on « tourne en rond » (*De civitate Dei* XII, 14 et 21) et où l'on est tenté de revenir en arrière, comme le suggère le démon de midi (Évagre, *Traité pratique* 12 ; SC 171, p. 521).

2) Le temps peut être perçu selon une autre image, celle de *la croissance biologique.* Thème évangélique (*Marc* 4,3-11 ; *Mt.* 13,1-32 ; 21,43) que l'histoire chrétienne a largement mis en œuvre. Dieu, disait Irénée, « a modelé l'homme en vue d'une croissance et d'une fécondité » (*Adversus haer.* IV, 11,1). Mais les stoïciens et Philon affirmaient, eux aussi, que le temps était semblable au développement de la vie. Cyprien, évitant un biologisme trop matériel, n'en soulignait pas moins que croire et croître allaient de pair : *credere* et *crescere* sont en relation (*Lettre* 7,1).

Cette figure de la croissance signifiait, pour les anciens, que l'origine portait déjà la réalité plénière d'un être. On sait que cette conception, florissante encore au 17e siècle (les « raisons séminales »), a trouvé dans la génétique moderne quelque *confirmatur.* Sans doute, tout n'est-il pas joué d'avance, ce qui introduirait une prédestination ou un fatalisme peu compatibles avec la liberté spirituelle. Mais, si une réelle maturation est préservée, alors il devient possible d'envisager le temps comme la possibilité « d'être ce que l'on a commencé d'être » (Cyprien, *Ad Donatum* 5) et, pour Dieu, comme le dit la liturgie, la manière « d'achever ce qu'il a commencé ».

A nouveau, il faut ajouter que l'inversion de la temporalité demeure toujours une menace. Le temps peut devenir usure, décroissance et s'orienter de la sorte vers la mort.

3) Une troisième série d'images a rapport avec *l'événement*, la marque de l'altérité dans le continu de la durée. La forme extrême de cette figure, c'est le « une fois pour toutes », le *hapax* dont le christianisme fait grand usage, en référence à *Héb.* 7,27 (ainsi que 9,12.26.28 et 10,10) On peut également envisager la décision, celle de la conversion ou celles des choix de l'existence, comme faisant trace dans la durée et instaurant de façon repérable un avant et un après. On sent à proximité bien d'autres figures possibles : un tournant dans une vie, un changement d'orientation, une mutation, une réforme ou une révolution, ou, plus simplement, une priorité désormais donnée à ce qui précédemment ne retenait pas l'attention et n'orientait pas le désir (*Mt.* 6,33).

Négativement, l'expérience peut faire état en ce sens de périodes « où il ne se passe rien », où rien n'arrive, où la continuité se déroule dans la platitude et dans l'absence d'histoire réelle.

4) Un autre lot d'images prend, si l'on veut, le contrepied des images événementielles. La figure est alors celle d'un *temps constant*, permanent, sans fin assignable, éventuellement sans début repérable. Cette image qui hante l'imaginaire est souvent tentée par un mauvais infini. Elle affole. Le temps dont il s'agit n'est pas notre temps.

Pourtant, dit l'évangile, « il faut prier sans cesse » (*Luc* 18,1 ; 21,36) et Paul n'en disconvient pas (1 *Thess.* 5,17). Le « sans cesse » n'est sans doute pas identique au « sans fin ». Mais il s'en approche. Que signifie la maxime évangélique ? Ou bien sa prescription est impossible et donc simplement paradoxale. Ou bien cette formule ouvre une voie, celle d'une prière sans délimitation temporelle a priori, celle d'un état spirituel permanent d'oraison. Dans cette seconde perspective, les figures du « sans cesse » et du « sans fin » sont susceptibles d'une vigueur nouvelle. On peut en juger à propos de l'éternité et à propos du quotidien.

Pour ce qui est de l'éternité, il ne suffit évidemment pas de la penser comme un temps interminable. Elle est plus radicalement une simultanéité sans succession (Augustin, *Conf.* XI, 6,8 et 7,9). Plus fondamentalement encore, elle est le principe mystérieux inscrit dans le temps pour le faire être (*Conf.* XI, 11,13). Par ailleurs le quotidien donne forme concrète au « sans cesse » (mais non au « sans fin »). Sans avoir le monopole de cette analyse, le christianisme a particulièrement insisté sur le « aujourd'hui » de la foi, celui du pain qui vient de Dieu (*Mt* 6,11), celui de la croix quotidienne (*Luc* 9,23). Paul affirmait : « chaque jour je meurs » (1 *Cor.* 15,31). Il notait que « l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour » (2 *Cor.* 4,16). Cet accent eut bien des échos. Dans la vie de saint Antoine, Athanase a une belle formule : « commencer chaque jour » (*Vie...*, 20). Il dit encore, d'une manière qui n'est en rien contradictoire : « vivez comme si vous mourriez chaque jour » (89 et 91). Grégoire de Nysse disait équivalemment qu'il fallait « naître continuellement » (*Vie de Moïse* II, 2) et Augustin considérait que la prière du Notre Père était « comme un baptême quotidien » (*serm.* Morin 1,1).

3. **Structuration chrétienne du temps.** – Le temps chrétien nous a paru être singulier tout en relevant de la forme commune de la temporalité humaine. La question qui se pose dès lors, c'est de percevoir comment advient le spécifique chrétien dans la condition commune du temps.

On apportera une triple réponse à cette question : le christianisme offre, autant que possible, une initiation au temps – il propose une spiritualité du temps – enfin il invite à traiter ce qui semble être, parfois, une pathologie du temps.

1° Une initiation au temps. – Être chrétien, c'est l'être devenu ou le devenir. La foi évangélique n'est pas innée : elle s'introduit comme un événement dans l'existence.

1) L'Église ancienne eut vive conscience de *l'itinéraire* qu'appelait l'adhésion concrète à l'évangile et au mystère du Christ. Même si elle hésita parfois à parler d'initiation pour éviter l'ambiguïté d'un mot qui avait des résonances non chrétiennes, elle expérimenta en fait *un processus* de cet ordre avec les catéchumènes qui demandaient les sacrements de la foi. Avec la disparition des baptêmes d'adultes et la généralisation du baptême des nouveau-nés, cette pratique s'estompa et l'initiation fut assurée pratiquement par la participation des enfants à la vie ecclésiale et par la catéchèse. C'est en notre siècle que la formule « initiation chrétienne » et le dispositif original qu'impliquent ces mots ont refait surface. Vatican II parle des « sacrements de l'initiation chrétienne » (*De sacra liturgia* 14 et 65 ; *Ad gentes* 14 ; *Presbyterorum ordinis* 2).

En ce qui concerne la présente réflexion, la question n'est pas pour autant réglée. D'abord parce que, dans le catholicisme actuel, le contenu de la démarche d'initiation n'est guère envisagé du point de vue du temps. On perçoit que ce processus permet la découverte de l'évangile, fait rencontrer le Christ en son actualité pascale et fait prendre place concrète dans l'Église, mais on ne dit guère que l'on est initié par le temps et que l'on est par là-même initié au temps. Ensuite, il est clair que l'Église catholique actuelle n'a pas toujours les moyens ou le souci d'offrir une réelle initiation, la démarche paraissant parfois onéreuse et souvent sans urgence.

Pourtant, ce qui manque au temps chrétien pourrait bien être l'expérience initiatique. Faute de cette maturation, la temporalité des chrétiens n'est guère perçue dans son originalité. Quand elle est affirmée, celle-ci est plus abstraitement énoncée que *concrètement éprouvée.* On voudrait donc indiquer ici comment, dans le déroulement spirituel et rituel de l'initiation chrétienne, le caractère chrétien s'introduit dans le temps commun de l'humanité.

2) La rhapsodie initiatique du temps commence par un acte de *confiance.* Quelqu'un demande le baptême, le don de l'évangile et, pour cela, il accepte de s'en remettre partiellement à autrui, à l'Église, pour la durée et les étapes de la démarche à faire. La durée est donc, au départ, confiée. Elle prend ensuite forme d'un *parcours,* c'est-à-dire d'une durée notable et marquée d'expériences à effectuer selon un certain ordre traditionnel. Chemin faisant, le temps se fait également *narratif.* Il passe par l'écoute d'un récit biblique qui a lui-même son « tempo » et son ampleur dans la durée. Puis viennent les *célébrations* majeures, celles des sacrements, où s'actualise au nom du Christ le mystère d'abord entendu dans la lecture biblique. D'abord confié puis engagé dans un itinéraire, le

temps d'initiation devient ainsi temps de célébration et temps de communion ecclésiale. La dernière étape qui n'est pas la moins significative consiste à « confirmer » ce qui a été reçu, confessé et célébré. C'est le moment de la « mystagogie » où l'on assimile ce dont on a été gratifié.

3) En quoi cette initiation *par* le temps est-elle une initiation *au* temps ? On peut le percevoir de trois manières.

Tout d'abord, l'initiation chrétienne fait entrer *dans le mystère du Christ.* Or ce mystère est temporel. C'est le Christ qui initie et il introduit ses disciples en sa fidélité, en son audace espérante et en sa nouveauté évangélique. Plus précisément, le Christ fait participer celles et ceux qui se réclament de lui à sa manière originale de prendre le temps. C'est-à-dire à son incarnation, celle-ci étant l'expression de son éternité filiale dans le temps commun des hommes. C'est-à-dire à sa Pâque, là où la fidélité de Dieu dépasse la mort et instaure un mode tout à fait nouveau d'existence. C'est-à-dire finalement à son Esprit qui est lumière pour comprendre son message, force pour en témoigner et l'actualiser, amour pour faire corps et pour susciter l'Église.

Ensuite, l'initiation chrétienne fait entrer *dans la réalité et le sens de la vie en Église.* Dans l'ordre temporel, il y a là une expérience étonnante. L'Église en effet entend accueillir l'inattendu du futur en s'appuyant sur une attente qu'autorisent son passé et sa tradition. L'évangile qui est et qui vient se donne comme message qui a été. Autrement dit, l'expérience ecclésiale articule hier et demain au nom du Christ et en son Esprit. Voilà qui ne va pas de soi et qu'il faut percevoir pratiquement. De plus l'Église se présente comme porteuse d'un temps commun. Un nouveau temps commun pour l'humanité, celui de la solidarité évangélique en Christ. Or nous savons assez que la communication, quand elle opère sur la temporalité, se fait ambiguë et insatisfaisante. Que se passe-t-il sur ce plan dans l'Église ? Les initiés ne reçoivent aucun secret magique leur permettant de mettre en osmose leur durée et celle d'autrui. Mais ils réalisent, peu à peu, que la commune participation au Christ relance sans cesse l'énergie et l'espérance de la communion fraternelle. Les difficultés demeurent, certes. Mais elles se trouvent en quelque mesure relativisées par l'insistance de l'Esprit.

Finalement l'initiation chrétienne « apprend » aux disciples du Christ le temps évangélique parce qu'elle mise sur *l'expérience.* Elle ne délivre pas un savoir sur le temps du Christ et de l'Église, elle fait pressentir et éprouver cette forme de temporalité. Si bien que l'on est initié au temps chrétien quand on a eu l'occasion de faux pas qui pourtant n'arrêtent pas la progression et lorsque l'on a pu ressentir concrètement en soi les effets de la nouveauté temporelle en laquelle on est introduit. De ce point de vue, l'étape finale du processus, celle de la mystagogie et de la confirmation, s'avère exemplaire et sans doute irremplaçable : on ne comprend bien que ce que l'on a déjà vécu. Encore faut-il que l'on ait l'occasion de cette ressaisie et que l'on soit accompagné pour le faire.

4) L'initiation chrétienne constitue donc, du point de vue de la temporalité comme en d'autres domaines, un investissement fondateur. Ce processus peut se réaliser de plusieurs manières, selon que les initiés sont des adultes ou des enfants. Il est, en tout cas, catéchuménal. Mais, à supposer que l'on en bénéficie, il est indispensable de l'*actualiser* au long de l'existence pour en entretenir la force d'orientation. A cela contribuent la prière et les sacrements. A cela aussi concourent les temps de retraite ou d'exercices spirituels dont le christianisme moderne perçoit de plus en plus l'importance.

2° Une spiritualité du temps. – La spiritualité est évidemment globale. Il est donc illusoire de la découper en cantons séparés, comme s'il y avait une spiritualité du temps, une spiritualité de l'amour ou une spiritualité du travail. Mais, cette réserve faite, il demeure possible d'organiser la globalité spirituelle selon quelques perspectives d'ensemble : la temporalité est l'un de ces axes.

1) Si l'on parle d'une spiritualité du temps, c'est en fonction d'expériences que les êtres humains et singulièrement les chrétiens éprouvent quand ils sont présents à l'actualité, quand ils font acte de mémoire et quand ils font profession d'espérance. Mais l'expression suggère de mettre l'accent sur *l'inspiration* profonde et unificatrice de ces expériences.

Cette inspiration, on l'a noté plus haut, est liée à la foi qui envisage le monde comme créé et le salut comme manifesté dans le Christ et en son Esprit. Lié à la création qui l'ouvre et au Verbe de Dieu qui l'assume et le renouvelle, le temps chrétien est donc un temps reçu, un temps de grâce.

Mais quelle est sa raison d'être ? On peut l'exprimer selon les deux références dont il vient d'être question.

On peut d'abord dire que le temps nous est pédagogiquement donné par Dieu en *signe et gage* de notre condition *créée,* comme une manifestation de notre insuffisance congénitale et aussi comme la possibilité de notre désir que le présent ne comble pas et comme la condition de notre possible sainteté. Irénée disait que le temps nous permettait de nous « accoutumer » à Dieu (*Adv. Haer.* III, 20,2). Pour lui, le fait que nous soyons temporels était l'indice réaliste de notre vocation à l'Alliance. D'autres Pères de l'Église, comme les Cappadociens, soulignaient que l'homme aurait pu recevoir d'emblée sa fin, la « perfection » ayant alors coïncidé avec le « commencement » (Grégoire de Nysse, *Sur le Cantique des cant.* 15), mais que, étant donné le mal et l'attrait humain pour lui, il nous fallait une durée, une « tendance au changement » (Grégoire de Nysse, *Sur la perfection chr.,* PG 46, 285 ; éd. Jaeger, 213,11-14), « une croissance dans le bien » (*ibid.,* 213,19). Temps positif, par conséquent. Temps requis pour passer d'un état d'être créé à l'image de Dieu à la perfection d'une ressemblance proprement dite avec le créateur.

Une telle affirmation dont on trouverait bien des formes analogues en Occident (Tertullien, Cyprien, Augustin) porte toutefois sur le temps commun des hommes plus que sur le temps chrétien et elle prend trop peu en compte la dimension christique de la temporalité chrétienne. Il est donc une seconde raison d'être à l'existence du temps. Celui-ci est donné par Dieu aux disciples du Christ pour qu'ils *déploient sa Pâque,* pour qu'ils prennent part mystérieusement à la constitution de son corps de résurrection, enfin pour qu'ils fassent exister l'Église comme signe évangélique d'action de grâce, de fidélité et d'attente.

Selon cette double et unique orientation, vers la ressemblance avec le créateur et vers le mystère pascal

du Sauveur, le temps chrétien – surtout s'il bénéficie d'une initiation pertinente et entretenue – prend une teneur spirituelle, comme l'indique avec une force étonnante Paul en *Rom.* 8. Pour le percevoir, le mieux est d'envisager ce qui se produit en chacune des trois modalités du temps commun, le présent, le passé et le futur.

2) Pour ce qui est du présent, le temps chrétien prend pour l'essentiel forme d'*action de grâce.* Il est d'ordre eucharistique. Ce qui en lui est fidélité maintenue et décision survenue relève de la bénédiction. Il y a en lui quelque chose du sabbat et plus encore du dimanche.

Cette attitude spirituelle n'exclut pas la perception du mal ni même éventuellement la connivence avec lui. Mais elle a valeur régulatrice. Le péché, c'est ce qui est incompatible avec l'action de grâce et ce qui, par conséquent, n'entre pas dans la constitution du présent évangélique. Inversement, l'attitude pénitentielle est suscitée par une action de grâce qui célèbre le pardon de Dieu, sa promesse fidèle et son Esprit vivifiant.

D'autre part le présent chrétien se trouve mystérieusement en *communication* avec le Christ *ressuscité.* Cela peut se comprendre au sens où le moment pascal demeure permanent, ce qui permet aux disciples du Christ d'être en quelque sorte « contemporains » de leur maître, selon une formule chère à Kierkegaard (*Miettes philosophiques*). Mais on peut aussi envisager que le Christ ait réellement une temporalité dans l'ordre mystérieux qui est désormais le sien, puisqu'il constitue son corps d'humanité collective et puisque sa venue s'esquisse à l'horizon de l'espérance chrétienne. Dans cette seconde interprétation, il y a osmose entre le temps du Christ et le temps des disciples. Mais l'Esprit, le maître des différences, assure la distinction entre lui et eux et par là permet une réelle communion sans confusion. Nous sommes en son temps, il est dans le nôtre, mais nos temporalités ne sont pas indistinctes.

Enfin il faut noter que le présent évangélique garde la saveur de *l'imprévu.* Loin de se réduire à la mise en œuvre programmée du mystère, il joue le jeu de l'histoire. Comme le disait jadis de son lieu d'exil Cyprien de Carthage, il faut « obéir aux circonstances » (*Lettres* 5,2). L'actualité porte une part d'inconnu, de risque et de joie, sans laquelle elle ne trouverait pas à s'inscrire dans le temps concret de l'humanité.

3) Quant au passé, trois *représentations* interviennent pour expliciter sa charge spirituelle. Sans doute faut-il ne pas les séparer. L'Esprit Saint, en tout cas, les tient conjointes.

La première de ces significations, c'est le « *une fois pour toutes* » des événements porteurs du salut, les « *kairoi* », « l'heure » du mystère. Ces événements, en particulier l'Exode juif et l'Exode du Christ, ont une teneur eschatologique. Ils insèrent la fin dans la durée. On comprend donc que leur portée dépasse l'instant de leur réalisation. Dieu tient à les actualiser d'âge en âge, de génération en génération, de semaine en semaine. Tel est précisément le sens biblique du « mémorial » (*Ex.* 12,14) que notre siècle a redécouvert mais que les anciens ne méconnaissaient pas : « ce qui s'est produit une seule fois, la solennité le renouvelle dans les cœurs pieux..., non pas en le produisant mais en le célébrant, pour ne pas laisser passer cet événement passé » (Augustin, *serm.* 220). Ainsi le « chaque fois que » du présent ecclésial (1 *Cor.* 11,26) actualise-t-il le « une fois pour toutes » (*Héb.* 7,27) de l'événement fondateur. Cette notion de mémorial est précieuse. Elle a permis notamment de mieux comprendre comment l'eucharistie (ou le baptême, d'ailleurs) ne constitue pas un autre événement que celui de la Cène mais en présentifie la réalité.

Une deuxième représentation exprimant le sens du passé en christianisme, c'est la notion de *tradition.* Ce n'est pas le lieu ici d'évoquer les débats suscités par ce terme. On se bornera à rappeler que la tradition est un acte spirituel en même temps que psychologique et institutionnel qui articule le passé au présent. Il y a tradition non pas parce que le passé poursuit le présent et cherche à le dominer mais parce que le présent, lui-même stimulé par le futur, appelle et même donne voix à ce qui jadis a été fait et dit. Toutefois la totalité du passé n'est pas ainsi convoquée par le présent. Quelque chose de lui se perd normalement, ayant fait son temps. Quelque chose d'hier vient d'autre part à nous sans que nous l'ayons choisi. Nous sommes précédés. Par le péché, certes, qui nous marque et nous séduit avant même que nous ne le voulions. Plus encore par l'œuvre de Dieu en laquelle nous entrons. Et aussi par les générations dont nous prenons la suite. Parler de tradition, c'est donc tenir ensemble le mouvement constituant qui va du présent au passé et le mouvement antécédent qui va d'hier à aujourd'hui. En aucun cas, le passé n'est en mesure de faire, à lui seul, tradition.

On le perçoit, la notion de tradition n'est pas sans rapport avec celle de mémorial. Non pas que tout, dans le passé, ait la valeur définitive et permanente du « une fois pour toutes » ! Mais le mémorial constitue la flèche du mouvement qu'est la tradition, son essentiel aussi. Autour de ce cœur dynamique du passé s'est d'ailleurs constituée l'Écriture biblique, la juive et la chrétienne, comme un texte « écrit pour notre instruction à nous qui touchons à la fin des temps » (1 *Cor.* 10,11). Et c'est là une autre orientation axiale de la tradition. Mémorial, Écriture : institutions qui légitiment le passé en sa valeur présente.

Troisième donnée chrétienne relative au passé : le *pardon.* Il y a là une nouvelle forme d'émergence du passé dans et pour le présent. Ce qui a été ne peut être ni annulé ni modifié, mais sa portée ou sa signification par rapport à l'Alliance peuvent être transformées à l'initiative de Dieu, en son Christ et en son Esprit. Autrement dit, le passé de péché n'a ni la force imprescriptible du « une fois pour toutes » biblique ni la valeur fondatrice de la tradition. Il n'est intégrable au présent qu'en prenant un sens recréé, encore que quelque chose de lui ne soit pas transformable par le pardon divin et s'inscrive en nous comme une trace, voire même comme un dynamisme antispirituel.

Au total, on le sait, le christianisme n'est jamais tout à fait au clair avec le passé. Cela, non seulement pour la raison commune à tous les humains, celle qui tient à la difficulté et à la multiplicité des processus en jeu. Mais également parce que la foi biblique complexifie la situation. Elle « attend » en effet beaucoup du passé, étant donné ce qu'elle attend de Dieu. Mais elle ne parvient jamais à savoir ce qu'il en est exactement d'hier en son présent. Simplement elle expérimente que quelque chose du passé demeure vivant, tandis qu'une autre part de ce qui a été s'avère inapte au présent ou s'y maintient par la force des choses, de manière violente.

4) Par rapport au futur, la spiritualité chrétienne valorise ce qu'elle nomme l'espérance.

Cette vertu, longtemps parent pauvre par rapport à ses deux sœurs, la foi et la charité, selon l'image fameuse de Péguy, est redevenue aujourd'hui une expérience forte, au moins en certaines communautés chrétiennes (théologie de la libération latino-américaine) et même si ailleurs la faillite des utopies (progrès scientifique, marxisme) ébranle l'ardeur de l'attente.

En premier lieu, l'espérance est *confiance* en la promesse divine. A ce titre, elle est proche de la foi. Elle peut par conséquent appuyer son assurance sur le mémorial et la tradition, sur le pardon célébré, mais aussi sur les signes des temps. D'autre part, comme la foi, elle se sent tenue à la réserve : comment se représenter prétentieusement un futur qui est mystère et gratuité ? Si bien que, selon Paul, c'est elle qui fait percevoir tout particulièrement la réalité active de l'Esprit Saint dans le temps chrétien (*Rom.* 8).

Ensuite l'espérance chrétienne expérimente un *retournement* assez étonnant de la temporalité commune. Spontanément, en effet, nous allons vers le futur, nous l'attendons, nous l'appelons. Ou encore, s'il s'annonce malheureux, nous cherchons à nous en préserver. Mais, selon l'évangile, le Royaume de Dieu s'approche (*Marc* 1,15). Le futur vient. Ce n'est pas nous qui allons à lui, dans la curiosité, l'attente ou la prudence. C'est lui qui vient à nous, au nom de Dieu et selon sa promesse. K. Rahner, J. Moltmann et d'autres ont proposé par conséquent de distinguer *le futur et l'avenir*. L'avenir, c'est la forme que prend le futur quand il vient. Que ton Règne vienne et que notre avenir soit ! On remarquera que ce rapport de l'avenir au futur est analogue à la relation entre le mémorial et le passé dans son ensemble. Dans les deux cas, quelque chose vient à nous au nom de Dieu.

Ainsi l'espérance a valeur *communautaire* ou sociale. Elle assure en effet au temps chrétien une ouverture humble, mais assurée, qui l'empêche de succomber à la majoration du passé comme à l'illusion d'un présent censé être au bout de l'histoire. L'espérance relativise donc le temps, à cause de l'Absolu en qui elle se fie et qui vient à elle. L'expérience montre que cette disponibilité spirituelle contribue à la communication fraternelle et ecclésiale. Espérer, cela ne soude pas les êtres en les détournant habilement du présent, cela rapproche des êtres qui sont ensemble invités à accueillir un don réducteur de leurs sectarismes ou de leurs autosuffisances.

3° Une pathologie du temps. – La structuration du temps chrétien n'est jamais pleinement réussie. Elle est toujours en cours. Ses difficultés, ses blocages ou ses dérives permettent donc d'observer, en creux pour ainsi dire, son idéal et ses opérations.

Les réflexions qui précèdent auront permis de reconnaître certaines formes maladives de la temporalité chrétienne. Il sera donc possible d'être bref dans le repérage envisagé maintenant. On remarquera par ailleurs que les chrétiens partagent, à propos du temps, bien des difficultés qui sont aussi et d'abord celles de tous les êtres humains. Enfin rappelons que l'initiation devrait pouvoir, en principe, prémunir les chrétiens contre les dérapages majeurs et, le cas échéant, les aider à redresser la barre.

Pratiquement, nous allons envisager la pathologie en question en tenant plus particulièrement compte du moment actuel : une axiologie excessive – des choix unilatéraux – une tendance abusive à l'objectivité.

1) Sauf rares exceptions, toute expérience proprement temporelle est qualifiée *subjectivement*. Ou alors il s'agit du temps des machines, de la physique et de la chimie. Le temps humain est, lui, le temps de sujets. L'ennui, c'est que, souvent, l'impression éprouvée empêche de percevoir la réalité temporelle en sa totalité. Chacun se trouve alors prisonnier de son sentiment.

Les uns sont optimistes et apprécient le positif des événements ou parlent de progrès. Les autres cèdent au pessimisme et perçoivent la durée avec la sensibilité de l'Ecclésiaste : tout passe, tout décline. Ou bien les tempéraments distinguent les temporalités, celles-ci pouvant être tantôt actives tantôt attentives et même contemplatives. Ou encore le temps peut privilégier soit des valeurs de patience, de constance et de continuité, soit des valeurs d'audace, d'urgence et de changement.

Cette diversité débouche sur un double jeu. D'une part, si l'on n'y prend garde, le temps devient un reflet de la sensibilité ou de l'idéologie que l'on a. Comme tel, il demeure méconnu. D'autre part la constatation de ces différences conduit facilement aujourd'hui à un plaidoyer un peu convenu pour le pluralisme. Chacune, chacun a droit à avoir une manière propre d'être dans la durée. Cela est indiscutable, certes. Mais, si elle se limite à une juxtaposition un peu facile, la revendication en faveur de la multiplicité aboutit encore à la méconnaissance du temps. Car on ne peut connaître réellement sa propre manière d'être temporel sans tenir compte de celles d'autrui.

2) Une autre tendance présente valorise des *choix temporels* plus élaborés mais non moins unilatéraux. Il y a les chrétiens du présent, ceux du passé et ceux de l'avenir : sous le schématisme volontairement accusé, se fixent des priorités que l'on affiche parfois avec virulence.

Aujourd'hui, au moins en Europe, la prime accordée au présent n'est pas la moins fréquente. Elle peut s'autoriser d'une déception à l'égard de futurs censés être garantis. Mais elle se recommande surtout de l'affirmation eschatologique. Si nous sommes dans les derniers temps, comme le dit l'Écriture, c'est donc, pense-t-on, que tout est là, disponible. Inutile alors de spéculer sur un hypothétique futur. Dans certains groupes de sensibilité apocalyptique, on est d'ailleurs convaincu que la fin est proche et que la lutte finale est engagée. D'autres compréhensions du christianisme refusent toutes les « nouveautés », en raison de la plénitude eschatologique réalisée par le Christ.

Cette survalorisation du présent ne date pas d'aujourd'hui. Elle a été le fait de bien des intégrismes fondamentalistes, depuis les donatistes des 4e-5e s. jusqu'aux groupes de purs de notre époque. La tendance apocalyptique a également traversé les âges. Plus largement, l'Occident médiéval a débattu des rapports entre figure et vérité : l'actualisation de la figure biblique dans le régime chrétien du temps signifiait-elle qu'il n'était plus de figure dans le christianisme ? Ce genre de débat n'est pas clos aujourd'hui.

Quant aux priorités accordées au passé et au futur, elles ont, elles aussi, des formes et des effets bien connus. Le risque, c'est d'idéaliser le temps « autre », celui d'hier ou celui de demain et, par contre-coup, de discréditer ou d'accuser le moment présent.

3) Une troisième pathologie du temps chrétien se signale par une tendance à *recouvrir la durée* par des

contenus (activités, significations) qui empêchent de la percevoir comme telle. L'objectivité oblitère la temporalité.

Tel est le besoin de savoir ce qui va arriver grâce aux entreprises de la voyance et de la divination. Ou bien le temps est fixé et figé : photos et films donnent l'impression que l'on peut conserver à l'état vif un moment marquant. Parfois la durée n'est perçue que pour sa quantité objective. L'importance prise par les horaires, la mesure du temps, le temps limité, favorise une telle perception. De même le prestige reconnu, de façon souvent incantatoire, à « l'expérience » acquise au cours d'une longue durée professionnelle. Ou encore l'insistance unilatérale portant sur la fréquence des gestes sacramentels. Dans ces situations, le temps semble devenir un medium, un simple support, un moyen. Il n'est pas reconnu comme une durée expérimentée en sa teneur propre par des sujets.

Dans la même perspective, on peut noter le danger de ne pas parler du temps et de son expérience. Sa gestion et finalement son sens sont confiés aux horloges, aux machines et aux occurrences du calendrier. Or, comme P. Ricoeur l'a montré avec force dans *Temps et récit* (1983-1985), si le temps n'est pas mis en récit, peut-il encore avoir une teneur concrète ?

Toujours dans la même ligne, mais cette fois de manière paradoxale, on peut relever encore la difficulté qu'éprouvent certaines personnes pour se décider. Tout se passe comme si elles voulaient protéger le plus longtemps possible l'indétermination du futur, ce qui apparemment indique un refus de l'objectivité dont il est ici question. Mais on peut se demander si un objet n'intervient pas subtilement en l'occurrence, une image que ces personnes ont d'elles-mêmes et qui les porte à identifier liberté et non-choix.

4. **Enjeux actuels de la temporalité.** – La réflexion proposée ici sur le temps voudrait s'achever en abordant quelques questions apparemment plus théoriques mais qui, en fait, ont des répercussions pratiques immédiates. A ce titre, elles ont donc une portée spirituelle. Nous allons regrouper ces questions en trois ensembles : les points obscurs dans notre expérience actuelle de la temporalité – l'expérience d'une certaine relativisation de la durée ou de l'histoire – enfin la relation que nous pouvons avoir avec un temps qui n'est pas le nôtre, celui du cosmos, celui des morts et éventuellement celui de Dieu.

1° Points obscurs en notre temporalité. – L'illusion serait de croire que l'expérience temporelle est cumulative, comme si, au cours de l'histoire collective ou personnelle, les avancées s'additionnaient sans que jamais des pertes ne surviennent. En réalité, il en va tout autrement comme nous pouvons le percevoir en notre propre conjoncture.

1) Certes, nous pouvons avoir légitimement l'impression de *bénéficier* d'un certain nombre de mises au point effectuées avant nous qui favorisent notre sens du temps.

Nous avons acquis, par exemple, une relative sensibilité aux signes des temps, sans que d'ailleurs nous puissions nous flatter d'être les premiers en la matière et de voir plus clair que nos devanciers. Nous comprenons également que le temps proprement chrétien est inséparable d'une expérience commune, celle de la temporalité qui affecte toute existence humaine. Dans cette perspective, nous sommes solidaires d'une conception moderne et contemporaine de l'histoire qui valorise certains moments critiques de la durée et qui repère certains affrontements sociaux à propos du futur ou du passé. Notre siècle sait bien que les institutions et les pouvoirs politiques ou religieux sont sans cesse confrontés aux enjeux temporels, pour tenter de les réguler ou pour essayer de s'adapter vaille que vaille à leurs exigences. De façon analogue, nous sommes aujourd'hui, en Europe, attentifs au prix du temps, à sa valeur précieuse et coûteuse. Et nous sommes orientés vers un futur que garantissent de manière multipliée la sécurité sociale ou les caisses de retraite, ce qui évidemment n'est pas l'expérience universelle de l'humanité.

En ce qui concerne la temporalité proprement chrétienne, nous percevons avec quelque attention ce que nous appelons l'eschatologie, en sa double valeur de réalisation déjà effectuée et de mystère à venir. La langue chrétienne d'aujourd'hui se plaît à jouer sur le « déjà là » et le « pas encore ». L'eschatologie est devenue pour nous un nouveau nom du temps, tout comme le développement est devenu un nouveau nom de la paix. En outre les chrétiens de ce temps doivent à leurs devanciers une attention renouvelée pour le passé, sa part de mémorial, sa valeur de tradition, sa forme d'écriture biblique, sa chance d'accéder au pardon divin, le tout se nouant en ces moments de grâce que sont la conversion ou la décision de croire et en ces parcours structurants que propose l'initiation.

2) Deux *indices* précis permettent de réaliser ces « acquis » réels quoique fragiles : le déploiement du vocabulaire relatif au temps et l'impression qu'un certain nombre de débats classiques sont désormais derrière nous.

Déploiement du *vocabulaire* temporel, tout d'abord. C'est un fait significatif. Si l'on s'en tient seulement au langage de l'expérience commune, indépendamment des perceptions proprement chrétiennes, le constat est déjà étonnant. Les termes habituels de durée, de présent, de passé et de futur ne suffisent pas. On parle de « temporalité » : ce mot savant veut désigner une qualification particulière du temps général. On parle aussi du « devenir », mot moins précis mais qui envisage la durée plus comme nouveauté possible que comme maintien continu d'une situation ou d'une identité.

D'autres termes s'inscrivent également dans le langage actuel pour désigner des aspects particuliers de la temporalité. Par exemple le mot « utopie », forgé au 16e s., et qui est en train de s'estomper actuellement. Il indique une forme imaginée du futur, étant donné la carence ou l'insuffisance du présent. Pour ce qui est du rapport au passé, la floraison du vocabulaire est également considérable. Plus encore peut-être qu'à propos de demain. On parle notamment du « retour », ce mot étant susceptible de bien des modulations (retour de l'oublié, éternel retour) et désignant à la fois une force du passé qui cherche à se libérer et un appel du présent qui a besoin d'élargir ses possibilités à partir du capital amassé hier. Le mot « réveil » n'a pas le même sens. Il indique plutôt le fait d'une actualisation de ce qui était déjà inscrit dans le présent mais s'y trouvait assoupi. Autre mot mobilisable : la « répétition ». Il s'agit d'un travail où ce qui a été devient autre sous couvert d'une nouvelle manifestation. Kierkegaard et Freud, dans des perspectives très différentes, ont insisté sur le caractère structurant de ce processus dont on voit qu'il s'apparente de près à celui du « retour ». Un peu différente est la « reprise » sur laquelle E. Weil s'est finement exprimé. L'opération qui intervient alors marque un écart entre ce qui est réassumé d'hier et ce qui serait requis par le besoin de l'actualité. Reprendre, en ce sens, c'est manquer une chance dans la tradition, en raison d'une prudence excessive.

Second indice qui indique un « acquis » actuel en ce qui concerne le temps : nous avons le sentiment que des discussions jadis vives ont *perdu* pour nous la plus grande part de leur intérêt. Restons-en sur ce point au temps chrétien en ce qu'il a de propre. Il est clair que le débat sur l'évolution comme forme possible de la création n'a plus pour nous de pertinence. La foi au Dieu créateur est pour nous évidemment compatible avec l'évolutionnisme comme d'ailleurs avec d'autres conceptions scientifiques, sa spécificité étant indépendante des données de la science. De même, la question jadis passionnée de la prédestination n'a plus grande actualité pour nous. Cette représentation est apparue trop ambiguë. Dieu, disait-on à la suite d'Augustin, prévoit et même oriente activement la destinée des personnes, voire des groupes, y compris éventuellement vers le mal. Cette conception, formellement justifiée par une interprétation de l'éternité divine en termes de savoir et de pouvoir sans limites, est en réalité fort discutable. D'une part, elle rend difficilement compréhensible la liberté humaine. Les subtilités déployées à cet effet ne sont pas convaincantes. D'autre part et surtout elle manque une question qui, en christianisme, s'impose pourtant. S'il est vrai que Jésus s'est dépouillé en s'incarnant de certaines de ses capacités divines (ce que l'on appelle la kénose), ne faut-il pas dire que Dieu lui-même renonce, par amour et respect des hommes, à certaines de ses possibilités formelles, en l'occurrence la prédestination des humains ?

La liste de ces problèmes chauds d'hier qui ne sont plus tout à fait pour nous porteurs d'intérêt serait longue. Deux exemples, encore. C'est d'abord la fameuse discussion entre catholiques et protestants, en Europe, à propos de l'eucharistie et du rapport entre le sacrement et l'événement fondateur. La notion de « mémorial » a permis de dépasser de fausses oppositions. Ensuite, on peut citer une non moins célèbre distinction entre un temps cyclique et non biblique et un temps linéaire et biblique. Il est devenu manifeste pour nous que les deux temporalités, quelles que soient leurs priorités, vont toujours plus ou moins de pair.

3) Mais, en raison des avancées réalisées de la sorte, nous nous trouvons aujourd'hui devant des difficultés sinon nouvelles, du moins réactualisées. Ce qui conduit à envisager des *points noirs* dans notre perception du temps.

Le premier de ces handicaps a une portée d'ensemble. Il vaut aussi bien pour le présent que pour le futur et le passé. Il est sans doute plus perçu en dehors du christianisme que par le christianisme. Nous le désignerons en parlant d'un excès de sérieux. Kierkegaard et ce qu'il dit de l'ironie, Nietzsche et ses métaphores ludiques, J. Derrida et son souci de faire apparaître le double jeu qu'implique souvent la prétention du moment présent : autant d'indications pour laisser être dans l'expérience temporelle une part d'irrationnel. Le temps ne se prête jamais totalement à nos cadrages et à nos emprises. Il déjoue nos prétentions. Comment l'expérience actuelle de la temporalité et singulièrement celle du temps chrétien pourraient-elles faire place plus effective aux symboles et à la poétique ? P. Ricoeur, en sa somme intitulée *Temps et récit,* a marqué comment le temps de l'histoire et le temps de la fiction romanesque entretenaient une connivence profonde et échangeaient leurs valeurs. Mais, on s'en doute, cette articulation reste de fait souvent difficile. Surtout pour le christianisme qui, légitimement d'ailleurs, mise sur le temps réel de l'histoire et le temps sérieux, grave en tout cas, du salut.

4) Venons-en alors au *futur.* Il est, pour nous, marqué d'obscurité. Moins dans son contenu événementiel que dans la manière de l'envisager. La perspective de la *mort* a été, jusqu'à ces toutes dernières années, pratiquement exclue de nos perspectives et de nos projets. Les *utopies* ont fait faillite. Il n'empêche que nous ne pouvons nous en passer, d'autant moins qu'elles sont œuvres d'imagination et qu'elles peuvent avoir leur part dans l'humour ou l'ironie dont nous venons de souhaiter une plus grande intervention en nos temporalités. Il faudra donc redécouvrir à nouveaux frais ce qui était « en jeu » en ces formes qui, pour l'instant, semblent trop uniquement décevantes.

Deux autres points, concernant l'expérience chrétienne, sont à souligner. Tout d'abord, l'importance actuelle prise par l'eschatologie réalisée (le « déjà là ») conduit parfois à minimiser sa part non encore advenue. C'est ainsi que l'on parle en christianisme de résurrection pour qualifier le temps présent de la vie unie au Christ pascal. C'est d'ailleurs ce que fait l'Écriture. Mais, du coup, on est conduit parfois à laisser dans l'ombre *l'autre face* de la résurrection, celle qui est annoncée pour la fin des temps, comme une ultime et corporelle recréation collective de l'humanité. Ne faut-il pas reconnaître d'ailleurs que la classique question des « fins dernières » est devenue pour nous plus ou moins obscure et ne mobilise guère nos intérêts ? D'autre part le futur risque de nous apparaître comme *un impossible idéal.* Quoi que nous fassions, nous ne serons jamais demain à la hauteur de ce que les prédications affirment devoir être notre vocation. Faut-il céder au fatalisme ? Faut-il récuser l'irréalisme de prescriptions morales ou spirituelles irréalisables ? Il se trouve que le christianisme occidental emploie parfois aujourd'hui un terme significatif, celui de « gradualité » pour indiquer, notamment dans le domaine éthique, une marche progressive vers un idéal non encore pleinement accessible. La perspective n'est pas nouvelle, certes. Mais, pour nous, étant donné la hâte précipitée où nous nous tenons souvent, elle reste largement obscure. Nous avons donc à l'explorer plus avant.

5) Quant à notre rapport au *passé,* les catégories de notre interprétation sont, elles aussi, souvent incertaines en fait. Contentons-nous de trois indices suggestifs.

Il est d'abord manifeste qu'une part de notre passé a été *barrée* illégitimement par les institutions sociales et religieuses. La redécouverte de la tradition conduit parfois à masquer certains éléments d'hier qui n'entrent pas, pas encore, dans l'opération dite traditionnelle. Résultat : ce passé censuré ou éliminé demeure agissant, mais de façon souterraine et indirecte, faute de pouvoir faire retour. Les exemples abondent, tant dans la vie historique commune (le passé inavoué des pays de l'Est européen) que dans l'expérience personnelle. Dans les deux cas, l'objectif consiste à permettre à ce passé méconnu de venir à la conscience claire et responsable.

Deuxième exemple : la *conversion* modifie, bien entendu, le passé. Elle en change le sens, elle lui donne valeur neuve sous le pardon de Dieu. Mais qu'en est-il, du point de vue *institutionnel* et social, des situations objectives en lesquelles on se trouvait avant la conversion, surtout si ces situations sont perçues

comme anormales pour l'Église ? Il s'agit ici notamment du divorce ou encore de la polygamie. Point obscur assurément dans la perception ecclésiale catholique aujourd'hui.

Enfin, troisième exemple, nous voudrions parler de la *répétition*. Ce mot, même reconnu pour important dans la culture présente, même éclairé par la notion biblique de mémorial, ne suscite guère l'enthousiasme en milieu chrétien. Au mieux, on en prend son parti, y compris parfois en ce qui concerne la célébration de l'eucharistie. Sans doute avons-nous aujourd'hui à redécouvrir ce que peut être concrètement une répétition qui exprime la permanence salutaire de Dieu en nos existences et qui comporte une part suffisante d'inattendu pour ne pas lasser.

2° Une certaine relativisation du temps. – Les chrétiens, par vocation, se veulent amis du temps. Ils l'aiment puisque Dieu l'aime au point d'avoir voulu le faire sien en son Fils incarné. Ils cherchent donc à l'apprécier, à le goûter en son intensité, à l'offrir en réponse au don qui leur en est fait.

Mais, en tout cela, quelque renoncement intervient. Car le temps n'est pas une idole. Le rapport que nous avons avec lui passe par la perte d'illusions ou de prétentions.

1) L'illusion la plus grossière, c'est de croire que l'on peut *posséder* le temps et en *disposer* pleinement. Cette naïveté prend bien des formes. Telle est la propension bien connue et qui n'épargne pas les chrétiens pour la divination (voyance, astrologie, spiritisme). Dans la même direction, se tient la tentation messianique qui consiste à trop attendre du futur comme si demain allait satisfaire en tout l'aspiration d'aujourd'hui. Jésus a éprouvé mais aussi dépassé cette attitude qu'il a rencontrée chez nombre de ses interlocuteurs, notamment au sein des foules (*Jean* 6,15). Une forme sécularisée de ce messianisme s'est manifestée à travers l'utopie d'un progrès scientifique ou politique qui aurait, comme par enchantement, assuré automatiquement le bonheur social et individuel.

On découvre la même illusion à l'égard du passé. Soit que certains se laissent fasciner par un moment d'hier, heureux mais parfois aussi pénible, comme si le temps s'était arrêté en s'engluant dans l'événement en question. Soit que d'autres cèdent à un étrange prurit, celui du commencement ou de l'origine, comme si le sens de l'histoire était disponible en son premier moment mais aussi comme si l'on pouvait jamais rejoindre un point originaire qui, toujours, échappe.

2) Une deuxième illusion, moins souvent signalée, nous paraît habiter la représentation courante de ce que l'on appelle *les âges de la vie spirituelle.*

Cette formule, qu'il ne faut pas confondre avec celle des âges du monde, répond, il est vrai, à une expérience assez évidente. Chaque être voit se modifier sa sensibilité temporelle, au fur et à mesure qu'il avance en âge. On n'est pas attentif de la même manière à la mort, à l'avenir ou à la force du passé quand on a vingt ans et quand on en a soixante. On peut donc, dans une perspective pédagogique, distinguer des périodes dans l'existence humaine et les programmer selon un parcours où chacune est censée se signaler et par des possibilités et par des difficultés particulières. Le thème est classique. On le trouve chez Paul (1 *Cor.* 3,1-2 ; 13,11-12 ; 14,20), chez Irénée (*Adv. Haer.* II, 24,4), chez Grégoire de Nysse (*Oraison funèbre sur Basile,* PG 46, 808-12) et chez Augustin (*Enarrationes in Psalmos* 112,1). Par ailleurs les représentations de l'ascension spirituelle ou mystique ont développé ce schéma et le genre littéraire de la biographie exemplaire l'a favorisé.

Toutefois le langage des âges ou des étapes de la vie spirituelle n'évite pas facilement l'imaginaire. Son réalisme n'est qu'apparent. Est-il en effet possible de parler d'une loi du devenir spirituel, quand bien même des constantes sont facilement repérables ? En réalité les chemins et les évolutions varient selon les circonstances et les personnes. En outre le parcours spirituel ne se lit pas forcément en termes de progrès. Il passe souvent par des hauts et des bas. Bref on peut considérer que la conception des âges de la vie spirituelle produit au moins autant d'illusions qu'elle n'offre de possibilités pour un véritable discernement.

3) Une troisième illusion se trouve dans ce que l'on nomme *la théologie de l'histoire*, c'est-à-dire l'effort entrepris pour donner un sens intelligible et évangéliquement compréhensible au déroulement des événements.

Le désir de rendre le devenir cohérent et d'en faire apparaître l'orientation et même éventuellement les lois séquentielles n'est pas sans fondement en christianisme. La foi chrétienne n'envisage-t-elle pas la durée sous le signe d'une Alliance et d'une révélation ? Mais le risque est grand de substituer à cette intelligibilité d'ensemble, radicalement limitée, un schéma interprétatif trop entreprenant. Irénée et Augustin expriment bien, l'un et l'autre, à la fois cette possibilité et ce danger. Par la suite, les dérapages n'ont pas manqué.

Il serait possible de verser au compte de ces essais de théologie de l'histoire la notion très augustinienne de prédestination. Mais, comme il en a déjà été question, mieux vaut retenir trois exemples qui semblent assez différents et assez convergents entre eux.

Le premier cas que nous voudrions évoquer, c'est la conception médiévale et occidentale des *âges* ou des *temps* du monde. Cette représentation prit au 12e siècle avec le moine calabrais Joachim de Flore une forme systématisée. Après le temps primordial et vétérotestamentaire du Père était venu celui du Christ et de l'évangile et l'on allait entrer dans un troisième temps, le temps de l'Esprit. Une telle théologie temporalisait donc la Trinité au lieu de maintenir en chaque temps la présence du mystère trinitaire. De plus l'histoire effective ne supporte guère la séquence en question, le temps actuel de l'Église ne pouvant être compris selon le seul Esprit.

Plus récemment, au 19e siècle, *la pensée occidentale*, surtout allemande, a développé une théologie de l'histoire qui s'efforçait de récapituler les siècles passés en en faisant apparaître le mouvement et l'intelligibilité profonde. Hegel est pour nous le représentant majeur de cet effort spéculatif. A nouveau, disons qu'un tel projet ne manque ni d'audace ni de motifs. Mais la logique qu'il mobilise laisse-t-elle exister le temps en sa densité concrète ? Kierkegaard et Nietzsche ne l'ont pas cru. En outre, il n'a pas fallu attendre longtemps pour que le totalitarisme politique s'empare de l'interprétation hégélienne et prétende détenir la clé unique du devenir historique.

Un troisième exemple étonnera peut-être. Nous voudrions évoquer *la révision de vie* telle qu'elle a été pratiquée dans les perspectives de l'action catholique. Les formes de cette pratique ont beaucoup évolué. On parle aujourd'hui en France de « relecture » des événements ou des expériences. Sans

qu'il s'agisse ici d'une théologie de l'histoire à proprement parler, il est clair que cet effort s'en rapproche. Il cherche à découvrir le sens humain et évangélique de ce qui se passe. Mais on voit la difficulté de l'opération, quel que soit par ailleurs son bien-fondé. Il n'est pas sûr tout d'abord que tout événement ait un sens dans le monde actuel. Surtout il ne suffit pas de considérer que Dieu fait signe ou qu'il est présent pour le rencontrer réellement. Cette rencontre, toujours exigeante, demeure mystérieuse.

4) Les questions posées par la théologie de l'histoire et ses éventuelles illusions ne sont plus pour nous les enjeux majeurs. Il semble en effet que le christianisme actuel ait à comprendre ce que peut être une *véritable relativisation* du temps. Le problème n'est plus alors d'éviter la naïveté. Il est de réviser l'attachement traditionnel de la foi chrétienne pour la temporalité et d'entrer éventuellement dans une sorte de renoncement à ce qui a pu être excessif dans cet attachement. Cette situation, encore incertaine, prend deux formes.

L'une, d'expérience commune et de portée presque classique, se trouve dans ce qu'éprouvent certaines personnes vis-à-vis de la durée de leur propre vie, vis-à- vis de leur époque ou même par rapport à l'ensemble de l'histoire humaine. Cette expérience relativise le temps, sans le nier, mais en réagissant contre certaines inflations. Voici donc que le temps est déclaré *secondaire* et que l'essentiel est dit être l'immédiate présence de Dieu. Certains mystiques ont même considéré que l'espérance n'avait qu'une valeur pédagogique dont on pouvait se passer. A condition de ne pas théologiser trop vite de tels propos et de ne pas les durcir, on peut considérer que ce genre d'expérience a une portée spirituelle manifeste, dans la société et dans l'Église, même si elle est souvent méconnue. Étant entendu que cette interprétation du temps n'entend pas avoir valeur universelle et qu'elle ne disqualifie pas l'attitude fondamentale chrétienne, celle qui valorise le devenir et la temporalité.

Mais il est un autre élément à inscrire dans cette réflexion. C'est celui qui résulte de la rencontre du christianisme et des spiritualités asiatiques, notamment du *bouddhisme*. De fait le christianisme, surtout occidental, se trouve en ce siècle conduit à rencontrer les cultures, spiritualités et religions du monde, non pour les juger ou les condamner mais pour communiquer avec elles, c'est-à-dire pour mettre l'évangile en communication avec les valeurs qu'elles portent. Or ce contact entraîne, pour ce qui est du temps, une conséquence encore mal perçue. Le temps chrétien et plus largement le temps occidental qui lui est fortement lié sont, pour le bouddhisme, assez étranges, car ils font le jeu du désir et et de la souffrance. Il y a évidemment un débat à engager sur ce point. Débat qui implique un sens du divin ou de la transcendance très différent de part et d'autre. La relativisation du temps dont témoigne le bouddhisme s'avère donc très distincte de celle que vivent certains chrétiens. Les décennies qui viennent permettront probablement de mieux percevoir ce qui fait l'originalité du christianisme et ce qui peut l'aider à formuler mieux sa spécificité en tenant compte d'autres expériences différentes de la sienne.

5) Les illusions dont nous venons de parler et le renoncement ou la relativisation dont il vient d'être question nous paraissent, en tout cas, appeler les chrétiens d'aujourd'hui à redécouvrir une attitude évangélique de *non-savoir* à l'égard du temps. Déjà le temps commun des hommes n'est pas totalement pensable. Kant, en en faisant une forme *a priori* de la sensibilité, l'avait bien perçu. *A fortiori* en est-il ainsi pour la temporalité chrétienne. L'origine nous échappe toujours et c'est pourquoi le sacrement de baptême nous donne cette origine en mystère en nous associant à la filiation spirituelle du Christ. Le futur est, lui aussi, rebelle à nos prises. Le Fils de l'homme ne connaissait ni le jour ni l'heure de la fin des temps (*Mt.* 24,36). A notre tour, nous ne savons pas le sens exact de l'histoire, nous ne pouvons en « juger », au sens fort de ce terme, cet acte étant réservé à Dieu et n'ayant de sens qu'à la clôture du temps (*Mt.* 7,1-5). Les Églises, quant à elles, ne sont pas en mesure de dire quand peut advenir une paix mondiale plus réelle ou comment peut avancer le mouvement œcuménique qui les traverse et les travaille. Nul d'entre nous ne peut, non plus, dire son futur en le sachant ni prévoir le moment exact de sa mort. Bref le temps n'est pas objet de savoir et c'est bien pourquoi il est expérience de confiance.

3° Un temps qui n'est pas le nôtre. – Notre temporalité peut-elle être sainement relativisée sans entrer en relation plus ou moins obscure avec un temps « autre » ? L'expérience commune ne le pense pas. Elle cherche à caractériser la temporalité humaine par rapport au temps du cosmos et aussi, éventuellement, par rapport au temps des morts. Le christianisme ne le pense pas, lui non plus. Mais il a sa manière propre d'envisager ces deux références et il lui arrive d'imaginer que Dieu lui-même aurait quelque temporalité. Nous allons donc, pour terminer cet article, passer en revue ces trois temps avec lesquels le temps humain et historique ne s'identifie pas.

1) *Par rapport au temps cosmique*, le temps humain a généralement tendance à faire valoir sa différence. Il est temps de sujets et non durée d'objets. Il est expérience spirituelle et non processus biologique ou stabilité minérale. Mais cette interprétation habituelle a commencé à être ébranlée avec le romantisme et elle l'est plus encore, aujourd'hui, avec le mouvement écologique.

Qu'est-ce à dire ? On peut d'abord se demander si la temporalité humaine ne cède pas à quelque *anthropocentrisme* subtil en ne reconnaissant pas assez sa dépendance par rapport aux cycles et aux influences de la nature. Certes, être homme suppose que l'on se distingue du réel non humain. Mais la distinction ou l'émergence dont il s'agit suppose que le temps humain ne renie pas ce qui le relie à un temps autre. Par ailleurs le temps cosmique pourrait bien être parfois *métaphore* du temps humain. Il implique des processus (régulations et maintien d'équilibre, crises et catastrophes, évolution et entropie) qui ne sont pas sans analogie avec des phénomènes du devenir humain. L'ennui, c'est que la théologie courante de la création ne s'avise guère d'examiner ces connexions et ne valorise guère la dimension sapientielle, non directement prophétique, du message biblique. Autant dire que, pour l'heure, le rapport du temps humain et du temps cosmique demeure opaque, au moins dans l'expérience humaine du temps et dans la temporalité chrétienne.

2) *Par rapport aux morts*, les vivants sont souvent hésitants. Même s'ils croient que les morts ne sont pas totalement et définitivement annulés et rayés de l'existence, ils hésitent parfois à parler d'un temps qui serait celui des disparus. Les mythes et les croyances soulignent certes, qu'il arrive quelque chose aux défunts. Mais faut-il, pour autant, considérer que les

morts sont dans une durée proprement dite ? Certains, y compris des chrétiens, se refusent à le faire. Après la mort, disent-ils, il n'y a plus de temps. C'est l'instantané, le présent permanent. Toute autre conception serait imaginaire et continuerait à se représenter le sort des défunts sur le modèle de la durée des vivants.

A vrai dire, ces propos ne sont pas convaincants. Que le temps des morts, s'il existe, soit tout à fait *différent* du nôtre, c'est évident. Mais cette différence signifie-t-elle que le temps n'ait plus de raison d'être pour les disparus ? Rien n'oblige en ce sens. Tout au contraire, pour ce qui est de la foi chrétienne tout au moins, il est des motifs pour envisager une temporalité après la mort. La première de ces raisons, c'est que les défunts sont entraînés dans le *processus* de résurrection pascale du Christ et dans une réappropriation de leur passé. Ils ne sont pas immédiatement ressuscités, ce qui en rigueur de terme n'aurait pas de sens. Mais ils sont en cours de résurrection et, par conséquent, en train de reconsidérer leur vie historique dans la lumière et le pardon de Dieu. Cela suppose quelque temporalité. Sinon, le don de Dieu prendrait pour les morts une forme sans précédent puisqu'il ne respecterait pas leur être de progression et d'inachèvement. La seconde raison que l'on peut avancer, c'est ce que le christianisme nomme la *communion des saints*. Quelles que soient les prudences à avoir en ce domaine, la foi chrétienne ancienne autorise aujourd'hui à penser qu'une communication mystérieuse demeure possible entre les vivants et les morts. Cela, dans la grâce de Dieu et dans l'absence de toute indiscrétion de part et d'autre. A nouveau, cette affirmation peut difficilement être tenue sans que soit impliquée quelque temporalité pour les morts, précisément pour que soit rendue possible la solidarité entre nous et eux.

On demandera ce qu'est ce temps mystérieux ? Mieux vaut répondre sans détour qu'*on ne sait pas*. Mais ce non-savoir a au moins une conséquence. Il indique que notre temporalité présente n'est pas la seule forme humaine du temps puisque, au-delà de la mort, quelque chose du temps demeure pensable et possible.

Cela dit, le temps des morts a donné lieu à deux représentations que le christianisme estime ne pas pouvoir faire siennes. L'une, ancienne, est ce que l'on a appelé *le millénarisme*. A partir de données apocalyptiques auxquelles la Bible fait écho (*Apoc.* 20,2-6), Justin, Irénée, Tertullien et même, un moment, Augustin (*De civ.* XX, 7,1) pensaient que la fin des temps s'ouvrirait par une période de mille ans où les élus vivraient à nouveau sur terre, mais cette fois de manière messianique. Cette interprétation que reprendra par la suite la théologie du Règne de l'Esprit proposée par Joachim de Flore entendait offrir aux morts la possibilité d'une vie tout autre que celle qui avait été la leur mais sur la terre de leur humanité. Par l'un de ses aspects, elle avait rapport avec une autre représentation, elle aussi ancienne mais demeurée très agissante aujourd'hui, *la croyance à la réincarnation*. Les tenants de cette croyance estiment qu'il est un temps pour les morts, mais non un temps dans l'au-delà : les morts pourraient reprendre visage historique. Ce n'est pas le lieu ici d'analyser les motifs de cette espérance (refus de l'injustice présente, sensibilité évolutionniste, etc.) ni les formes qu'elle peut prendre (une forme plutôt scientifique et une forme plutôt liée aux spiritualités asiatiques). Il suffira d'indiquer pourquoi la foi chrétienne estime qu'il n'y a pas compatibilité entre réincarnation et résurrection. La raison majeure se trouve dans le sens chrétien de l'amour de Dieu, un amour qui se porte vers chacun de nous, de manière unique et définitive, et qui nous atteint intégralement, c'est-à-dire âme et corps, selon le langage courant.

3) Peut-on dire alors que la temporalité humaine se réfère également, quoique selon le mystère, à *un « temps » de Dieu* lui-même ? Un tel propos n'est pas habituel. Dieu est traditionnellement envisagé comme éternel, par conséquent sans durée.

Pourtant, si l'on donne à l'incarnation du Christ toute sa force, il faut dire que Dieu en Jésus s'est non seulement incarné mais réellement temporalisé. Il a assumé notre temps en donnant à son Fils une condition humaine. Le mystère pascal du Christ a-t-il annulé cette temporalité constitutive de l'incarnation ? On ne voit pas ce qui pourrait aller en ce sens. Certes, dans son ordre de résurrection, le Christ n'a plus le temps qu'il avait en sa vie historique. Mieux, il faut ajouter qu'il n'est pas, pour lui, de temps des morts, puisqu'il n'appartient pas au monde des morts et qu'il se tient au bout de l'histoire. Mais le Ressuscité demeure humain. Il reste solidaire de nous. Il constitue actuellement son corps d'humanité. Il vient et il viendra. Ces expressions de la foi impliquent quelque temporalité. C'est en ce sens qu'en notre siècle certains chrétiens ont parlé d'une attente de Dieu par rapport à nous ou d'une souffrance qu'il éprouverait en Jésus à cause de nous et de nos propres souffrances.

Qu'il y ait en cette représentation d'un temps divin inclus dans l'éternité une part d'anthropomorphisme, cela est sûr. Que l'on ne cache pas ce que peut être ce temps de Dieu, voilà qui est également évident. Simplement on peut penser que cette temporalité mystérieuse est liée à *l'amour*. Elle n'est pas, comme pour nous, le signe d'une insuffisance d'être. Elle est la marque librement consentie d'un dépouillement que l'amour appelle. Alors les chrétiens osent dire que leur union avec Dieu est décidément étonnante puisqu'elle est *aussi* une communion selon le temps.

Travaux d'ensemble : J. Mouroux, *Le mystère du temps. Approche théologique*, Paris, 1962. – *Le temps et les philosophes*, études préparées par l'UNESCO, Paris, 1978. – *Le temps chrétien, de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (IIIe-XIIIe siècles)*, (colloque CNRS, Paris, mars 1981), Paris, 1984. – P. Ricoeur, *Temps et récit*, 3 vol., Paris, 1983-1985. – H. Bourgeois, M. Jourjon, P. Gibert, *L'expérience chrétienne du temps*, Paris, 1987.

Études historiques : R.E. Cushman, *Greek and Christian Views of Time*, dans *Journal of Religion*, t. 33, 1953, p. 244-65. – H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, 1954. – A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris, 1964. – H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, Neuchâtel, 1977. – P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie ancienne*, Paris, 1981. – S. Böhm, *La temporalité dans l'anthropologie augustinienne*, Paris, 1984.

Analyses particulières : M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, 1927 (trad. fr. par E. Martineau : *Être et temps*, Paris, 1986). – O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947. – M. Thurian, *L'Eucharistie, mémorial du Seigneur...*, Neuchâtel, 1959. – K. Rahner, *Autour du concept de l'avenir*, dans *Écrits théologiques*, t. 10, Paris, 1964, p. 95-103. – J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Munich, 1964 (trad. fr. : *Théologie de l'espérance*, Paris, 1970). – H.I. Marrou, *Théologie de l'histoire*, Paris, 1968. – E. Amado Lévy Valensi, *Le temps dans la vie morale*, Paris, 1968. – *Temporalité et aliénation*, coll. de l'Institut d'études philosophiques de Rome, Paris, 1975. – L. Rumpf, etc., *Hegel et la théologie contemporaine*, Neuchâtel, 1977. – H.B. Vergote, *Sens et répétition*.

Essai sur l'ironie Kierkegardienne, Paris, 1982. – *L'Ancien et le Nouveau*, travaux de l'UER de théologie de Paris (dir. J. Doré), Paris, 1982. – H. Bourgeois, *Plus loin que demain*, Mulhouse, 1982. – A.G. Martimort, *L'Église en prière*, t. 4 : *La liturgie et le temps*, Paris, 1983. – E. Levinas, *Le temps et l'Autre*, Paris, 1983. – K. Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, 1984. – *Temps et devenir* (éd. L. Morren), Louvain, 1984. – H. Bourgeois, *L'espérance maintenant et toujours*, Paris, 1985. – *Eschatologie et liturgie* (31e semaine d'études liturgiques de l'Inst. St-Serge), Rome, 1985. – B. Cazes, *Histoire des futurs. Les figures de l'avenir de saint Augustin au XXIe siècle*, Paris, 1986. – G. Lafont, *Dieu, le Temps et l'Être*, Paris, 1986. – *Temps et hiérohistoire*, dans *Cahiers de l'Univ. Saint-Jean de Jérusalem*, n. 14, 1988. – I. Prigogine et I. Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, Paris, 1988. – G. Tavard, *Les Jardins de S. Augustin*, Paris, 1988. – St. W. Hawking, *Une brève histoire du temps*, Paris, 1989.

Henri Bourgeois.

TEMPS (Sanctification du). – Aider le chrétien à sanctifier le temps qui lui est donné de vivre est le but premier de plusieurs genres de littérature spirituelle : ceux des livres d'*heures* (DS, t. 7, col. 410-31), des *horloges spirituelles* (col. 745-63) et des *Journées chrétiennes* (t. 8, col. 1443-69). Le même souci est à l'origine de divers exercices spirituels : l'*examen de conscience* (t. 4, col. 1789-1838), le *jubilé* (t. 8, col. 1478-87), la *récollection mensuelle* (t. 13, col. 228-36), la *révision de vie* (col. 493-500). Prières officielles de l'Église, la *liturgie* (t. 9, col. 873-939) et l'*Office divin* (t. 11, col. 685-720) sont organisés selon des cycles qui les inscrivent strictement dans le temps de l'homme ; ils peuvent donc être aussi considérés comme visant la sanctification du temps.

TENBACK (Benoît de Calcar), capucin, 1838-1898. – Né à Calcar (Rhénanie Septentrionale-Westphalie) le 9 avril 1838, Tenback prit l'habit dans la province des Capucins de Rhénanie-Wesphalie le 22 avril 1861, fit profession le 11 mars 1863 et fut ordonné prêtre le 9 août de la même année. Une maladie chronique limita beaucoup son activité apostolique au temps du *Kulturkampf*. Il fut alors bibliothécaire au couvent de Münster puis, plus longuement, dans celui de Mayence, s'employant à promouvoir la vie spirituelle et la piété populaire par diverses publications. Il mourut à Strasbourg-Königshofen le 1er novembre 1898 (et non 1896).

Tenback publia deux ouvrages : *Das innerliche Gebet. Ein Unterrichtsbuch für Priester, Ordensleute und Alle, welche ein innerliches, vollkommenes Leben führen wollen, mit ausführlichen Betrachtungen erläutert* (Mayence, 1876 ; 2e éd. 1878) ; – *Ein Tag für Gott und die Seele. Ein Betrachtungsbüchlein über Ursprung, Ziel und Ende des Menschen. Allen Christen zur heilsamen Beherzigung gewidmet* (Mayence, 1877). Le premier ouvrage est un véritable traité, méthodique, clair et non sans originalité, sur l'oraison mentale ; il est proposé aux consacrés et comporte une série de méditations intellectuelles et affectives sur Dieu, le Christ, les sacrements, les vertus, etc. Le deuxième offre au commun des fidèles des points de méditation pour la sanctification de la vie quotidienne grâce à la prière.

Toujours dans le but de promouvoir la piété et la dévotion, il publia, après les avoir retravaillés, quelques livres de Martin de Cochem (DS, t. 10, col. 680-82), qui eurent plusieurs éditions : *Geistlicher Blumengarten* (Mayence, 1879, 1880, 1883) ; – *Herziges Büchlein oder herzliche Anmutungen, Gebete und Betrachtungen* (Mayence, 1879 ; 7e éd. 1896 ; 10e éd. 1920) ; – *Geistliche Übungen oder jährliche Exercitien zur Erneuerung des Geistes* (Mayence, 1880) ; – *Goldener Himmelsschlüssel. Neues Gebetbuch zur Erlösung der lieben Seelen des Fegfeuers* (Mayence, 1881 ; 7e éd. 1902 ; 10e éd. 1922) ; – *Gebetbuch der heiligen Gertrudis und Mechtildis samt einem Unterrichte über das mündliche Gebet* (Mayence, 1887 ; 5e éd. 1910).

Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Rome 1972, p. 373.

Isidoro de Villapadierna.

TÉNÈBRE. – Voir art. *Nuit (Ténèbre)*, DS, t. 11, col. 519-25 (M. Dupuy). Les références aux art. antérieurs du DS données dans le texte doivent cependant être complétées.

Sur *Grégoire de Nysse*, cf. art. *Contemplation*, t. 2, col. 1773-75, et 1873-76 (J. Daniélou). Sur *Jean de la Croix*, cf. DS, t. 8, col. 416-35 (Lucien-Marie de Saint-Joseph). L'art. *Mystique*. III, t. 10, col. 1958-78 (P. Agaësse), offre une analyse approfondie de la « purification passive » par la nuit de l'esprit et des caractères spécifiques de l'« union théopathique » (connaissance négative, sans modes, amoureuse). Voir aussi les art. *Théologie, Théologie négative*.

Dans le langage moderne, on appelle souvent « nuits », « ténèbres », les moments d'obscurité et même de doute qui se présentent, de manière parfois intense et prolongée, dans le développement de la vie spirituelle. Voir dans ce sens les art. *Dégoût spirituel, Déréliction, Désolation, Épreuves, Maladies, Tentation*.

TENORIO (François), franciscain observant, 16e siècle. – On sait seulement sur Francisco Tenorio qu'il est mort avant le 30 juin 1525, après avoir été provincial des observants de Castille (Concepción) en 1504 et 1520, date à laquelle lui succéda le fameux Juan de Zumárraga ; il fut aussi vicaire général de la province de Santoyo de 1510 à 1513.

On lui connaît une seule œuvre, composée au couvent de Salamanque : *Passio duorum* ou *Tratado de devotíssimas y muy lastimosas contemplaciones de la pasión del Hijo de Dios e compasión de la Virgen sancta María su madre, por esta razón llamado Passio duorum*, Valladolid, 1526 (Séville, 1534, 1539, 1550 ; Valence, 1538 ; Medina del Campo, 1543, 1582, 1587 ; Tolède, 1567 ; Alcalá de Henares, 1568, 1579, 1595, 1597 ; Perpignan, 1586 ; Barcelone, 1611 ; Madrid, 1623) ; elle fut traduite en tagale (1649) par Diego de la Asunción ; en portugais (Lisbonne, 1745) et peut-être aussi en italien.

En 1526, lors de sa parution, l'œuvre fut aménagée et imprimée par Luis Escobar, que certains considèrent comme co-auteur. On sait qu'elle dut être corrigée parce que l'Inquisition n'était pas d'accord avec l'affirmation que la Vierge s'était évanouie durant la passion de son Fils (l'Index de 1612 disait « donec corrigatur » ; 56 lignes furent corrigées, aux ch. 6, 62, 65, 66, 69, 71, 80, 81). Le livre se compose de 88 chapitres où l'auteur ne cite jamais ses sources. Ce n'est pas une œuvre d'érudition, mais de dévotion, avec un style affectif, tragique, véhément, avec des cris et des pleurs, des apostrophes ; c'est un mélange d'*auto sacramental* et de livre de chevalerie, avec des paragraphes élégants, un vocabulaire abondant, sous forme d'entretien et avec mise en scène. Il a influencé Louis de Grenade, Jean d'Avila et probablement Thérèse d'Avila.

L. Wadding, *Annales Minorum*, Quaracchi, 1934, année 1597, p. 318; *Scriptores Ordinis Minorum*, Rome, 1650, p. 135. – H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad Scriptores*, t. 1, Rome, 1908, p. 300. – N. Antonio, *Bibliotheca Hispana Nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 475. – M. Rodríguez Pazos, *Provinciales compostelanos*, Madrid, 1969, p. 167. – *Archivo Ibero Americano*, t. 29, 1969, p. 217-68; t. 31, 1971, p. 420-22; t. 32, 1972, p. 281-82. – *Estudios Marianos*, t. 44, 1979, p. 51-72.

Le franciscain Luis Escobar, peut-être co-auteur de cette œuvre, est né en 1475 à Sahagún (León); il appartenait à la province de Castille (Concepción): il fut conseiller de l'Amiral de Castille Don Fadrique Enríquez † 1537; il résidait habituellement au couvent de Medina de Rioseco (Valladolid). Il vécut jusqu'en 1551.

Escobar a laissé quelques ouvrages: *Historia de Guadalajara*; *Officium transfixionis beatae Maria virginis* (Saragosse, 1522); *Cuatrocientas respuestas a otras tantas preguntas que el ilustrísimo señor don Fadrique almirante de Castilla, y otras personas enviaron al autor, con quinientos proverbios de consejos y avisos a manera de letanía o las respuestas quinquagenas* (Valladolid, 1545, 1550 et 1552; Madrid, 1545; Saragosse, 1545; Anvers, 1550; Munich, 1603 en allemand). Peut-être fut-il aussi l'auteur du *Carro de las Donas* (*Archivo Ibero Americano*, t. 41, 1981, p. 517-18). Ses *Cuatrocientas* sont un poème gnomique, où il décrit son expérience du monde et où il lance des attaques satiriques contre les différentes classes sociales; il y touche à toutes sortes de sujets, depuis l'anatomie jusqu'au libre arbitre. Certains des poèmes contenus dans *Cuatrocientas* méritent d'être cités: *Peligros del mundo, Tiempos de miseria, Trabajo del mundo*, et les gloses sur le *Miserere*, l'*Ora pro nobis*, et le *Libera nos Domine*.

Voir *Romancero y cancionero sagrados*, coll. *Biblioteca de Autores españoles* XLII, Madrid, 1857, p. 549-50. – H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio...*, t. 2, Rome, 1921, p. 21-22- – S. Eiján, *La poesía franciscana*, Santiago, 1935, p. 101-07. – M. de Castro, *Manuscritos franciscanos de la Biblioteca nacional*, Valence, 1973, p. 106, n. 99. – *Revista Franciscana*, t. 22, 1894, p. 118-25,155. – *Hispania*, t. 19, 1959, p. 230-40. – *Archivo Ibero Americano*, t. 18, 1958, p. 217-23; t. 29, 1969, p. 217-68; t. 37, 1977, p. 394-97. – *Antonianum*, t. 56, 1981, p. 173-78.

Mariano ACEBAL LUJÁN.

TENTATION. – I. *Dans la Bible.* – II. *La tentation messianique dans le Nouveau Testament.* – III. *Les Pères et les premiers moines.* – IV. *Du moyen âge au 20e siècle.* – V. *Psychologie de la tentation.*

I. DANS LA BIBLE

1. **L'Ancien Testament.** – 1° TERMINOLOGIE. – En français le mot « tentation » est généralement empreint d'une nuance morale et négative (Dictionnaire de Robert: « ce qui porte à enfreindre une loi religieuse, morale; impulsion qui pousse au péché, au mal en éveillant le désir »). Il en va différemment du verbe « tenter » qui, dans la ligne de son étymologie latine, déborde souvent cette nuance particulière pour exprimer l'idée neutre et fondamentale d'« essayer » (comme dans « tenter une opération », « tenter le tout pour le tout »). C'est ce même sens de base qui affecte certains verbes de la Bible hébraïque tels que *bahan, nissah*, éprouver, tester; *haqar*, examiner, scruter; *çaraf*, liquéfier un métal pour éprouver sa qualité, d'où, au moral, explorer, éprouver. Mais à la différence du verbe français, ces verbes n'interviennent jamais pour signifier « inciter au mal ». Il n'existe pas non plus, en hébreu *biblique*, de substantif pour « tentation », au sens indiqué plus haut.

Le vocabulaire correspondant des Septante écarte pareillement toute idée d'inciter au mal, qu'il s'agisse de *peirazein* ou *peirân* (toujours pour *nissah*) (cf. S. Lyonnet, dans *Biblica*, t. 39, 1958, p. 28-31), de *dokimazein* (surtout pour *bahan*), de *pyroûn* (surtout pour *çaraf*) ou de quelques autres. De même pour le substantif *peirasmos* qui, dans la Bible grecque, n'a jamais le sens de sollicitation au péché. Cela est à noter d'emblée, vu l'usage de *peirazein* et de *peirasmos* dans le N.T.

Mais si l'on sort du cercle tracé par le vocabulaire, on constate que l'idée d'inciter au péché est loin d'être absente des Écritures juives, que prolongent sur ce point d'autres écrits non canoniques. L'ensemble peut se répartir en trois thèmes: a) L'homme tente Dieu; b) Dieu tente l'homme; c) l'homme est tenté en vue de commettre le mal. La première de ces attitudes, qui consiste à sonder la puissance de Dieu (*Ex.* 17,2.7; *Nomb.* 14,22; *Deut.* 6,16; *Mt.* 4,7 par.; *Actes* 5,9; 15,10; 1 *Cor.* 10,9; *Hébr.* 3,8-9.15-16) échappe au sujet de cet article qui concerne la tentation humaine. On n'y fera donc allusion que dans la mesure du nécessaire.

2° DIEU « TENTE » L'HOMME. – 1) Dans l'ordre de la Bible, le premier exemple est celui d'*Abraham* dans l'épisode désigné par les Juifs du nom de *Aqedah* (« ligature », à cause du geste d'Abraham en *Gen.* 22,9), autrement dit, celui du sacrifice d'Isaac (*Gen.* 22,1-18).

A l'arrière-plan de ce récit on peut voir une fondation de sanctuaire (cf. *Gen.* 28,10-21; 35,1-7), encore que les noms de *Moriyyah* (22,2) et de *Yahweh yir'eh* (22,14) demeurent énigmatiques, n'étant pas connus par ailleurs (en identifiant le premier avec la colline du temple de Jérusalem, 2 *Chron.* 3,1 témoigne d'une tradition tardive). Le même récit suppose également « que dans le milieu où il a pris forme, le sacrifice humain n'était pas chose ignorée et il enseigne, indirectement, que ce n'est pas ainsi que le Dieu d'Israël est honoré », contrairement aux divinités cananéennes et phéniciennes dont les cultes déteignirent, de la fin du 8e au début du 6e siècle, sur le royaume de Juda (2 *Rois* 23,10; *Is.* 30,33; *Jér.* 7,31 etc.). Mais rien ne prouve que le but du récit ait été de supprimer un usage jadis considéré comme légitime en Israël, en particulier sous la forme d'un sacrifice des premiers-nés auxquels il serait indiqué de substituer une victime animale (cf. R. de Vaux, *Les sacrifices dans l'Ancien Testament*, Paris, 1964, p. 58-81).

Quels que soient ici les antécédents traditionnels, la signification de l'épisode dans le cadre où il se situe est livrée dès le début par ces mots: « Après ces événements, Dieu mit Abraham à l'épreuve » (*nissah, epeirazen*). La première notation n'est pas négligeable: « à Beer Cheba, Abraham avait apparemment atteint son but et les composantes fondamentales de la Promesse semblaient avoir accédé à leur réalisation. Isaac, le fils qui devait matérialiser la promesse divine, grandissait en âge et personnalité. La terre venait d'être reconnue à Abraham par une alliance solennelle conclue avec Abimelec, l'un des rois de Philistie. La possession du puits creusé par Abraham prenait ici une valeur de symbole » (A. Guigui, *Le sacrifice d'Isaac* [*Gn 22,1*], dans *Abraham dans la Bible et dans la tradition juive*, Bruxelles,

1977, p. 89-117 [91]). Paradoxalement, Dieu semble vouloir détruire tout ce qu'il a fait en supprimant celui duquel dépend la réalisation des promesses. Abraham pourtant, en répondant à Dieu : « Me voici », accepte déjà globalement et par avance toute disposition divine ; d'emblée l'épreuve est déjà surmontée. Elle le sera dans les faits au terme d'une aventure décrite avec un art et une sensibilité rarement atteints dans la Bible. Mais Abraham ne parle ni n'agit ici à titre individuel, car à travers lui Israël revit son propre drame. Le Dieu qui, d'après *Gen.* 15, s'est engagé par une alliance envers le patriarche en lui donnant le pays de Canaan est le même qui, à plusieurs reprises, semble renier ses engagements et remettre en cause ses promesses. L'histoire d'Abraham anticipe l'histoire d'Israël et la décrit déjà pour amener celui-ci à réagir en voyant dans les épreuves historiques traversées non l'effet d'un pur hasard, une destinée aveugle, mais l'occasion ménagée par Dieu de lui prouver qu'on le « craint » (*Gen.* 22,12), autrement dit, qu'on lui garde fidélité et obéissance.

C'est ainsi du reste que l'a compris la tradition israélite méditant sur l'exemple d'Abraham. En *Néh.* 9,7-8, les lévites, dans leur prière pénitentielle devant le peuple, rappellent la fidélité d'Abraham dans l'épreuve. Mattathias, père des Maccabées, fait de même au cours de ses *ultima verba* (1 *Macc.* 2,52). L'aspect méritoire de pareille attitude est ici souligné (2,51-60), comme chez Ben Sira (44,20-21). En *Judith* 8,25-27 (Vulg. 8,21-23), la menace qui pèse sur Béthulie est interprétée, à l'instar de ce qui a eu lieu avec les patriarches, non comme un châtiment de coupables mais (leçon textuelle à préférer) comme un « passage au feu » (*pyroûn*), en vue de sonder les cœurs, et comme une monition (*nouthetêsis*). Ici l'on touche à l'aspect proprement éducatif de l'épreuve. On y reviendra plus bas.

Dans le récit du sacrifice d'Isaac l'aspect cognitif de la mise à l'épreuve ressort clairement : Dieu veut sonder la fidélité du patriarche et la constate quand celui-ci a surmonté l'épreuve : « Maintenant je sais que tu crains Dieu » (*Gen.* 22,12).

2) Il en va de même dans les récits de la marche des *Hébreux au désert de l'Exode,* marche semée d'embûches mais aussi de faveurs divines, où tout est probation.

Et d'abord, Dieu veut savoir. En *Ex.* 16,4, Dieu communique à Moïse sa décision de faire pleuvoir de la manne, avec cette réserve cependant : le peuple n'en ramassera chaque matin que ce qui est nécessaire pour la journée, « afin que je le mette à l'épreuve, pour voir s'il marchera ou non dans ma loi ». L'exhortation de Moïse en vue de la pratique des commandements inclut un rappel des péripéties du désert, le tout « afin de t'humilier et de t'éprouver, *pour connaître* les sentiments de ton cœur, (pour voir) si tu garderas ou non ses commandements » (*Deut.* 8,2 ; voir aussi *Deut.* 13,2-4 : le test par le faux prophète ; *Juges* 2,22 ; 3,4 : par les Cananéens laissés sans le pays ; 2 *Chron.* 32,31 [cf. 2 *Rois* 20,12-19] : Ézéchias, abandonné par Dieu lors de l'ambassade babylonienne, « pour l'éprouver, *afin de savoir* tout ce qu'il avait dans son cœur »). C'est dans le but de convaincre Dieu de sa rectitude que le Psalmiste le sollicite : « Éprouve-moi, Yahweh, sonde-moi, fais passer au creuset mes reins et mon cœur » (*Ps.* 26,2).

Assigner à la probation une telle finalité ne va pas sans soulever quelque problème du point de vue théologique. Car à prendre les formules à la lettre, il apparaît que Dieu ignore certaines choses puisqu'il a besoin de mettre l'homme à l'épreuve pour les connaître. Comment concilier cela avec l'omniscience divine (1 *Sam.* 2,3 ; *Ps.* 94,11 ; 139 ; *Jér.* 20,12 ; *Prov.* 15,11 etc.) ? La théologie juive s'est efforcée plus tard d'en rendre compte.

Pour Maïmonide, Dieu ne saurait imposer une épreuve à quelqu'un pour savoir ce qu'il ignorait auparavant. Par conséquent : « sache que toutes les fois que, dans le Pentateuque, il est question d'une épreuve, celle-ci n'a d'autre but et d'autre objet que de faire connaître aux hommes ce qu'ils doivent faire ou ce qu'ils doivent croire... Ainsi donc, quand il dit : ' pour savoir si vous aimez etc. ' (*Deut.* 13,4), cela ne signifie pas : ' pour que Dieu le sache ', car lui il le savait déjà ; mais cela ressemble à cet autre passage : ' pour savoir que je suis l'Éternel qui vous sanctifie ' (*Ex.* 31,13). Là, le sens est : ' pour que les nations sachent '... » (*Guide des égarés* III, 24 ; trad. S. Munk, éd. Verdier, p. 493). Toutefois le problème et sa solution relèvent d'une pensée qui n'affleure pas le moins du monde dans la Bible, dont nul auteur ne perçoit de contradiction entre la liberté de l'homme et le gouvernement absolu de Dieu.

A partir de son cadre historique la leçon s'adresse à Israël de tous les temps, appelé à se laisser interroger par Dieu chaque fois qu'un obstacle vient lui barrer la route ou qu'un précepte semble brimer sa liberté. Il doit savoir que cette enquête a en fait un but éducatif. S'il est vrai que « Yahweh réprimande celui qu'il aime, comme un père le fils qu'il chérit » (*Prov.* 3,12), on comprend qu'il agisse de même avec son peuple. Le Deutéronome atteste la fusion des deux motifs en joignant au vocabulaire de la probation celui de l'éducation. Ainsi en 4,34-36, où l'idée de connaissance n'est plus appliquée à Dieu mais au peuple. Pareillement en 8,3-6, où après avoir fait mention du but exploratoire de la probation (v.2), le texte en vient à sa fonction pédagogique.

La réciprocité de la mise à l'épreuve entre Dieu et les Israélites dans le cadre de l'Exode est remarquable : même vocabulaire, même notion de part et d'autres. Quel que soit le rapport chronologique entre les deux traditions, le Pentateuque les associe d'une façon qui ne peut passer inaperçue. Tandis qu'Israël prend la mesure de son Dieu par ses murmures et ses révoltes, Dieu fait en sorte que chaque épreuve soit une occasion de sonder son peuple et de le former. La leçon est double et complémentaire : il s'agit de rejeter la première attitude et de s'ouvrir à l'action éducative de Dieu dans les mêmes circonstances (cf. *Ps.* 95,7-8).

3) Dans tous les textes qu'on vient de mentionner c'est l'aspect collectif de la probation qui l'emporte, qu'il s'agisse du peuple directement ou de ceux qui, comme Abraham (ou le roi Ézéchias), le représentent et s'offrent à son imitation. On passe au plan individuel avec la prière du lévite qui proteste de sa justice devant Dieu et appelle sur lui la vérification pour la confirmer (*Ps.* 26,1-2). Ailleurs la même idée apparaît sous forme de réponse à une angoissante question. Ce qui était apte à troubler les Israélites au spectacle de leur propre histoire, parsemée d'abandons apparents de Dieu, inquiétera plus tard les sages, sensibles au problème posé par la souffrance du juste. Sous forme d'exhortation sapientielle, Ben Sira répond à la question : pourquoi le juste doit-il souffrir ? La réponse est que sa souffrance est une pro-

bation, en vue d'affiner sa fidélité envers Dieu (*Sir.* 2,1.5 ; cf. 34,10). Tel est précisément le rôle de la Sagesse (*Sir.* 4,17). Le judaïsme alexandrin continue dans le même sens : les justes, mis à l'épreuve de la persécution, « comme l'or dans le creuset », ont été trouvés dignes de Dieu et, malgré les apparences, déjà récompensés par lui (*Sag.* 3,5-6). Mais alors que dans la Bible hébraïque Dieu ne « tente » que les justes, ici l'épreuve est à double tranchant : châtiment pour les impies, moyen éducatif pour les élus (*Sag.* 11,10).

4) Vérification, pédagogie divines, tel est également le double sens de l'épreuve dans plusieurs écrits non canoniques de l'ancien judaïsme. D'après le *Livre des Jubilés* (19,8) la mort de Sara fut « la dixième épreuve par laquelle Abraham fut éprouvé » (cf. *Abot* 5,3 ; Josèphe, *Ant.* I, 223-224,233-234). Le patriarche Joseph déclare : « (Dieu) par dix épreuves montra que j'étais authentifié, et en toutes j'ai persévéré ; en effet la persévérance est un grand remède et la constance donne beaucoup de bonnes choses » (*Testament de Joseph* 2,7). Même conception dans les prières, telles que les *Psaumes de Salomon* (16,14-15) et les *Hymnes* de Qumrân (*1QH* 5,16). Dans ces textes comme dans leurs antécédents bibliques on notera la différence qui sépare le motif qu'on vient d'évoquer de la *paideia* grecque : « Dans les cercles hellénistiques cultivés, l'« éducation » (*paideia*) signifie l'ensemble du processus visant à la formation du caractère chez un jeune homme ; elle désignait en particulier son instruction spirituelle et intellectuelle. Le *musar* hébreu signifie correction, discipline, surveillance ; il a peu à voir avec la communication d'une information » (B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son Matt. 4 : 1-11 Par.*, Lund, 1966, p. 33). On ne niera pas pour autant qu'une certaine influence de la conception grecque se soit exercée çà et là dans le champ intertestamentaire ni même que les Septante, en employant les mots *paideuein* et *paideia*, n'aient atténué le cachet plus rude de l'hébreu correspondant et des attitudes qu'il recouvre.

5) Le type même du juste éprouvé est, dans l'A.T., le personnage de *Job* (DS, t. 8, col. 1201-18). Curieusement, le vocabulaire qui traduit dans la Bible l'idée d'épreuve ou de tentation fait défaut dans le récit cadre (*Job* 1-2 ; 42,7-17), où pourtant le thème est traité *ex professo*. Ce phénomène est un indice parmi d'autres, – à la vérité plus considérables, – en faveur d'une origine différente du récit en prose par rapport aux dialogues poétiques, bien qu'on admette volontiers que l'auteur principal des dialogues a lui-même ménagé l'association.

Deux types en effet se dégagent de part et d'autre sous le coup d'une même épreuve : « Le narrateur présente son héros comme le suprême modèle de la foi, de la piété et du caractère moral... Le poète, au contraire, met en scène un douteur et un rebelle, un géant orgueilleux, un champion de l'humanité souffrante, qui fait face à une divinité tyrannique et apparemment capricieuse... et qui doit finalement s'humilier devant elle dans la poussière et les cendres » (S. Terrien, *Job*, Neuchâtel, 1963, p. 18). D'un côté, voici l'homme blessé dans ses biens, sa famille et sa chair, dépouillé de sa propre réussite dans la vie. Sa réaction sera celle qu'annonce le début même du livre, où Job est présenté comme un homme « intègre, droit, craignant Dieu et éloigné du mal » (1,1 ; cf. 1,8 ; 2,3). Sa probation, cruelle au demeurant, vient de Dieu, dont « *le* Satan » (voir *infra*), inspecteur divin mais déjà défavorable à l'homme, exécute malgré tout la volonté : « il ne fait que saisir la perche que Yahweh lui tend, sûr de Job, son champion, car ' il n'y a personne comme lui sur la terre ' » (1,8 ; 2,3). C'est qu'il « attend de lui autre chose qu'une fidélité d'homme heureux » (J. Lévêque, *Job et son Dieu*, t. 1, Paris, 1970, p. 192-93). Job sera donc malheureux, sur toute la ligne. Conscient de l'être et sans espoir de retrouver son bonheur perdu, il s'exprime en deux réponses. La première (1,20-21) consiste d'abord en des gestes significatifs : « Alors Job se leva, déchira son manteau et se rasa la tête ; et, se jetant à terre, il adora... ». En cela, aucune confession de culpabilité mais d'abord des rites de deuil (cf. *Gen.* 37,34 ; *Josué* 7,6 ; *Amos* 8,10 ; *Michée* 1,16 etc.), car tous les enfants de Job ont péri. Puis la prostration, en signe de soumission et d'humilité, avec cette parole : « Nu je suis sorti du sein de ma mère et nu j'y retournerai ». De la femme à la terre mère (cf. *Sir.* 40,1 ; *Ps.* 139,13.15) l'homme s'accroît des biens dont Dieu le gratifie. Mais s'il arrive qu'il les lui reprenne, sa foi l'incite à n'y reconnaître aucune injustice mais au contraire à bénir Celui auprès duquel il n'a pas, lui, d'enquête à mener. Il lui suffit, pour qu'au lieu de la malédiction qu'escomptait le Satan (1,11) l'acquiescement et la louange jaillissent de son cœur et de ses lèvres, « de savoir que ses souffrances viennent de Dieu » (J. Lévêque, *Job et son Dieu*, t. 1, p. 201-02). La seconde réponse de Job s'adresse à sa femme qui veut entraîner le pauvre malade dans la révolte (malgré les Pères de l'Église, sa démarche n'a que peu de rapport avec celle d'Ève au paradis terrestre) : « Maudis (littéralement, « bénis », par euphémisme) Dieu et meurs ! ». Cette femme a parlé en « insensée », c'est-à-dire en impie, comme le fou qui dit en son cœur : « Il n'y a pas de Dieu » (*Ps.* 14,1). Elle a manqué de ce sens religieux qui fait reconnaître en toute situation, bonne ou mauvaise, une disposition de Dieu à laquelle l'homme est appelé à répondre, non par la résignation, une soumission passive comme à un *fatum* aveugle, mais par un accueil positif animé par la foi en un Dieu personnel, sage et bon. C'est ainsi que Job triomphe de l'épreuve.

Toute exigeante que soit la leçon, elle est émoussée par le dénouement (42,10-17), où l'on voit Job comblé de tous les biens plus qu'il ne l'était avant ses malheurs. Ce *happy end* du conte est maintenu par l'auteur final pour ne pas gâcher un tout sans doute connu par ailleurs. Mais ce n'est pas là confirmer le message de foi absolue qu'exprime la partie antérieure du récit, où le héros s'impose justement en l'absence de toute perspective de rétribution.

Ce message est d'autant plus éloquent qu'il est stylisé au suprême degré. Toutefois ces grandes lignes ont un inconvénient : elles manquent de l'épaisseur humaine qui les rendrait plus proches de ceux pour qui la souffrance de l'innocent, loin d'aller de soi sous le regard de Dieu, tend à l'incriminer ou au moins pose un problème dont la réponse se fait attendre. C'est précisément sous l'angle du problème que le même sujet est abordé dans les dialogues poétiques qui forment le centre et la plus grande partie du livre.

Le cas est assurément le même que celui qui est présenté au début, dont les dialogues veulent être le prolongement. Ce qui diffère, c'est la façon de le traiter. Sans doute, des deux côtés, l'homme qui souffre injustement est désolidarisé de toute connexion ethnique : Job, malgré la localisation possible du pays d'Ouç (1,1), ce n'est pas Edom, c'est Adam. Mais ce n'est plus ici comme plus haut Adam qui accepte dans la foi son sort douloureux, c'est Adam révolté et qui demande des comptes. Ce Dieu, dont l'existence n'est

pas mise en doute, est un ennemi cruel que Job assaille de ses revendications, un surveillant de tous les instants (7,17-19), un bourreau sans pitié (6,4 ; 16,11-14 ; 19,8-12) qui « se moque du désespoir des innocents » (9,23), ou encore un spectateur insensible à la souffrance (9,17.23). Or, celle-ci, en ce qui concerne Job, est injuste. Certes, il reconnaît la fragilité et l'impureté devant Dieu de « l'homme né d'une femme » (14,1-5 ; cf. 4,17) ; il confesse également quelques peccadilles de jeunesse (13,26). Mais nulle mesure n'existe entre ces faiblesses et les malheurs qu'il subit présentement : ils sont bel et bien « sans raison » (9,17). Les amis de Job, puis Elihou, auront beau vouloir « sauver les principes » en soutenant que culpabilité et malheur ont partie liée (8,4 ; 11,14 ; 15,14-35 ; 18,5-21) et accabler Job (21 ; 34,7-8.36-37 ; 35,15-16), cette vue moraliste est récusée tant par le héros que par le sage auquel il prête sa voix (21,7-18) : Job est parfaitement innocent et en appelle à la vérification divine : « Qu'il m'examine, j'en sors comme l'or » (23,10 ; cf. *Ps.* 7,10 ; 11,4-5 ; 17,3 etc.). C'est pourquoi, au cas où il lui serait donné d'avoir accès au tribunal de Dieu, il n'attendrait de lui rien d'autre qu'un acquittement (23,2-7).

En fait, c'est là pure hypothèse. Car à lire l'ensemble du livre, c'est la condamnation qui domine, entraînant de la part de l'innocent injustement puni des cris de révolte. Pourtant, çà et là, l'arrogance revendicatrice fait place à des sentiments plus humbles. A supposer que Job soit coupable, Dieu devrait fermer les yeux, car proche est son départ pour le séjour des morts, hors de l'atteinte de Dieu (7,21 ; cf. *Is.* 38,11.18). Ou encore cette supplication : « Qui donnera que dans le shéol tu me caches et me dissimules jusqu'à ce que cesse ta colère ? » (14,13). Mais il y a plus que ce souhait de forme poétique, au fond illusoire. Malheureusement, les sursauts d'espérance qu'on perçoit à trois reprises dans le livre sont d'interprétation difficile et controversée. Aussi ne peut-on faire mieux qu'un choix parmi les opinions (voir le détail dans J. Lévêque, *Job et son Dieu,* t. 2, Paris, 1970, p. 460-89). Et d'abord reconnaissons dans le « témoin » céleste vers qui monte le cri de l'innocent (16,18-21) Dieu lui-même, cause de toute cette souffrance (16,11-14), et qui pourtant est le seul à pouvoir recueillir les larmes de sa victime et garantir sa justice. Même paradoxe dans la demande de « caution » en 17,3 (cf. *Is.* 38,14 ; *Ps.* 119,122), où Dieu est imaginé faisant le geste (cf. *Prov.* 6,1 ; 17,18 ; 22,26) de celui qui se substitue au débiteur insolvable, lui pourtant créancier ! Mieux encore que dans cette échappée momentanée, l'espérance s'affirme dans la célèbre confession qu'on lit en 19,23-27, où le déchet humain méprisé de tous qu'est devenu le héros sous les coups de la main de Dieu (19,13-22) proclame sa certitude : ce même Dieu, vivant et force vivifiante, est le « racheteur » (*go'el* : cf. *Is.* 41,15 ; 43,14 ; 44,6.24 ; *Jér.* 50,34 ; *Ps.* 19,15 etc.) qui interviendra à la fin, non pas au-delà de la mort de Job, lequel n'atteste nulle part sa foi en la résurrection (le passage aura été retouché ultérieurement dans ce sens), mais avant sa mort et quelle que soit la ruine de son corps : « même si l'on arrache ma peau de ma chair, même après cela je verrai Dieu ». C'est de son vivant, ici-bas, « de ses yeux de chair que Job veut assister à sa réhabilitation » (cf. 21,20, à propos du méchant. Pour l'ensemble de la démonstration, voir R. Tournay, *Relectures bibliques concernant la vie future et l'angélologie,* dans *Revue Biblique,* t. 69, 1962, p. 481-505 [489-95, spéc. p. 495]).

Ces témoignages d'espérance ne sont pas les derniers mots du livre mais seulement des trouées lumineuses dans un ciel d'orage. Le dernier mot sera de Dieu devant lequel Job ne pourra que s'incliner. On peut discuter de l'ordre et du contenu primitif de la théophanie en 38,1-42,6. Retenons-en d'abord qu'il s'agit là d'une réponse explicite de Dieu à la demande de Job en 31,35 (les discours d'Elihou, en 32-37, sont une addition) et que cette réponse s'effectue sous forme d'une série d'interrogations, le tout marqué au coin de l'ironie : « Ceins tes reins comme un homme, je te questionnerai et tu m'instruiras » (38,3). Et Dieu de déployer sa propre *paideia* en évoquant l'œuvre de la création, le gouvernement du monde et les grandeurs de son peuplement *animal.* Quelle explication pour l'homme qui souffre que d'en appeler aux phénomènes atmosphériques, aux qualités de l'onagre, du buffle ou de l'autruche ! L'auteur détourne l'attention du problème qu'il a lui-même soulevé, pour attirer l'homme vers la conversion. « Celui qui dispute avec Shaddaï » et « celui qui critique Eloah » (40,2) alors qu'il est plongé dans la souffrance est un orgueilleux qui ferait mieux de prendre conscience de ses limites, de se condamner lui-même et de reconnaître le droit imprescriptible de Dieu (40,7-14). Le vrai croyant avoue qu'il a parlé sans savoir, il se repent « sur la poussière et la cendre » (42,2-6). Telle est la véritable conclusion du livre et la solution de l'énigme qui a provoqué tant de mises en demeure et d'interrogations. On le remarquera : tandis que dans le récit-cadre Job sort vainqueur de l'épreuve, il est plus exact de dire que les dialogues poétiques nous le présentent finalement sous l'aspect d'un vaincu. A moins d'admettre que la gloire de l'homme consiste à offrir à Dieu le sacrifice d'un « esprit brisé » et d'un « cœur broyé » (*Ps.* 50,19).

Malgré les allégations contraires, le livre de Job n'offre « aucune mention directe ou indirecte de quelque événement qu'on puisse identifier dans le contexte de l'histoire et la géographie du livre est un mystère » (J.A. Soggin, *Introduction to the Old Testament,* 2e éd., Londres, 1980, p. 391). En particulier un rapport avec l'histoire du peuple judéen au temps de l'exil ne ressort pas de ces considérations de portée *universelle* sur le malheur du *juste* (comp. *Lam.* 1,5.14.18.20.22 etc.).

3° L'HOMME INCITÉ AU MAL. – C'est la même dimension universelle qui caractérise le récit de la tentation et de la chute du premier couple humain dans l'*Eden* (*Gen.* 3), bien que ni l'auteur yahwiste ni (encore moins) le compilateur final du Pentateuque n'aient établi une frontière entre les débuts de l'humanité et ceux d'Israël. Dans ce récit manque le vocabulaire propre de la tentation. Mais celle-ci n'en est pas moins présente et, cette fois, sous forme d'une incitation à transgresser l'ordre de Dieu.

Le caractère archétypal de la tentation s'impose ici du fait que ceux qui la subissent et y succombent s'appellent « homme » (*adam*) et « femme » (*ishshah*) et, par là, représentent le genre humain dans ses difficultés avec le vouloir souverain de Dieu. Le tentateur est le serpent, « le plus intelligent de tous les animaux des champs que Yahweh Elohim avait faits » (3,1 ; cf. 2,19). Cette qualité exceptionnelle est puisée au réservoir des contes et des fables, tout comme le langage humain que le narrateur prête au serpent. Le choix d'un animal s'imposait, le premier couple humain étant seul au monde de son espèce. Vaines sont les tentatives d'attribuer au serpent un symbolisme quelconque, sexuel en particulier (la faute du premier couple, malgré toutes les élucubrations dans ce sens, n'a rien de sexuel), ou d'y découvrir une

allusion aux cultes cananéens par le truchement d'un « symbole chthonien de la fécondité » : le drame qui se joue au paradis n'est pas celui d'Israël affronté au paganisme mais celui de l'humanité en conflit avec son Créateur. Enfin le serpent n'est pas une incarnation du diable ; il la deviendra seulement dans les relectures tardives du récit. C'est pourquoi on ne trouve dans ce dernier aucune étiologie proprement dite du mal en tant que révolte contre Dieu : il demeure une « énigme » (C. Westermann, *Die Genesis,* t. 1, Neukirchen-Vluyn, 1974, p. 325, citant W. Zimmerli, et p. 349).

« Ce qui doit retenir notre attention, ce n'est pas ce qu'est le serpent, mais c'est ce qu'il dit » (G. von Rad, *La Genèse,* tr. fr., Genève, 1968, p. 85) au cours d'un dialogue dont on ne vante pas assez l'art et la finesse psychologique. Il faut aussi parler d'habileté consommée de la part du tentateur. D'abord celui-ci procède comme s'il était hors du coup ; il questionne, impersonnellement, modestement : « Est-ce que vraiment Dieu a dit : Vous ne mangerez d'aucun arbre du jardin ? » (3,1). Mais cette question est fausse, car Dieu n'a jamais dit de ne manger d'*aucun* arbre du jardin (cf. 2,16-17). La défense est exagérée au maximum pour la rendre odieuse et impraticable. Dans sa réponse la femme rectifie l'erreur, non sans commettre elle aussi une exagération : à l'ordre divin « vous n'en mangerez pas », elle ajoute de sa propre initiative : « vous n'y toucherez pas » (3,3). Être « plus royaliste que le roi », ce n'est pas obéir vraiment, c'est plutôt mettre l'obéissance en péril. Par une nouvelle démarche le serpent met clairement au jour le but de sa machination en attribuant à Dieu un mensonge (cf. 2,17) inspiré d'intentions jalouses : « pour sûr vous ne mourrez pas, mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux qui connaissent le bien et le mal » (3,4b-5).

Cette phrase, avec ses homologues en *Gen.* 2,17 et 3,22, a donné lieu à bien des discussions. Il faut laisser aux spécialistes le soin de scruter l'arrière-plan des expressions parmi les mythes et légendes de l'ancien Orient, l'essentiel étant de s'en tenir à la logique interne du récit et aux nuances du vocabulaire hébraïque. La formule « connaître le bien et le mal », qui constitue un tout indissociable, ne manque pas de parallèles dans la Bible. Elle implique le discernement pratique de ce qui est bon et mauvais, entendons, selon la nuance utilitaire de ces adjectifs, de ce qui est avantageux et nuisible. C'est ce que n'aura pas encore atteint l'enfant royal d'après *Is.* 7,15, qui s'interprète suivant *Is.* 8,4. Par contre David, au dire de la femme de Teqoa, possède cette qualité au suprême degré (2 *Sam.* 14,17.20). Voir aussi 1 *Rois* 3,7.9 ; *Deut.* 1,39 ; 2 *Sam.* 19,36. D'après tous ces textes l'expression ne saurait recouvrir l'autonomie morale, c'est-à-dire « la faculté de décider personnellement ce qui est bien et ce qui est mal et d'agir selon cette décision » (R. de Vaux, dans *Revue Biblique,* t. 56, 1949, p. 304). Elle n'évoque pas davantage l'omniscience. Car, s'il est vrai que le couple contraire traduit fréquemment la totalité (voir, par ex., P. Boccaccio, *I termini contrari come espressioni della totalità in ebraico,* dans *Biblica,* t. 33, 1952, p. 173-90), l'expression complète, éclairée par ses parallèles bibliques, oriente dans un tout autre sens : discriminatoire, non englobant.

Interpellée par le serpent, la femme « voit », c'est-à-dire réalise que le fruit de l'arbre est comestible (« bon à manger »), d'un bel aspect (cf. 2,9), mais aussi « désirable pour acquérir l'intelligence » (*lehaskil*) (3,6a). Elle succombe et provoque la chute de son compagnon. On s'attend de la part de Dieu à un châtiment exemplaire. Celui-ci surviendra, car il y a faute. Mais auparavant une partie au moins de la promesse du serpent se réalise. N'avait-il pas assuré au premier couple que ses yeux s'ouvriraient ? Or, c'est ce qui a lieu (3,7). On dit souvent qu'au lieu de s'ouvrir à une science merveilleuse, ils découvrent une pure déchéance. Mais est-ce bien exact ? Plus loin (3,22a) Dieu constate : « Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous pour ce qui est de connaître le bien et le mal ». L'ironie que d'aucuns perçoivent dans cette phrase et qui seule permet de la concilier avec l'interprétation précédente est en fait inadmissible, car la suite (3,22b) n'est aucunement ironique et la fin du chapitre 3 ne se comprend qu'à condition d'en exclure l'ironie. Pour saisir ce qui au premier regard est déroutant il est nécessaire de réaliser l'apparition en 3,22b.24 d'un nouveau thème, celui de l'« arbre de vie » dont le contexte antérieur ne fait que signaler la présence dans le jardin. De ces deux filons distincts le narrateur a fait un amalgame, non sans créer quelque perturbation. Car désormais le résultat de la transgression, au lieu d'être négatif comme il résulterait des seuls vv. 7 et suivants, devient positif à la lecture des vv. 22 et 24. L'homme et la femme ayant acquis la connaissance, Dieu, animé d'une « jalousie » toute biblique (cf. *Ex.* 34,14 ; *Éz.* 5,13 ; 8,3-4 etc.) juge nécessaire la punition et interdit aux coupables l'accès à l'autre arbre en les expulsant du jardin : conformément à la menace proférée en 1,17, l'homme mourra. Dans cette combinaison, le v. 22a, où Dieu enregistre le résultat positif de la faute, est le pont par lequel se rejoignent les deux thèmes.

Dans l'état actuel du texte il faut donc voir en 3,7 ss. autre chose que le simple récit d'une déchéance. La nudité sur laquelle s'ouvrent les yeux et que découvrent l'homme et la femme provoque en eux un sentiment de honte et de peur (2,25 ; 3,10). Ce sentiment, dont sont dépourvus les petits enfants, signale la naissance de la pudeur, le passage de l'humanité de l'état d'enfance à l'état adulte, à l'âge du discernement (la connotation sexuelle est absente : l'homme et la femme ne sont pas gênés l'un devant l'autre mais devant Dieu). Succès donc, mais partiel, et la femme, en rejetant comme l'homme sa faute sur un tiers, pourra bien dire que le serpent l'a « trompée » (3,13), préludant ainsi à la conclusion des v. 22 et 24 : il avait promis à tous les deux qu'ils ne mourraient pas (3,4) ; les voici, l'un et l'autre, et l'humanité avec eux, définitivement mortels.

Tel est le point final de ce récit tourmenté, celui que retiendra plus tard la tradition juive et chrétienne en établissant un lien de cause à effet entre la désobéissance des premiers parents et la mort des hommes (*Sir.* 25,24 ; mais le sage n'est pas constant sur ce point : comp. 14,17 ; 17,1 ; 40,11 ; *Rom.* 5,12). Elle fera aussi intervenir le diable.

En *Sag.* 25,24, bien que l'auteur attribue la tentation à la « jalousie du diable », le serpent n'est pas conçu comme l'incarnation de Satan. Par contre, d'après la *Vie* (latine) *d'Adam et d'Ève,* le cas est clair. Adam raconte ainsi l'épisode de la chute : « Le Seigneur Dieu désigna deux anges pour nous garder. L'heure arriva où les anges montèrent pour adorer en présence de Dieu. Aussitôt l'adversaire, le diable, profita de l'absence des anges et trompa votre mère de sorte qu'elle mangea de l'arbre interdit et défendu. Et elle

mangea et m'en donna » (*Vita*, 33). Il en va de même dans l'Apocalypse johannique qui nomme avec emphase « le serpent antique, qui est le diable et Satan » (12,1 ; 20,2).

A ce stade Satan apparaît en même temps comme l'instigateur du mal dans le monde. Il l'était déjà devenu auparavant. D'après 1 *Chron.* 21,1, « Satan (sans article !) se dressa contre Israël et incita David à dénombrer les Israélites » (comp. 2 *Sam.* 24,1, où l'incitation est attribuée à Dieu). Mais c'est avec l'ancien judaïsme, essentiellement celui de la littérature apocalyptique, que la tentation devient la prérogative d'une figure démoniaque suprême, quel que soit le nom qu'on lui donne.

En *Jubilés* 1,20 la fonction d'accusateur anciennement attribuée à Satan prend désormais appui sur celle de tentateur, comme le montre cette prière de Moïse pour son peuple : « Ne laisse pas l'esprit de Béliar les dominer et les prendre au piège en les arrachant à tout sentier de justice de sorte qu'ils puissent être détruits devant ta face ». D'après 1 *Hénoch* 54,6, l'armée des mauvais anges sera châtiée étant composée des « messagers de Satan, égarant ceux qui demeurent sur la terre ». Voir aussi *Jubilés* 11,4-5 ; *Test. Ruben* 4,7 ; *Test. Nephtali* 8,6 ; *Test. Joseph* 7,4 ; *Test. Benjamin* 3,3. A tel point que l'homme sous l'action de Satan est assimilé au possédé (*Test. Nephtali* 8,6), comme ce fut le cas pour le roi impie Manassé (*Ascension d'Isaïe* 2,1). On songe ici à l'entrée de Satan en Judas (*Jean* 13,27) mais aussi au drame humain décrit par Paul en *Rom.* 7,14-23 : l'homme « maîtrisé par Béliar », tout en voulant faire le bien, poursuit le mal (*Test. Aser* 1,8-9). Le dualisme de ces conceptions est mitigé, car Satan est vulnérable et sera un jour définitivement vaincu par Dieu (*Jubilés* 23,29 ; *Test. Siméon* 6,6 ; *Test. Benjamin* 3,3 ; *Assomption de Moïse* 10,1). Il en va de même dans le thème syncrétiste de la lutte entre les deux esprits tel qu'il apparaît dans la Règle de la communauté de Qumrân (*1QS* 3,13-4,26). Ici, sans les termes consacrés (les textes préfèrent parler d'« égarement »), c'est bien de tentation au sens propre qu'il s'agit quand il est dit que l'« Ange des ténèbres » et ses subordonnés « font trébucher les fils de lumière... jusqu'au moment du Jugement décisif » où « la Perversité n'existera plus et seront vouées à la honte toutes les œuvres de tromperie » (*1QS* 3,24 ; 4,20-23 ; trad. A. Dupont-Sommer).

Voir H. Braun, *planaô*, Kittel, TWNT, t. 6, p. 239-40 ; – K.G. Kuhn, *Peirasmos-hamartia-sarx im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen*, dans *Zeitschrift für Theol. und Kirche*, t. 49, 1952, p. 200-22 ; trad. angl. avec quelques retouches : *New Light on Temptation, Sin, and Flesh in the New Testament*, dans Kr. Stendahl (éd.), *The Scrolls and the New Testament*, New York, 1957, p. 94-113 ; – P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, Göttingen, 1969 ; – J.L. Duhaime, *L'instruction sur les deux esprits et les interpolations dualistes à Qumrân (1QS III, 13 – IV, 26)*, dans *Revue Biblique*, t. 84, 1977, p. 566-94.

S'il est vrai que selon l'ancien judaïsme, comme du reste pour les rabbins (voir Strack-Billerbeck, t. 4/1, p. 521-27), Satan agit en ennemi de l'homme plutôt qu'en ennemi de Dieu (d'après *Jubilés* 17,16, c'est Mastéma, tel « le Satan » de Job, qui pousse Dieu à « tenter » Abraham), il n'en demeure pas moins qu'en incitant l'homme à la désobéissance, il s'oppose à l'ordre divin. On peut en dire autant du N.T., encore qu'ici intervienne une donnée supplémentaire en la personne de Jésus, fournissant à l'Adversaire l'occasion d'exercer son art cette fois sur plus fort que lui.

A. Sommer, *Der Begriff der Versuchung im Alten Testament und im Judentum*, diss. Breslau, 1935. – J.H. Korn, *Peirasmos. Die Versuchung des Gläubigen in der griechischen Bibel*, Stuttgart, 1937. – S. Lyonnet, *Le sens de peirazein en Sap. 2,24 et la doctrine du péché originel*, dans *Biblica*, t. 39, 1958, p. 27-36. – H. Seesemann, art. *peira* etc., dans Kittel, TWNT, t. 6, p. 24-27. – M. Greenberg, *nsh in Ex 20 : 20 and the Purpose of the Sinaitic Theophany*, dans *Journal of Biblical Literature*, t. 73, 1960, p. 30-54. – S. Lehming, *Massa und Meriba*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. 73, 1961, p. 71-77. – A.M. Dubarle, *La tentation diabolique dans le livre de la Sagesse*, dans *Mélanges E. Tisserant*, t. 1, Rome, 1964, p. 184-95. – L. Ruppert, *Das Motiv der Versuchung durch Gott in vordeuteronomistischer Tradition*, dans *Vetus Testamentum*, t. 22, 1972, p. 55-63. – J. Licht, *The Temptation in the Bible and in the Period of the Second Temple* (en hébreu), Jérusalem, 1972 (voir le compte rendu de Y. Hoffmann, *« Testing » in the Hebrew Scripture*, dans *Immanuel*, n. 4, 1974, p. 18-23). – G. Gerlemann, art. *nsh*, dans *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, col. 69-71. – F.J. Helfmeyer, art. *nissah* etc., dans *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 5, col. 473-87.

2. **Le Nouveau Testament.** – Les écrits du N.T. montrent dans leur ensemble que les premiers chrétiens avaient conscience de vivre dangereusement et parfois douloureusement la fin des temps. Cette situation, aux raisons diverses, se traduit en recourant aux motifs déjà rencontrés dans l'A.T. et le judaïsme, motifs que les écrivains chrétiens adaptent à leur propre « épreuve » ou « tentation ». Le vocabulaire grec qu'employaient les Septante (*peirazein, peirasmos*) est également reçu, non sans subir à l'occasion quelques déplacements de sens. Étant donné que motifs et vocabulaire se retrouvent un peu partout avec leurs nuances et implications variées, on les étudiera en rapport avec les écrits ou groupes d'écrits apparentés, tout en réservant une place à part aux tentations messianiques.

1° Le chrétien tenté. – La typologie exodiale pénètre le N.T. pour exprimer le salut obtenu en Jésus Christ. A cela s'ajoute une application morale tant des faits de l'Exode que de leur interprétation vétérotestamentaire. Elle s'effectue sous forme de monitions en-deçà desquelles il est possible de saisir « l'existence d'une tradition homilétique sur le mauvais exemple du peuple de l'Exode » (M.-A. Chevallier, dans *Freedom and Love. The Guide for Christian Life 1 Co 8-10 ; Rm. 14-15*, Rome, 1981, p. 193).

1) Le plus ancien témoignage dans ce sens se lit sous la plume de *Paul* cherchant à détourner ses chrétiens de Corinthe de toute attitude désinvolte envers les pratiques idolâtriques telles que les repas dans les temples païens et l'usage des idolothytes (1 *Cor.* 10,1-22). Ici le « type » (v. 6.11) fourni par les gens de l'Exode, eux qui « tentèrent le Seigneur » (v. 9) et, pour ce motif, périrent en majorité dans le désert (v. 5.8-10), vient aussi servir de repoussoir et d'avertissement. En conséquence de cet exemple désastreux, que les « forts » de la communauté, eux qui se prévalent de leur robustesse, ne jouent pas avec le feu au risque de retomber dans l'idolâtrie (v. 11-12).

La suite (v. 13) n'est pas sans poser quelques problèmes quant à son sens et à la possibilité de la rattacher à ce qui vient d'être dit. Au fait, il s'agit plutôt d'un bref excursus où Paul, sans s'écarter entièrement du sujet, donne son idée sur la « tentation » (*peirasmos*) dans un but d'encouragement. Cette idée se développe en deux stades : l'un concerne le passé, l'autre, l'avenir. D'abord, « aucune tentation ne vous

a saisis (et ne vous tient : *eilêphen,* parfait) qui ne soit humaine ». Non qu'elle provienne des hommes (le N.T. n'offre aucun appui dans ce sens), mais parce que le chrétien est capable d'en venir à bout par les forces qui sont normalement à sa disposition. « Tentation » ou plutôt « épreuve » s'il faut l'attribuer à Dieu. Mais voyons la seconde partie du verset, celle qui concerne l'avenir. En lisant : « Mais (*de*) Dieu est fidèle qui ne permettra pas que vous soyez tentés au-delà de vos possibilités... », on prévoit une intensification de la tentation qui évoque la crise préfinale, avec son lot d'attaques extérieures et de persécutions, telle que l'annonce l'apocalypse synoptique, en ajoutant que Dieu fera un geste : « ces jours » redoutables seront abrégés à l'intention des élus (*Marc* 13,20 par.). Ici de même, où à l'assurance négative succède une promesse positive : « mais avec la tentation Dieu procurera (littéralement, fera) également l'issue, en sorte de pouvoir la supporter ». Cette partie du verset n'est pas facile et l'on peut la discuter point par point. On préférera cependant (à cause du *kai* devant *tên ekbasin*) l'exégèse qui rend Dieu responsable en définitive à la fois de la « tentation » et de l'« issue ». Comme jadis pour Abraham et pour Israël de l'Exode, Dieu ménagera une épreuve à ses élus, ici par personnes et circonstances interposées, autorisées et contrôlées par lui. Mais ces mêmes élus ont besoin d'être rassurés par avance : le Dieu qui sonde ainsi la fidélité est lui-même « fidèle » (*pistos* : cf. 1 *Cor.* 1,9 ; 2 *Cor.* 1,18 ; 1 *Thess.* 5,24 ; 2 *Thess.* 3,3 ; 2 *Tim.* 2,13) et il donnera aux chrétiens la possibilité d'échapper à l'apostasie.

Un avertissement analogue à celui qu'on vient de lire en 1 *Cor.* 10,12, s'exprime en *Gal.* 6,1, où les « spirituels » sont mis en garde contre la suffisance qui les porterait à s'ériger en juges sévères de leurs frères pris en faute. Ici rien n'est dit de l'origine de la tentation à l'abri de laquelle ne se trouvent pas ces censeurs éventuels. Il faut de toute façon exclure Dieu de l'affaire, car la menace qui plane sur ces derniers est de rejoindre les faibles dans la faute, ce qui ne saurait être imputé à Dieu. Plutôt que d'envisager quelque explication psychologique on tiendra compte des passages des épîtres pauliniennes où la tentation est présentée sans ambages comme l'œuvre de « Satan » (1 *Cor.* 7,5), le « Tentateur » par définition (1 *Thess.* 3,5).

2) Le plan de l'*épître de Jacques* est lâche. En particulier, « le chapitre premier n'est qu'une longue chaîne de sentences brèves sans ordre apparent, à cela près qu'un mot-crochet relie souvent la fin d'une phrase au début de la suivante » (*Traduction Œcuménique de la Bible,* p. 699). Il est nécessaire d'en prendre acte si l'on veut étudier le thème de la tentation dans cette épître. C'est du reste par un jeu de mots que ce thème est introduit dès les premières lignes où, après la salutation du début (*khairein*), survient une exhortation à considérer comme « une joie (*kharan*) suprême... d'être en butte à toutes sortes d'épreuves » (1,1-2). Leur danger réside moins dans leur nombre que dans leur variété qui affecte tous les domaines de l'existence. Cependant aucune précision n'est fournie quant à leur nature. Pas davantage quant à leur origine, encore qu'en écrivant que les chrétiens « s'y heurtent », l'auteur ne favorise pas l'idée d'une probation dont Dieu serait l'auteur (cf. v. 13). Il reste que Dieu n'est pas indifférent à ce qu'endure le croyant et qu'il laisse intentionnellement l'épreuve fondre sur lui. Elle est en effet « vérification de la foi », source de « constance » (cf. *Luc* 8,15 ; 21,19 ; *Rom.* 2,7 ; 5,3.4 etc.) qui se manifeste, selon le *leit motiv* de l'épître, en « œuvre parfaite ». La joie de celui dont la vie est ainsi marquée provient de la certitude d'être sur le bon chemin, appuyé sur les meilleures garanties. La généralité de l'enseignement, auquel le chrétien n'a pas de peine à trouver un ou plusieurs points d'application, n'a d'égal que son enracinement dans les lieux communs de la parénèse sapientielle juive (voir *supra.* col. 196). Le même caractère indifférencié de l'épreuve ressort du macarisme du v. 12. Mais ici, à la fonction vérificatrice s'ajoute le fondement eschatologique consistant dans le bonheur promis au fidèle (cf. *Mt.* 5,3-12 ; sur la « couronne de vie », cf. *Apoc.* 2,10 ; autres références dans F. Mussner, *Der Jakobusbrief,* Fribourg/Br., 1964, p. 85-86).

Ce n'est pas la nécessité d'une mise au point à propos du thème précédent qui a fait naître les v. 13-15 du même chapitre sous la plume de l'auteur. Car en fait « la tentation par la convoitise aux v. 13-15 n'a rien à voir avec les épreuves du v. 12 » (M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus,* 10e éd., Göttingen, 1959, p. 88) et le rapport ne s'effectue que par association d'idées soutenue par une même terminologie (sur les opinions, voir F. Vouga, *L'Épître de saint Jacques,* Genève, 1984, p. 52-53). A l'aspect probatoire se substitue désormais l'incitation au mal, au « péché » (v. 15). Et l'auteur de puiser à nouveau dans les traditions sapientiales d'Israël (cf. *Sir.* 15,11-13.20) pour détourner ses lecteurs de tout fatalisme moral. La tentation n'est pas extérieure à l'homme et il ne faut surtout pas l'attribuer à Dieu. Un tel blasphème qui ferait de Dieu la cause du mal est repoussé en recourant à l'idée et au terme contraires : « Dieu n'est pas susceptible d'être tenté (*apeirastos*) par le mal ». Il ne saurait donc le provoquer chez les hommes. Le principe de l'incitation au mal est à chercher dans la « convoitise » (*epithymia*). Sans qu'il faille l'identifier purement et simplement avec la « mauvaise inclination » (*yeçer hara*) de la morale juive (un excès dans ce sens est à relever chez J. Marcus, *The Evil Inclination in the Epistle of James,* dans *Catholic Biblical Quarterly,* t. 44, 1982, p. 606-21 ; du reste jamais les Septante ne rendent *yeçer* par *epithymia*), dans le N.T. la notion d'*epithymia* est presque exclusivement négative. Comme Paul (*Rom.* 7,7-13), Jacques atteste la séquence « convoitise-péché-mort », une interprétation psychologique du récit de la chute en *Gen.* 3 (cf. *Vie grecque d'Adam et Ève* 19,3 : le serpent « alla mettre sur le fruit qu'il me donna à manger le venin de sa malice, c'est-à-dire la convoitise – la convoitise est en effet le principe de tout péché » ; trad. D. Bertrand), à laquelle il confère une succession généalogique (v. 15). La convoitise apparaît ici comme une sorte de prostituée qui conçoit le péché comme fruit de sa prostitution. On ne dit pas de qui (F. Mussner, *Der Jakobusbrief,* Fribourg/Br., 1964, p. 89). Noter qu'ici, à la différence de *Rom.* 7, l'effet de la convoitise n'a rien d'inéluctable. Paul intègre le schéma dans l'ordre d'un salut où seule l'œuvre du Christ permet de venir à bout de la tentation (*Rom.* 8,2). Jacques reste dans la ligne sapientiale (cf. *Sir.* 15,14-17) qui met l'homme créé libre face à son choix et à ses responsabilités.

3) Les chrétiens auxquels s'adresse l'*Épître aux Hébreux* sont « éprouvés » (*peirazomenoi* : 2,18) et, par là, menacés d'apostasie (10,26-31). La nature de leur épreuve est extérieure : pour les uns, injures et mauvais traitements en publics, pour les autres, spoliation de leurs biens en représailles de l'aide accordée à leurs frères prisonniers (10,33-34), à l'exclusion toutefois de martyres sanglants (12,4). Face à cette situation, l'écrit (un sermon suivie d'un billet d'envoi : 13,22-25) développe une longue « exhortation » (13,22) nourrie de doctrine théologique.

En rapport avec l'« épreuve » dont les chrétiens sont l'objet (comp. 3,8-9 citant le *Ps.* 95, LXX 94) et pour les inciter à la surmonter (12,1), le ch. 11 allègue l'exemple des témoins de la foi dans l'A.T. : dix-huit personnages dont certains, tels Abraham et Moïse, bénéficient d'un développement substantiel. C'est au sujet du premier (11,17-19) que sont repris le motif et le terme même de la Genèse (*Hébr.* 11,17 ; cf. *Gen.* 21,1). La foi manifestée lors de la promesse divine d'une descendance (*Gen.* 15,6) se manifeste à nouveau quand la descendance, sur l'ordre de Dieu, est conduite à la mort. « La foi combat contre la foi et l'ordre contre la promesse ; Abraham traite ces conflits comme des réalités qui s'accordent entre elles » (H. Braun, *An die Hebräer*, Tübingen, 1984, p. 369, d'après Cramer). Ici cependant l'A.T. reçoit une amplification, car si le conflit est surmonté, c'est que la foi du patriarche a pour objet la puissance de Dieu « capable de ressusciter les morts ». C'est en conséquence et par le mérite de cette foi, laquelle implique la mort du fils unique, que celui-ci est rendu à son père. Mais l'auteur, en se référant au passé, se garde d'oublier l'articulation qui constitue la structure idéologique de son œuvre : si Isaac est épargné, c'est non seulement pour encourager les chrétiens, soumis eux-mêmes à l'épreuve, à compter sur leur délivrance, mais c'est aussi pour leur rappeler, sous forme de « symbole » (*parabolê*), la future résurrection des morts.

La référence à Abraham indique que Dieu est ici à l'origine de l'épreuve. Il en va de même quand revit sous la plume de l'auteur le thème vétéro-testamentaire de la pédagogie divine (12,5-11), avec la comparaison du père qui « corrige » (*paideuein, paideia*) ses enfants empruntée à *Prov.* 3,11-12. Certes, les souffrances endurées proviennent des hommes, mais Dieu, en les autorisant, s'en rend responsable, « pour notre bien, afin de nous faire participer à sa sainteté » (12,10 ; cf. 1 *Cor.* 11,32 ; 2 *Cor.* 6,9 ; *Apoc.* 3,19 = *Prov.* 3,12 ; 1 *Clém.* 56,3-4 = *Prov.* 3,12). « L'Église, au temps des martyrs, était l'objet d'un grand amour » (Luther, *Glose*, citée par H. Braun, *An die Hebräer*, p. 411).

Épreuve, châtiment éducatif, tels qu'ils se réalisent par le moyen de la persécution, s'expriment en recourant au vocabulaire du stade (cf. 1 *Cor.* 9,24-27 ; *Gal.* 2,2 ; 5,7 ; *Phil.* 2,16). Au bout de la course apparaît « le pionnier et l'« accomplisseur » de la foi », Jésus « désormais assis à la droite de Dieu » (12,2), après être lui-même passé par l'épreuve (voir *infra*). L'auteur établit un lien de cause à effet entre la Passion du Christ en tant qu'« épreuve » et la permanence des chrétiens dans la fidélité. Celui qui a souffert est capable de « compatir à nos faiblesses » (4,15), non par un pur sentiment, mais par une « aide » positive sur le chemin qu'il a lui-même parcouru (2,18). Ici l'examen des formes verbales permet d'établir le rapport : c'est en ayant lutté contre la difficulté jusqu'à la victoire que le Christ apporte « plus qu'un exemple encourageant... une aide intérieure et efficace », de même qu'en médecine, la lutte d'un organisme vigoureux, ayant abouti « à la formation d'anticorps spécifiques », ceux-ci « peuvent ensuite être utilisés pour venir en aide à des organismes plus faibles menacés de succomber à la même maladie » (A. Vanhoye, *Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2*, Paris, 1969, p. 385-86). Tel est le Christ à l'égard de ceux qu'« il ne rougit pas d'appeler frères » (2,11).

4) L'arrière-plan historique de la *première épître de Pierre* est composé d'une situation douloureuse affectant les communautés d'Asie Mineure. Non encore atteintes par des persécutions officielles, ces communautés sont en butte à des « épreuves (*peirasmoi*) de tout genre (1,6) : tracasseries, calomnies, voire mauvais traitements de la part de la société païenne environnante (2,12,15 ; 3,16 ; 4,4). L'expérience a valeur éducative et l'auteur reprend à son compte l'image traditionnelle de « l'or périssable que l'on vérifie par le feu » pour traduire le progrès qui est censé en résulter pour la foi (1,7). Ce qui est nouveau par rapport au thème vétéro-testamentaire et juif, c'est la proximité d'un salut que les croyants espèrent atteindre au-delà de leur « exil » (1,17 ; cf. 2,11), lors de la « révélation de Jésus-Christ » (1,7.13), et qui leur procure, dès ce monde et au sein même de la souffrance, une anticipation radieuse de la joie future (1,6.8). Cette souffrance, « fournaise en vue de l'épreuve », est normale, elle fait partie du programme chrétien, car elle s'aligne sur le modèle suprême qu'est le Christ en sa Passion : d'où encore la joie pour préparer l'allégresse à venir (4,12-13). L'origine humaine de cette épreuve est claire, comme il est clair que Dieu la permet et s'en sert pour éduquer ses élus. Mais derrière les hommes se trouve « le diable » (5,8-9). La précision est d'importance qui transforme l'épreuve en authentique « tentation ». A l'image d'un « lion rugissant (qui) rôde, cherchant qui dévorer » (cf. *Ps.* 22, 14 ; *1QH* 5,9.13-14), Satan mène un combat meurtrier contre Dieu à travers son œuvre, dernier assaut du mal alors que « la fin de toutes choses est proche » (4,7). Les chrétiens sont invités à répondre pour leur part à ces attaques par les armes (cf. *Éph.* 6,10-17) que la parénèse eschatologique du N.T. met à leur disposition : sobriété et vigilance (1 *Thess.* 5,6.8 ; 2 *Tim.* 4,5 ; 1 *Pierre* 1,13 ; 4,7 ; 5,8), symboles d'une discipline de l'existence et d'une attention au définitif qui s'annonce, pour demeurer « solides dans la foi ».

Au cours de sa rude polémique contre les faux docteurs l'auteur de la deuxième épître de Pierre allègue trois exemples scripturaires destinés à montrer que les impies ne sauraient échapper au jugement de Dieu. Après les anges déchus de *Gen.* 6,2-4 et le déluge survient la destruction des villes de Sodome et de Gomorrhe. On sait, d'après la Genèse, que Lot y avait élu domicile et qu'il échappa à la ruine des villes corrompues. 2 *Pierre* 2,6-9 rappelle cet épisode en insistant non seulement sur l'exemple négatif qu'il renferme mais encore sur l'encouragement qu'il donne à ceux qui, à l'image de Lot, demeurent fidèles et purs. Pourtant, en qualifiant d'« épreuves » (*peirasmoi*) la situation de Lot à Sodome, l'auteur n'entend pas exprimer la sollicitation au mal qui résulterait de la conduite libertine de l'entourage. Lot ne ressent en effet rien de tel, mais, juste inébranlable, il est seulement accablé intérieurement « par les œuvres coupables qu'il voyait et entendait ». C'est de cela que Dieu le délivre, comme il arrache, selon l'Écriture, les justes à leurs tribulations. L'« épreuve » est donc prise ici au sens large d'où la nuance probatoire est elle-même apparemment à exclure, sens qu'on retrouve en quelques autres passages du N.T. (*Actes* 15,26 D ; 20,19 ; cf. *Deut.* 7,19 ; 19,2).

5) La persévérance dans l'épreuve est le thème essentiel de l'*Apocalypse* johannique (1,9 ; 2,2.3.19 ; 3,10 ; 14,12). Cette épreuve n'est autre que la persécution physique et le prophète visionnaire qui écrit ici pour le réconfort des chrétiens, y est lui-même soumis (1,9). Elle a déjà pris forme mais connaîtra un paroxysme (3,10). Le danger est grand pour la foi, car

ici encore la puissance du mal est à l'œuvre. Satan (12,9 ; 20,2), qui règne en maître sur l'Empire idolâtre et persécuteur, est aussi l'instigateur d'actions ponctuelles telles que l'arrestation de certains chrétiens, au point de pouvoir être représenté comme le sbire chargé de l'opération. Le but est de « tenter » les chrétiens, sans doute pour les amener à renier leur foi, mais en leur fournissant aussi sans le vouloir l'occasion de l'affirmer et de la parfaire si, au lieu de prendre peur, ils sont sûrs de la victoire déjà acquise par le Christ (2,8-11 ; cf. 5,6-14 ; 7,17 ; 19,11-16).

6) Dans les *évangiles synoptiques* la série sur le scandale par les membres du corps est reproduite selon deux traditions différentes : *Marc* 9,43.45.47 a pour parallèle *Mt.* 18,8-9 ; Matthieu, de son côté, recourt à une autre source en 5,29-30 pour attacher artificiellement le groupe en question à l'antithèse sur l'adultère. Il en résulte pour l'ensemble une restriction érotique qui n'a pas de parallèle dans les deux autres passages où figure la sentence et qui ne correspond pas à sa portée première. L'amputation d'un membre, en tant que peine judiciaire et substitution de la peine capitale pour certains délits, était pratiquée dans le judaïsme. En revanche, l'automutilation y était interdite. D'où on est amené à considérer les exigences formulées ici par Jésus comme l'image du renoncement aux intérêts les plus vitaux chaque fois que ceux-ci menacent de se diriger vers le péché. Les organes de la tentation (main, pied, œil dans l'une des traditions ; œil et main dans l'autre) ne sont pas choisis au hasard, sans qu'il faille nécessairement opérer un tri parmi les diverses fautes pour les répartir sur chacun d'entre eux : tous sont en fait susceptibles de servir l'acte ou le projet peccamineux (cf. 1 *Jean* 2,16). Rien n'est dit d'une origine autre qu'humaine et sous la couverture physiologique on devine les « desseins pervers » qui bouillonnent au fond du cœur de l'homme (*Marc* 7,21-23 par. *Mt.* 15,19-20). Les grands moyens prônés ont pour but d'éviter le châtiment suprême : on ne paiera jamais assez cher la faveur d'accéder au Royaume quand s'offre l'occasion d'en être exclu par l'infidélité. Alors que les parallèles vétéro-testamentaires et juifs sont très distants sinon absents (pour certaines similitudes dans la littérature grecque, voir H. Hommel, *Herrenworte im Lichte sokratischer Ueberlieferung*, dans *Zeitschrift für die neutest. Wiss.*, t. 57, 1966, p. 1-23), on rejoint ici l'ensemble des exigences radicales des évangiles qui font ressortir l'absolu de l'engagement pour et à la suite de Jésus. L'homme, le chrétien, sont toujours « tentés » de s'y soustraire. C'est pourquoi des précautions non moins astreignantes doivent être prises pour éviter les conséquences dramatiques d'un refus et d'une trahison. Cf. H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*, 2e éd., t. 2, Tübingen, 1969 ; Th. Matura, *Le radicalisme évangélique. Aux sources de la vie chrétienne*, Paris, 1978.

Dans l'explication de la parabole du semeur, Luc (8,12) conserve au « diable » la fonction dévastatrice qu'il a dans *Marc* (4,5) et *Mt.* (13,19). Par contre, il se sépare de l'un et de l'autre à propos de la deuxième aventure de la parole : tandis que *Marc* et *Mt.* lui opposent la « détresse » (préludant à la fin de ce monde : cf. *Marc* 13,19.24 ; *Mt.* 24,9.21.29) et la « persécution » qui en fait partie (cf. *Marc* 13,9-13), Luc parle de « tentation » (*peirasmos*). Le mot, plus vague et non spécialement marqué par l'eschatologie, correspond à l'évolution dont témoigne Luc en la matière (12,20 ; 16,22 ; 21,24 ; 23,43) et, d'autre part, à un contexte historique où la persécution ne paraît plus d'actualité (cf. L. Cerfaux, *Fructifiez en supportant l'épreuve. A propos de Luc, VIII, 15*, dans *Revue Biblique*, t. 64, 1957, p. 481-91 [488-89] ou *Recueil Lucien Cerfaux*, t. 3, Gembloux, 1962, p. 111-22 [119-20] ; B. Dehandschutter, *La persécution des chrétiens dans les Actes des Apôtres* dans *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie*, Gembloux-Louvain, 1979, p. 541-46 [541-42]). Mais le danger n'est pas moins grand. Car la tentation, d'où qu'elle vienne, lorsqu'elle agresse l'homme sans racines, l'entraîne inévitablement dans l'apostasie. Seul peut en triompher celui dont la foi est aguerrie en vue de la durée (v. 15. Cf. S. Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke*, Rome, 1969).

Au cours de l'entretien après la Cène, Jésus, d'après *Luc* 22,28-30, promet à ses disciples de participer à sa propre gloire parce qu'ils sont « demeurés constamment » avec lui prendant une vie conçue comme une succession d'« épreuves » (*peirasmoi*). Par là il est signifié qu'ils auraient pu l'abandonner et que les épreuves de Jésus constituaient leur propre mise à l'épreuve à laquelle ils ont répondu par la persévérance. Cette présentation exemplaire des disciples se prolonge sous forme négative par l'omission de leur fuite (comp. *Marc* 14,27.50 par. *Mt.* 26,31.56b) lors de l'arrestation à Gethsémani. Et pourtant, Satan, véritable organisateur de la Passion (4,13 ; 22,3.53), les a « réclamés » (une réminiscence possible de *Job* 1,7 ; 2,2) pour les « passer au crible comme le froment » (22,31 ; cf. *Amos* 9,9), tester leur fidélité en les emportant dans la terrible tempête que doivent être pour eux les prochains événements. Luc sait cependant que Pierre a renié son Maître : il racontera plus loin l'épisode (22,54-62) dont il placera l'annonce sur les lèvres de Jésus (22,34). Il y a donc une exception à la persévérance entrevue. Mais Jésus neutralise en quelque sorte l'annonce en question : avant même de la formuler, il déclare qu'il a déjà plaidé la cause du futur coupable pour que, « revenu » de son moment d'infidélité, il mette sa foi retrouvée au service de ses frères et de la mission, comme on le lit dans les Actes des Apôtres.

Dans les trois versions synoptiques de la scène de l'Agonie figure l'exhortation de Jésus aux disciples à (veiller et) prier « pour ne pas entrer en tentation ». Marc (14,38a) et Matthieu (26,41a) la placent au cours du récit, où elle fait écho au sommeil des disciples et aux reproches qu'il provoque de la part de Jésus. Dans Luc cette exhortation se lit deux fois : au début et à la fin de l'épisode (22,40.46), formant inclusion. En aucune des deux représentations Jésus n'apparaît « tenté » et comme type du chrétien tenté. Il fournit par contre une modèle de prière. La tentation qui appelle celle-ci ne va pas tarder à prendre corps avec la Passion qui, au moins selon Marc et Matthieu, aura raison de la faiblesse de la « chair » (*Marc* 14,38b par. ; *Mt.* 26,41b) : les disciples, dans leur totalité, vont abandonner leur Maître. Eussent-ils prié au lieu de dormir que ce malheur ne serait pas arrivé.

On le voit, l'expression « entrer en tentation » possède un sens purement négatif : non pas être exposé à la tentation mais être subjugé par son pouvoir, en d'autres termes, tomber dans le péché. 1 *Tim.* 6,9 le confirme où, à défaut du même verbe, « tomber en tentation et dans le piège » implique, pour les riches, qu'ils se laissent dominer par leur

convoitise et courent ainsi à la perdition. Dans ce cas, on est surpris que Jésus, dans le Pater (*Luc* 11,4 ; *Mt.* 6,13), enseigne à ses disciples de demander à Dieu de ne pas les « faire entrer en tentation ». L'Épître de Jacques (1,13) ne dit-elle pas que « Dieu ne tente personne » ? D'autre part, le contact avec la scène de l'Agonie n'appuie pas l'exégèse qui verrait ici une demande d'être dispensé ou délivré de l'épreuve (eschatologique) supposée devoir fondre sur le monde (cf. *Marc* 13,19.24 ; *Mt.* 24,9.21.29).

Un des documents de Qumrân (*4QFlorilège* 1,8) mentionne « les fils de Bélial, qui cherchent à faire tomber les fils de lumière pour les exterminer... dans la mesure où ils seront *entrés dans* la machination de Bélial ». S'il n'est pas question ici de « tentation », celle-ci apparaît dans la prière du soir citée dans le Talmud babylonien (*Berakhot* 60b) et que la Synagogue a incorporée en partie à son rituel : « Que ta volonté, Seigneur notre Dieu, soit que je repose en paix. Mets mon lot dans la Torah, conduis-moi au pouvoir (littéralement, aux mains) du précepte, et ne me conduis pas au pouvoir de la transgression ; ne me fais pas entrer au pouvoir du péché, ni au pouvoir de l'iniquité, ni au pouvoir de la tentation (*nissayon*), ni au pouvoir de l'ignominie ; que domine sur moi la bonne tendance et que ne domine pas sur moi la mauvaise tendance ». Ici, « faire entrer au pouvoir de la tentation », vu le parallèle entre tentation et faute, signifie « faire en sorte qu'on soit conquis par la tentation », asservi à son pouvoir victorieux en tombant dans le péché.

A la difficulté signalée on peut offrir deux solutions. Ou bien on reconnaîtra ici le mode de pensée « protologique » qui attribue indifféremment à Dieu toutes choses, bonnes ou mauvaises, dans la conviction que rien ne saurait échapper à sa volonté et dans l'impossibilité de distinguer ici entre volonté absolue et volonté permissive. Ce mode de pensée, courant dans l'A.T. (*Ex.* 10,27 ; 1 *Sam.* 18,10 ; *Is.* 6,9-10 etc.), se prolongerait dans le N.T. à propos de la tentation, sauf en *Jacq.* 1,13 (cf. J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, Garden City, 1985, p. 906-07). Ou bien on envisagera la solution philologique selon laquelle la phrase, sur la base du sémitique sous-jacent, pourrait s'entendre, au lieu de « ne nous fais pas entrer en tentation », « fais que nous n'entrions pas en tentation » (cf. J. Carmignac, *Recherches sur le « Notre Père »*, Paris, 1969, p. 284-94). La nuance permissive (« Ne permets pas que... » ; cf. 1 *Cor.* 10,13) semble devoir être écartée (pour un résumé de la question, cf. S. Légasse, art. *Oraison dominicale*, dans *Catholicisme*, t. 10, col. 121-23).

Quoi qu'il en soit, la Prière du Seigneur, surtout si on y joint le complément qui figure dans *Mt.* et la *Didachè* (8,2) (« arrache-nous au mal », ou « au Mauvais »), s'élève dans un climat qui n'a rien de serein. L'existence chrétienne collective implique un combat qui ne saurait s'achever en victoire sans l'aide de Dieu.

K.G. Kuhn, cité *supra*, col. 203. – H. Seesemann, art. *peira*, etc., dans Kittel, TWNT, t. 6, p. 23-37. – M.H. Sykes, *And Do Not Bring Us to the Test*, dans *The Expository Times*, t. 73, 1961-62, p. 189-90. – G. Baumbach, *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien*, dans *Theologische Arbeiten*, t. 19, 1963, p. 27-32,106-11,169-78. – C.B. Hook, *Peirasmos, the Lord's Prayer, and the Massah Tradition*, dans *Scottish Journal of Theology*, t. 19, 1966, p. 216-25. – H. Clavier, *Tentation et Anamartésie dans le Nouveau Testament*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, t. 47, 1967, p. 150-64. – S. Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke*, Rome, 1969 (bibliographie). – J.V. Dahms, *Lead Us Not Into Temptation*, dans *Journal of the Evangelical Theological Society*, t. 17, 1974, p. 223-30. – G.G. Willis, *Lead Us Not Into Temptation*, dans *Downside Review*, t. 93, 1975, p. 281-88. – W. Popkes, art. *peirazô* etc., dans *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 3, col. 151-58. – B. Buetubela, « *Et ne nous soumets pas à la tentation...* » *La difficile actualisation de Mt. 6,13*, dans *Revue du Clergé Africain*. t. 10, 1986, p. 5-13.

Simon Légasse.

II. LA TENTATION MESSIANIQUE

dans le Nouveau Testament

Parce qu'on a du mal à comprendre comment le Fils de Dieu a pu être tenté, ou bien on voit dans cette tentation une simple épreuve (mais la mention de Satan ou du diable dans les trois récits synoptiques ne favorise pas cette interprétation), ou bien on transforme cette tentation en une attitude exemplaire dont l'aspect catéchétique sera de plus en plus souligné. En effet, à partir du récit de Marc (1,12-13), sans doute le plus directement messianique, mais qui reste mystérieux à force d'être concis, les textes parallèles de Luc (4,1-13) et de Matthieu (4,1-11), font allusion aux tentations d'Israël durant l'exode ; ils orientent l'esprit vers l'aspect catéchétique de la tentation. C'est cette interprétation, où le Christ est un exemple pour Israël et pour les chrétiens, que les commentaires patristiques, médiévaux et modernes ont souvent privilégiée (voir, parmi d'autres, Irénée, *Adv. Haer.* v, 22,2 ; Ambroise, *Traité sur l'Évang. de s. Luc* iv, 4 ; SC 45, p. 152 ; Jean Chrysostome, *In Matt. Hom.* 13, PG 57, 208-9 ; Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* 3ª, q. 41, a. 1). Cependant depuis quelques décennies on assiste à un effort important en faveur d'une interprétation plus directement messianique des tentations de Jésus.

1. *Le récit de Marc 1,12-13.* – Le mot principal de ce passage est le verbe « tenter ». Que signifie-t-il exactement ? Dans quelques péricopes de Marc, des ennemis tentent Jésus, c'est-à-dire cherchent à le « piéger ». Ainsi la tentation ne se réduit pas à un attrait vers le péché, mais elle peut se présenter comme un piège en même temps intellectuel, personnel, spirituel. Le thème de 10,1-12 (est-il permis à un homme de répudier sa femme ?) n'apporte pas, semble-t-il, beaucoup de lumière sur le contenu de la tentation messianique, mais les deux autres passages (8,11-13 : demande d'un signe qui vienne du ciel ; 12,13-17 : est-il permis de payer le tribut à César ?) montrent bien que le Messie doit se défendre contre l'idée de faire des prodiges pour s'imposer ou de se présenter en chef temporel et politique.

Encore plus éclairant est le rapprochement qui s'impose entre le récit de la tentation et la discussion qui suit la confession de Pierre (8,31-33). A celui-ci, qui essaie de détourner Jésus de la voie conduisant à la Passion, est donné le nom de Satan, c'est-à-dire de tentateur : il prend le relais du Satan de 1,13. Ainsi comprise cette scène apporte un éclairage au récit de Gethsémani, aux moqueries de la passion, ainsi qu'aux manifestations des démons qui essaient de révéler Jésus avant l'heure. En effet, comment Jésus à Gethsémani ne serait-il pas tenté de repousser la passion, non par refus, insubordination ou lâcheté, mais parce que la croix fait apparemment obstacle à sa mission

d'instaurer le royaume et qu'elle est contraire à la dignité de Dieu et de son envoyé ? Les disciples, par manque de vigilance et de prière, se laissent entraîner par cette « tentation » (14,38), tandis que Jésus, plus uni que jamais à son Père (« Abba »), en triomphe. Plus loin, lors de la passion, certaines moqueries se présentent aussi comme des tentations : « Le Messie, le roi d'Israël, qu'il descende maintenant de la croix, pour que nous voyions et que nous croyions ! » (15,32). A la dérision peut se mêler un appel angoissé concernant Jésus : ces hommes attendent sans doute de lui un geste de puissance qui leur permettrait enfin de croire. Mais un Fils de Dieu, qui serait descendu de la croix, serait bien différent de l'être profond de Jésus et de ce qu'il essaie de nous révéler. Enfin dans les récits d'exorcisme le cri des possédés qui désignent Jésus comme Fils de Dieu et à qui Jésus ordonne de se taire (1,24 ; 1,34 ; 5,7) pourrait comporter, outre une menace plus ou moins magique concernant le nom et le titre de l'ennemi, une tentative, ou même une tentation, pour entraîner Jésus à se révéler avant la passion.

A travers les divers éléments qui constituent le thème de la tentation messianique tout suggère en creux, non pas l'idée d'un Messie en révolte, mais celle d'un Messie digne, s'imposant aux hommes par sa puissance et ses prodiges. En opposition se dessine un Messie humble et humilié, s'effaçant devant le refus des hommes, manifestant ainsi un amour ni autoritaire, ni possessif, ni condescendant, mais étrangement éclairé par l'abaissement et le pardon. Comme d'autres thèmes, à travers tout l'évangile de Marc, vont dans le même sens (incompréhension, secret messianique, secret contredit, le titre de Fils de Dieu révélé seulement dans la passion : 14,61 ; 15,38-39), cette convergence donne à cette interprétation de la tentation messianique un poids d'autant plus assuré et d'autant plus important.

Ainsi se précise la tentation messianique, qui durant toute sa vie a assailli Jésus, non pas une tentation grossière, comme le serait le refus d'obéir au Père par peur, orgueil ou révolte, non pas une tentation semblable à celle d'Israël ou d'Adam, mais une tentation subtile qui se présente sous l'apparence du bien. En effet, la tentation messianique est plus proche de la tentation spirituelle que de la tentation morale. Cette dernière intervient dans un choix entre ce qui est permis et ce qui défendu, elle entraîne du côté du péché. La tentation spirituelle intervient dans un domaine libre, elle entraîne vers quelque chose de bien, mais en réalité il s'agit d'une illusion. On peut d'ailleurs se demander si dans certains cas ces illusions spirituelles ne sont pas plus « graves » que des péchés ! La tentation messianique entraîne Jésus, pour accomplir sa mission, à s'imposer aux hommes avec puissance et prodige. Jésus refuse cette voie, il en invente une autre, invraisemblable et incompréhensible. L'enjeu est capital, il s'agit de révéler la véritable identité du Père et de son Envoyé ; la moindre erreur d'orientation comporterait un dommage incommensurable. Pour signifier l'importance du choix à opérer et la gravité de l'erreur à ne pas commettre, la tradition évangélique n'a pas craint de durcir la tentation et de mentionner derrière cette illusion spirituelle la présence de Satan.

Ainsi, avant d'être une mise en garde plus ou moins directement adressée au lecteur chrétien afin qu'il évite de succomber aux tentations de la vie, ce récit, du moins chez Marc, est d'abord christologique : il concerne la mission de Jésus, mission révélatrice de l'être du Fils de Dieu et révélatrice du Père, ce qui conditionne le rapport salvifique instauré entre Dieu et l'homme. Le destin de l'homme. le destin de Jésus et, peut-on dire, le destin de Dieu se jouent dans cette tentation. Refuser la croix, ce serait sauver la dignité et la gloire de la divinité, de cette divinité qui correspond aux représentations et idées de la plupart des hommes religieux. Accepter l'ignominie de la croix, c'est risquer de choquer l'attente religieuse de la plupart des Juifs et des païens, mais la révélation du vrai Dieu est à ce prix.

2. *Mt. 4,1-11 et Luc 4,1-13.* – Ces récits, nettement plus développés que celui de Marc, peuvent être lus de diverses façons. On peut, par exemple, aligner entièrement les tentations de Jésus sur celles d'Israël et écarter toute interprétation messianique. Cependant le plus souvent, en analysant ces textes, on mêle les deux motifs : allusions à Israël et spécificité d'une tentation messianique.

Cependant, si dans ces textes on peut déceler des perspectives christologiques (refus d'un messianisme terrestre, prodigieux et politique), le désir de souligner le parallèle entre Jésus et Israël pousse à mettre en veilleuse l'originalité des tentations messianiques. A cause de cette orientation qui compare Jésus à Israël et à cause de l'importance donnée au diable, la tentation, de subtilement spirituelle qu'elle était, devient plus ou moins « morale » (voir la 3e tentation selon *Mt.*) : il ne s'agit plus d'une tentation, mais d'une lutte ou d'une épreuve, ce qui est différent ; ou bien, poussé par le désir pédagogique de montrer à quel point toute autorité temporelle a partie liée avec les forces du mal, on a tellement insisté sur cet aspect que la subtilité de la tentation a disparu.

Cependant, au moment où la tentation messianique semble basculer dans une tentation humaine, surgit comme un rappel christologique. Ainsi en *Mt.* 4,10 une pierre d'attente (« Retire-toi, Satan ») prépare la scène (16,23) où Pierre propose à Jésus une véritable tentation messianique ; et plusieurs récits matthéens, comme dans Marc, peuvent donner aux tentations de Jésus un sens messianique (*Mt.* 12,38-39 ; 16,1-4 ; 22,15-22). De même *Luc* en 4,13 a établi un rapport entre la tentation et la passion, comme s'il convenait d'éclairer la tentation à la lumière de la passion, où Jésus repousse la « facilité » d'une puissance divine qui s'imposerait aux hommes. Et Luc rapporte aussi les scènes où les ennemis de Jésus essaient de lui tendre un piège (*Luc* 11,16.29 ; 20,20-26).

De plus on peut se demander si pour Matthieu et Luc la tentation de Jésus ne serait pas de se prévaloir du titre de Fils de Dieu et d'agir en conséquence ; Jésus y répond en se manifestant dans sa réelle humanité. En effet, à la suggestion du diable : « Si tu es le Fils de Dieu, fais ceci », Jésus répond : « Tout homme... ». Ainsi, malgré la surchage catéchétique, une orientation messianique reste présente dans ces récits de la tentation de Jésus.

3. *Jean et Paul.* – On retrouve dans le quatrième évangile quelques éléments, atténués, de la tentation messianique : refus d'une certaine royauté (*Jean* 6,15 et 18,36) ; faisant écho à la première tentation selon Matthieu et Luc, la discussion sur les signes et le pain (*Jean* 6,26-34) ; la réaction de Pierre, prenant la place du tentateur, se retrouve d'une certaine manière en 6,60-71 et en 13,6-8 ; en 7,1-4 les frères de Jésus le poussent en vain, à se manifester au monde. Dans tous ces passages, Jésus n'est pas décrit comme direc-

tement tenté ; il s'agit plutôt des disciples, des foules, de ses frères, qui se trouvent affrontés à l'illusion d'un messianisme rejeté par Jésus.

Dans les épîtres pauliniennes on peut trouver quelques traces de la tentation messianique. Ainsi dans l'hymne incorporé par Paul en *Phil.* 2, selon une interprétation assez fréquente, en opposition avec Adam, image de Dieu, qui a regardé comme une chose à prendre de devenir comme Dieu (*Gen* 3,5), le texte présente Jésus comme celui qui a refusé d'agir ainsi et qui s'est abaissé jusqu'à la croix (cette opposition entre le Christ et Adam se retrouve peut-être en *Luc* 4,1 juste après la généalogie qui remonte jusqu'à Adam fils de Dieu). Quand Paul, en 1 *Cor.* 1,22-25, oppose aux signes demandés par les Juifs et à la sagesse recherchée par les Grecs le scandale de la croix et la faiblesse de Dieu, c'est aussi une manière de faire allusion au dilemme qui s'était présenté à Jésus.

Sans doute peut-on penser que dans le développement du Nouveau Testament la voie choisie par Jésus jusqu'à la passion s'est progressivement imposée, de sorte que les auteurs furent moins préoccupés par la tentation messianique. Cependant la véhémence de Paul en 1 *Cor.* 1,18-25 comme en *Gal.* 1,6-12 ; 3,1 à propos de la croix montre bien que le problème d'une profonde compréhension du Christ, spécialement dans le choix qui devait le conduire à la passion, était fondamental pour une intelligence exacte de la foi.

E. Fascher, *Jésus und der Satan. Eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte,* Halle, 1949. – R. Schnakkenburg, *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern,* dans *Theologische Quartalschrift,* t. 132, 1952, p. 297-326. – M. Sabbe, *De tentatione Jesu in deserto,* dans *Collationes Brugenses,* n. 50, 1954, p. 459-65. – H. Seesemann, art. *peira,* etc., dans Kittel, TWNT, t. 6, fasc. 1, 1954, p. 33-37. – H. Thielicke, *Zwischen Gott und Satan. Die Versuchung Jesu und die Versuchlichkeit des Menschen,* 3e éd., Halle, 1955. – A. Feuillet, *Le récit lucanien de la tentation (Lc 4,1-13),* dans *Biblica,* t. 40, 1959, p. 613-31 ; *L'épisode de la tentation d'après l'Évangile selon saint Marc (1,12-13),* dans *Estudios Biblicos,* t. 19, 1960, p. 49-73. – A.B. Taylor, *Decision in the Desert. The Temptation of Jesus in the Light of Deuteronomy,* dans *Interpretation,* t. 14, 1960, p. 300-09.

K.P. Köppen, *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der alten Kirche,* Tübingen, 1961. – H. Riesenfeld, *Le caractère messianique de la tentation au désert,* dans *La Venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* (Recherches bibliques 6), Bruges, 1962, p. 51-63. – M. Steiner, *La Tentation de Jésus dans l'interprétation patristique, de saint Justin à Origène* (Études Bibliques), Paris, 1962. – E. Best, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology,* Cambridge, 1965. – R. Schnackenburg, art. *Versuchung Jesu,* LTK, 2e éd., t. 10, 1965, col. 747-8. – B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son (Matt. 4,1-11 and Par.),* Lund, 1966. – C. Duquoc, *Christologie* I. *L'homme Jésus,* coll. Cogitatio fidei, Paris, 1968, p. 52-71. – J. Dupont, *Les tentations de Jésus au désert,* Bruges, 1968. – J. Calloud, *Les tentations de Jésus au désert. L'analyse structurale du récit,* Lyon, 1973. – P. Pokorný, *The temptation Stories and their Intention,* dans *New Testament Studies,* t. 20, 1973-1974, p. 115-27. – H. Mahnke, *Die Versuchungsgeschichte im Rahmen der synoptischen Evangelien,* Fribourg, 1978. – W. Popkes, art. *peirazô,* etc., dans *Exegetisches Wörterbuch zum N.T.,* t. 3, 1983, col. 151-58. – L. Panier, *Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert. Approche sémiotique,* Paris, 1984. – B. Rey, *Les tentations et le choix de Jésus,* Paris, 1986.

Paul LAMARCHE.

III. LES PÈRES ET LES MOINES

Les récits évangéliques de la tentation de Jésus ont, dans la catéchèse chrétienne, une fonction de référence et de récapitulation qui s'impose si clairement, qui a été si bien et si souvent analysée, en elle-même et dans son retentissement sur les premières générations chrétiennes, qu'une étude patristique de la tentation comme expérience spirituelle du chrétien court le risque de se laisser déterminer a priori par eux comme si tout ce qui pouvait être dit de la tentation était en dépendance consciente de cet archétype. Aussi essentiel que puisse être le lien qui unit ces deux aspects de la recherche, il est prudent de les distinguer comme on l'a fait à propos du Nouveau Testament. Nous considérerons donc d'abord les tentations de Jésus dans l'interprétation des Pères, puis l'évolution de la notion de tentation dans la conscience chrétienne.

M. Steiner, dans sa belle étude, dont nous nous inspirerons (*La tentation de Jésus,* p. 8-9), suggère trois raisons de clore un chapitre (et son enquête) à la fin du 3e siècle. Il y a d'abord deux questions dogmatiques qui semblent avoir été substantiellement résolues durant cette période : la conception de la Rédemption comme lutte contre les « puissances », la conception de l'histoire du Salut et du lien entre les deux Testaments. Il y en a une troisième, la christologie, qui va occuper la première place, renouveler le regard théologique, en particulier sur la tentation du Christ, et caractériser la période suivante. A ces trois raisons de distinguer les deux périodes, nous ajoutons une quatrième qui nous concerne plus directement : l'apparition, au 4e siècle, de la spiritualité monastique qui actualise si concrètement le séjour de Jésus au Désert et qui pourrait se définir comme une systématisation, un mode d'emploi de la tentation.

1. **Les trois premiers siècles.** – 1° LES TENTATIONS DE JÉSUS. – Les quelques commentaires et allusions utilisables qui nous restent de cette époque ont, pour la plupart, une forte coloration apologétique dans le contexte du marcionisme, du judéo-christianisme hétérodoxe et de la gnose. Ce qui est visé dans le récit, c'est d'abord sa fonction essentielle dans l'histoire du Salut et la nouveauté décisive que la victoire de Jésus sur les puissances y introduit. L'appropriation morale de la victoire par l'Église et par les chrétiens est bien en vue déjà, mais dérivée et secondaire. Il est bien caractéristique que c'est à la troisième tentation de Matthieu, la tentation messianique par excellence, qu'on s'arrête de préférence ou qu'on se limite.

1) *Continuité et nouveauté.* – L'omission délibérée, par Marcion, des récits de la tentation dans son évangile (cf. Tertullien, *Adv. Marc.* IV, 7) suggère d'emblée une lecture de ces textes qui y reconnaît comme essentielle la continuité avec l'Ancien Testament. Cette continuité pourra être perçue de diverses manières, mais c'est la conscience très vive qu'on en a qui va déterminer l'interprétation jusqu'à la fin du 3e siècle.

Marcion rejette la tentation comme apocryphe parce que le Jésus des évangiles canoniques assume, au nom du Dieu de l'Ancien Testament, le combat de l'Israël ancien qu'il abhorre. En Jésus, il n'y a que nouveauté. A l'inverse, le judéo-chrétien qui s'exprime dans le roman pseudo-clémentin ne veut voir dans la victoire du Christ, « roi de la piété », « prince de la paix » contre le « roi éphémère », le « prince de la malice », que restauration de la loi mosaïque (*Hom.* VIII, 21, 1-5 à 22,1, PG 2, 237-240 ; *Recognitiones*

IV, 34, PG 1, 1330). En Jésus, il n'y a que continuité. Entre les deux extrêmes, l'effort des auteurs de la Grande Église est de préciser comment le nouveau accomplit l'ancien.

Les premières allusions viennent, chez *Justin,* à l'intérieur d'un commentaire du Psaume 21 (*Dial.* 103,6), en relation étroite avec la Passion, et dans son développement sur le véritable Israël, sur « la puissance du nom Israël » (*Dial.* 125, 3-4). La tentation et la Passion apparaissent comme un accomplissement prophétique du Psaume et du récit du combat de Jacob avec l'ange qui ne constitue pas encore une vraie typologie (Steiner, *op. cit.,* p. 17).

Irénée va beaucoup plus loin. Dès le premier mot de sa longue méditation sur la tentation du Christ (*Adv. Haer.* v, 21-24), il la situe au cœur de la « récapitulation » : « Récapitulant donc en lui-même toutes choses, il a récapitulé aussi la guerre que nous livrons à notre ennemi : il a provoqué et vaincu celui qui, au commencement, en Adam avait fait de nous des captifs, et il a foulé aux pieds sa tête (*Gen.* 3,15) ». Il y a là une continuité, celle de la pédagogie divine, où la tentation, et même le péché, trouvent leur place, « afin que l'homme sache par expérience que ce n'est pas de lui-même, mais par un pur don de Dieu, qu'il reçoit l'incorruptibilité » (v, 21,3). Cette expérience, elle est tout entière contenue dans celle du Christ, comme le suggère ce passage qui annonce les formules christologiques de l'époque suivante : « De même que le Seigneur était homme afin d'être tenté, de même il était aussi le Verbe afin d'être glorifié : d'un côté, le Verbe se tenait en repos lorsque le Seigneur était tenté, outragé, crucifié et mis à mort ; de l'autre, l'homme était « absorbé » lorsque le Seigneur vainquait, supportait la souffrance, montrait sa bonté, resssuscitait et était enlevé au ciel » (III, 19,3). « La tentation d'Adam et celle du Christ sont identiques, mais la nouveauté est dans la réponse du Christ, car c'est l'attitude spirituelle qui compte... Et c'est l'opposition de la réponse du Christ à celle d'Adam, l'opposition du bien au mal, qui détruit le mal. Car la récapitulation d'Adam par le Christ est d'abord une destruction au terme de la triple tentation du Christ : destruction – de la satiété de l'homme – de l'orgueil du serpent – de la transgression perpétrée en Adam (v, 21,2) » (Y. de Andia, *Homo vivens,* Paris, 1986, p. 115-16).

On retrouve, de façon encore plus précise, dans la polémique de *Tertullien,* l'interprétation christologique des tentations. Contre le docétisme, il y voit la preuve de la réalité de l'incarnation : « Il connaît la faim lors de (la tentation) du diable, la soif avec la Samaritaine, il pleure sur Lazare, il est troublé jusqu'à la mort, car, dit-il, la chair est faible ; finalement, il verse son sang » (*De carne Christi* 9,7). A partir de la même constatation, il argumente contre la confusion des natures dans le Christ : « Les deux substances agissent distinctement, chacune avec son caractère propre » (*Adv. Prax.* 27, 11-13 ; cf. Steiner, p. 82). Contre le modalisme de Praxéas, il arguë de la provocation du démon : « Si tu es le Fils de Dieu... » : « Le serpent a oublié (en inspirant Praxéas) que, lorsqu'il tentait Jésus-Christ après le baptême, il l'a attaqué comme Fils de Dieu » (*Adv. Prax.* 1,1). Le démon savait donc qui était Jésus, il le savait parce qu'il connaissait les Écritures, il le savait par les préparations (la *dispositio,* l'économie) de l'ancienne alliance. Jésus arrive donc à son heure comme le fruit des promesses. Mais les tentations, la première en particulier, manifestent quel était le contenu réel du langage figuratif de l'Écriture. Ce qui en impose une lecture renouvelée. En faisant répliquer Jésus au tentateur que « ce n'est *même pas* de pain que vivra l'homme » (Steiner, p. 85), Tertullien souligne combien l'espérance des juifs, dans leur interprétation charnelle d'Isaïe 1,19 : « Vous mangerez les biens de la terre », est vaine. Ce qui est en question, ce n'est pas la terre matérielle et ses nourritures terrestres, c'est « le pain promis du ciel, l'huile de l'onction divine, l'eau de l'Esprit et le vin de l'âme qui se fortifie (puisé) à la vigne (du) Christ » (*De Resurr.* 26,9-10).

Dans une ligne comparable à celle d'Origène, il y a là la clef d'une exégèse et, comme le suggère l'allusion sacramentelle, la clef d'une pratique et d'un regard nouveau qui transforme l'homme (et, pour Tertullien montaniste, de la nouvelle prophétie). D'où l'insistance sur le lien entre baptême et tentation dans la vie du Christ et dans celle du chrétien. « Il inaugure l'homme nouveau dans la meurtrissure de l'ancien par la puissance du mépris de la nourriture » (*De ieiunio* 8,2).

Pour *Origène,* les trois tentations de Jésus se présentent d'abord comme une question d'exégèse. Il y a bien l'aporie de cette montagne sur laquelle Satan transporte le Christ et qu'il n'est pas question de prendre à la lettre (*Peri Archôn* IV, 3,1). Il y a encore la nécessité d'aller au-delà de la proposition du diable, dans la première tentation, pour en saisir le sens profond (*Hom. sur Luc* XXIX) : en quoi consiste réellement, au-delà de la lettre, la tentation du pain. Mais il y a bien plus. Ce qu'on trouve dans le récit de la tentation au sommet du Temple, ce n'est pas le problème d'interprétation d'*un* texte, c'est l'affrontement de deux exégèses à propos du *Ps.* 90 et, au-delà, de toute l'Écriture : l'exégèse de Satan et l'exégèse du Seigneur, la lettre et l'Esprit. « Tu as lu les livres saints (ô diable), non pour devenir toi-même meilleur, mais pour tuer au moyen de la simple lettre ceux qui sont amis de la lettre... » (*Hom. sur Luc* XXXI, 2, SC 87, p. 379 ; cf. déjà Irénée, *Adv. Haer.* v, 21,2 : « Il cachait son mensonge par l'Écriture, ce que font tous les hérétiques »).

« L'attachement pernicieux à la simple lettre, chez le diable comme chez les hérétiques, caractérise pour Origène une méthode d'interprétation fallacieuse : car elle omet de situer un texte d'Écriture dans l'ensemble du donné révélé, tel que celui-ci ressort de toute l'histoire du salut, qu'il s'exprime dans l'Écriture entière et qu'il se condense dans la 'saine doctrine', dans la 'règle de foi' » (Steiner, p. 119). « La tendance générale de (la pensée d'Origène) va à condenser la progression de l'histoire sainte dans le passage de la lettre à l'esprit » (*ibid.,* p. 199), et ce passage se réalise de façon privilégiée dans le dialogue des tentations. Par là, « la tentation de Jésus devient... l'événement qui donne son sens profond au récit des luttes livrées par l'ancien peuple de Dieu » (*ibid.,* p. 200).

2) *La tentation du Nouvel Adam et la tentation du Chrétien.* – Dans ce tissu continu de l'Histoire sainte que le Christ assume et achève, il y a un fil auquel les récits de la tentation donnent un relief particulier : le combat que le démon jaloux mène contre l'homme depuis les origines. Dès les premières interprétations patristiques, on lit les récits de la tentation du Christ à la lumière plus ou moins explicite de la théologie paulinienne des deux Adam. Irénée est entraîné, par souci

de réfuter Marcion, à souligner la continuité du premier au second et leurs ressemblances, tandis qu'Origène met entre eux une opposition radicale. « Origène ne connaît pas ce développement rectiligne, si caractéristique de l'histoire du salut pour Irénée, et en vertu duquel le Christ va jusqu'à sauver Adam lui-même. Origène place la continuité en Dieu, qui soumet les deux Adam à l'épreuve, non sans d'ailleurs prendre les moyens qui assureront la victoire du Nouvel Adam » (Steiner, p. 202-04).

Il place aussi la continuité dans le Tentateur. Dès les premiers commentaires, les allusions des récits synoptiques à Adam et, plus tard, avec Tertullien et Origène, à l'Exode, sont explicitées, amplifiées, ramenées à la même perspective du combat avec la puissance adverse et prolongées dans l'expérience de l'Église et du chrétien. Irénée y voit la logique de l'incarnation récapitulatrice : en portant envie à l'homme, le diable est devenu apostat, « mais l'artisan de toutes choses, le Verbe de Dieu, après l'avoir vaincu par le moyen de l'homme et avoir démasqué son apostasie, le soumit à son tour à l'homme, en disant : 'Voici que je vous donne le pouvoir de fouler aux pieds les serpents et les scorpions, ainsi que toute la puissance de l'ennemi' (*Luc* 10,19). De la sorte, comme il avait dominé sur les hommes par le moyen de l'apostasie, son aspostasie était à son tour réduite à néant par le moyen de l'homme revenant à Dieu » (*Adv. Haer.* v, 24,4 ; SC 153, p. 307). D'où la traduction des trois tentations en termes de morale chrétienne :

« Quant à nous, qui avons été libérés, c'est par ce même commandement (de son Père, par lequel il a anéanti l'adversaire) qu'il nous a instruits de nos devoirs : avons-nous faim, il nous faut attendre la nourriture que Dieu donne ; sommes-nous élevés au faîte de tous les charismes, confiants dans nos œuvres de justice, ornés de ministères excellents, nous ne devons ni nous enorguillir, ni tenter Dieu... et garder devant nous la parole : 'tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu...' ; nous devons encore ne pas nous laisser emporter par les richesses, la gloire du monde et l'apparence présente, mais savoir qu'il nous faut adorer le Seigneur Dieu et ne servir que lui seul, et ne pas croire celui qui nous promet mensongèrement des biens qui ne sont pas à lui... » (v, 22,2 ; SC 153, p. 283-85). Le recours au commandement, reçu du Père, assure, là encore, la continuité et, si on peut déceler, dans la mise en garde contre les œuvres de justice et les charismes, une allusion au judéo-christianisme et au montanisme (Steiner, p. 75), on voit que la nouveauté elle-même, dans sa splendeur, peut être détournée en tentation.

Que ce soit dans le *De Baptismo* catholique (20,1-4) ou dans le *De Ieiunio* montaniste (8,2-4), c'est le jeûne, dans son lien avec le baptême, que Tertullien retient comme conclusion pratique, immédiate, pour le chrétien, du récit de la tentation, mais le jeûne comme caractéristique d'une vie évangélique radicale dont la tentation est un élément essentiel. C'est dans ce contexte qu'apparaît l'*agraphon* : « Neminem intemptatum regna caelestia consecuturum », qu'on retrouvera, sous des formes diverses, en particulier dans la littérature monastique (A. Resch, *Agrapha,* Leipzig, 1916, p. 130-32, donne huit citations ; J. Jeremias, *Les paroles inconnues de Jésus,* Paris, 1970, p. 73-75). Ce jeûne pré-baptismal joyeux, qu'il conviendrait de prolonger après le baptême, ouvre à une autre nourriture, une autre vie. Mieux encore (mais c'est le montaniste qui parle, *De Ieiunio* 8,4), il donne le Saint Esprit et ouvre au charisme de prophétie, comme on le voit (avant le baptême) par l'exemple du centurion Corneille (*Actes* 10,4).

Pour Tertullien, il semble bien que le baptême va déchaîner l'assaut du Tentateur. C'est une conviction au moins très largement répandue (quelques références dans Steiner, p. 14-15). On la trouve exprimée et motivée de façon étrange dans ces *Extraits de Théodote* où Clément d'Alexandrie a résumé les doctrines de la gnose valentinienne. D'abord, le principe d'imitation : « De même que la naissance du Sauveur nous fait sortir du devenir et de la fatalité, de même aussi son baptême nous retire du feu et sa 'passion' de la 'passion' : afin que nous puissions le suivre en toutes choses » (76,1 ; SC 23, p. 199). Nous allons voir que sa tentation nous fait aussi sortir de la tentation, mais en quoi consiste cette tentation et cette imitation ?

« ... Comme souvent des esprits impurs descendent dans l'eau en même temps que les néophytes, accompagnant le baptisé et obtenant le 'sceau' avec lui – ce qui rend ces esprits intraitables à l'avenir – ... c'est pour cette raison qu'il y a des jeûnes, des supplications, des prières... ; c'est ce qui explique aussi que des tentations ont lieu aussitôt, dues à l'irritation des esprits dont l'âme a été séparée : même si l'on supporte ces tentations prévues, elles secouent au moins l'extérieur. C'est ainsi que le Seigneur est secoué après son baptême pour être notre modèle, et il se trouve d'abord avec les bêtes sauvages dans le désert. Puis, ayant maîtrisé ces bêtes et leur archonte... il est désormais servi par les anges. Il nous faut donc revêtir les armes du Seigneur, gardant le corps et l'âme invulnérables... » (83-85 ; SC 23, p. 207-09). Malgré cette allusion finale au combat spirituel, tout se passe « à l'extérieur ». L'élu valentinien, comme le Christ valentinien, passe à travers ces « secousses » sans en être vraiment atteint. Il ne peut y avoir de tentation au sens propre.

Nous allons voir qu'Origène est le premier, sans doute, à s'être livré à une réflexion systématique sur le phénomène spirituel de la tentation, et cette réflexion est ancrée dans le récit évangélique. L'expérience de ces quarante jours, qui représentent l'ordonnancement du monde et la formation de l'homme (*Fragmenta in Mt.* 61, GCS 12, p. 39), est constitutive, elle transcende la nôtre, elle nous échappe par sa profondeur : « Jésus est tenté. De quelles tentations s'agit-il ? Nous l'ignorons. Peut-être ont-elles été passées sous silence parce que trop fortes pour être confiées à l'Écriture... » (*Hom. sur Luc* XXIX, 2, SC 87, p. 360-63) ; elle récapitule toutes les formes de tentation : celle des origines avec Adam, celle des saints païens avec Job, celles du peuple de Dieu durant l'Exode (*Fragmenta in Luc,* GCS 9, p. 181, 16 à 182,14). Cette triple tentation, dans son triple récit, est un accomplissement réservé au Seigneur (*De la prière* 30,2). Il est remarquable que, même dans ses applications morales, la tentation du Christ garde, le plus souvent, pour Origène, son caractère essentiellement messianique.

La première tentation elle-même semble interprétée à la lumière du Discours sur le pain de vie : « A propos de la parole prononcée par le Sauveur, il apparaît qu'il faut se mettre en peine de la manne, nourriture céleste, et souffrir la faim en laissant se consumer totalement les ressources venant de la nourriture » (*Fragmenta in Mt.* 63, GCS 12, p. 41 ; Steiner, p. 149 ; cf. *Jean* 6,27). Plus que la gourmandise, c'est le messianisme terrestre qui est rejeté.

Et, plus nettement encore, dans la tentation sur la montagne, ce que Satan offre à Jésus, c'est la paix du monde, c'est le messianisme sans souffrances : « Est-ce pour lutter contre moi que tu es venu ?... Non, ne te donne pas ce mal, ne va pas t'exposer aux difficultés du combat (Ne habeas ullam in certando molestiam) » (*Hom. sur Luc* xxx, 3, SC 87, p. 372). La tentation du disciple s'identifie à celle du Maître : « Ma volonté est que tous ces hommes deviennent mes sujets pour qu'ils adorent le Seigneur et qu'ils ne servent que lui. Et toi tu voudrais que par moi commence le péché que je suis venu détruire » (*ibid.*, p. 375 ; cf. la note : ces formules seraient à rapprocher de la contemplation du Règne dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace. A l'occasion de cette homélie, G. Bardy, *Origène,* Paris, 1931, p. 78, avait déjà rapproché la vision des deux Royaumes, celui de Satan et celui du Christ, et la méditation des deux Étendards).

Concrètement, l'homme va partager la tentation du Christ dans le domaine de la foi en sa divinité (« Si tu es le Fils de Dieu », *Comm. ser. in Mt.* 110, GCS 11, p. 230, 23svv), dans le domaine du discernement de l'hérésie (« une pierre pour du pain », cf. *Luc* 11, 11, *Hom. sur Luc* xxix, 3, SC 87, p. 363), dans le domaine, surtout, des relations avec le pouvoir politique (*Contre Celse* viii, 56, SC 150, p. 302) ; d'où l'éventualité du martyre : « L'ennemi exerce sa force contre ceux sur lesquels il reçoit autorité, afin de rendre ou martyrs ou idolâtres ceux qu'il tente. Maintenant encore, il répète : Je te donnerai tout cela... » (*Exh. au mart.* 32 ; G. Bardy, Paris, 1932, p. 249). On est loin de l'opposition entre les deux Rois, dans le roman pseudo-clémentin (cf. ci-dessus) qui ne dépasse pas vraiment celle des Deux Voies et des Deux Esprits. On ne s'étonnera pas, non plus, de ne pas retrouver chez Eusèbe, dans sa *Démonstration évangélique* (vi, 13 ; cf. V. Kesich, *Empire-Church...*, p. 470), écrite après la paix de l'Église, l'interprétation « politique » de son maître.

2° La tentation du chrétien. – Nous venons de voir que, dans l'exégèse d'Origène, les tentations du temps de l'Église qui actualisent celles de Jésus se situent dans le domaine de l'adhésion de foi (notamment dans la controverse avec les juifs), dans le domaine du discernement de l'hérésie, dans le domaine des relations avec l'État, avec le corollaire du martyre. Si on y ajoute celui de la virginité, déjà en relation étroite avec le martyre, ces domaines sont aussi ceux auxquels nous renvoient, de préférence à celui de l'intériorité de la morale commune et quotidienne, les textes qui parlent de la tentation indépendamment de celle de Jésus. Il est difficile de dire dans quelle mesure cela reflète la spiritualité réelle des chrétiens ou le genre littéraire des témoins, mais on ne risque guère de se tromper en supposant une prise de conscience progressive de la tentation comme phénomène personnel, intérieur, répondant aux exigences d'intériorité de l'Évangile (*Marc* 7,14-23).

Les commencements de cette prise de conscience sont, pour ainsi dire, palpables dans les atermoiements, les angoisses, les scrupules, le dialogue mystique du candide Hermas à la recherche d'une solution pour le péché après le baptême. C'est dans ce contexte qu'on va explorer le terrain miné et presque inconnu qui sépare la tentation du péché de pensée :

« Il ne s'agit aucunement, pour un serviteur de Dieu, de l'acte lui-même, mais certainement un désir t'est monté au cœur... Pour les serviteurs de Dieu, une telle intention (*boulè*) entraîne le péché : intention mauvaise, stupéfiante pour un esprit très saint et déjà éprouvé (*dedokimasmenon*), de désirer une mauvaise action, et surtout si c'est Hermas le continent qui s'abstient de tout mauvais désir, qui est plein de parfaite simplicité et de grande innocence » (*Vis.* I, 2, 4, SC 53, p. 83).

L'assurance de la vision ne doit pas nous tromper. Bientôt elle va rassurer Hermas. Il faut retenir la *simplicité* d'Hermas, qui nous renvoie au thème des Deux Voies. Il n'est pas *dipsuchos,* il n'est pas partagé, et c'est ce qui fait de la tentation un scandale (cf. SC 53, p. 91, n. 5). Mais « le Seigneur connaît les cœurs et, sachant tout d'avance, il a connu les faiblesses des hommes et les multiples intrigues du diable » (*Mand.* iv, 3, 4, SC 53, p. 161). Comme dans les *Testaments des Douze Patriarches,* on connaît la spécialisation des esprits de malice, déjà on apprend à les discerner et on voit le problème de leur cohabitation avec l'Esprit-Saint (*Mand.* v ; vi ; x ; xii). Dans le processus pénitentiel, *thlipsis* et *peirasmos* se confondent : ce qui fait tomber sera aussi, en quelque manière, ce qui rétablit (cf. par ex. *Sim.* vii, 1).

À partir du récit mystérieux de *Gen.* 6,1-4 et du développement que lui donne le *Livre d'Hénoch* (VII-VIII), Judéo-chrétiens (*Hom. pseudo-clém.* VIII, 14) et Gnostiques (M. Tardieu, *Codex de Berlin,* Paris, 1984, p. 161 et 339) construisent un mythe originel de la séduction démoniaque qui exercera son influence largement au-delà de leurs frontières : les anges dévoyés qui s'unirent aux filles des hommes leur ont enseigné la magie, les arts et techniques (et notamment celle des cosmétiques !) qui, en engendrant *planè* (erreur), *perispasmos* (distraction), *peirasmos* (tentation), font oublier la Providence. « Et c'est ainsi que la création tout entière fut réduite en esclavage à jamais, depuis la fondation du monde jusqu'à maintenant » (Tardieu, p. 161).

C'est ce lien originel de la femme à la tentation qui fait de la virginité une victoire particulièrement significative sur le démon. Thècle personnifie cette victoire. Quand elle répond : « Donne-moi seulement le sceau du Christ, et aucune tentation ne m'atteindra » à Paul qui la met en garde contre une tentation plus forte qu'elle ne pourra surmonter (*Acta Pauli et Theclae* 25), le *peirasmos,* c'est le défi de la virginité, liée au baptême (cf. Y. Tissot, dans *Les Actes apocrypes des Apôtres,* Genève, 1981, p. 113-16), à la culture mondaine, et ce défi mène tout droit au martyre. La conclusion que Vertu donne au *Banquet* de Méthode d'Olympe (xi, 282-283, SC 95, p. 307) montre comment la virginité exige la maîtrise de toutes les passions parce qu'elle est le signe de cette souveraineté : « Il faut absolument, si on veut être sans péché dans l'exercice de la pureté, garder intacts tous ses organes et verrouiller tous ses sens, afin de barrer au péché toute voie d'infiltration vers l'intérieur... bien des gens, s'imaginant que c'est surtout dans la résistance aux démangeaisons charnelles que réside la pureté, ont péché contre elle par insouciance des autres passions... ».

On se doute que la persécution est le contexte le plus commun de la tentation chez Tertullien et Cyprien. Pour l'un et l'autre, la *patientia,* la vertu par excellence du martyr, est l'antidote de la tentation (Tert., *De Pat.* 5,8 ; 5,20 ; 8,1 ; 10,1 ; 11,1 ; 14,4 ; Cypr., *De bono pat.* 12-14,16). « Cette persécution

n'est qu'un moyen de sonder nos cœurs » (Cypr., *Lettre* XI, 5,3), une épreuve pour retourner la tentation d'Adam (Tert., *Scorpiace* VI, 1). La prison des confesseurs apparaît à Tertullien comme la forteresse où le chrétien pénètre pour achever d'y terrasser le démon qui se flatte : « Ils sont chez moi. Je les tenterai par de basses animosités, par de lâches affections, par des rivalités jalouses » (*Ad. Mart.* I, 4-5) ; mais, en fait, poursuit Tertullien, qui vient de décrire à loisir toutes les tentations du monde qui se croit libre, « vous êtes à l'abri des scandales, des tentations, des souvenirs mauvais et de la persécution elle-même. Hoc praestat carcer christiano, quod eremus prophetis » (*ibid.*, II, 7-8). Ce nouveau désert des prophètes anticipe sur celui des moines (la cellule-prison : *Apopht.*, Ammonas 1, Jean Colobos 27).

Mais cette victoire elle-même peut être source d'illusions. Plus que par la persécution à visage découvert, c'est par la ruse, comme pour Jésus, que le démon nous tente sous forme d'hérésie et de schisme (Cyprien, *De unitate* 1 et 3). La confession elle-même ne rend pas invulnérable aux tentations, comme on peut le constater, hélas, dans l'Église de Cyprien (*ibid.*, 20). Après la confession, le péril est pire, car l'adversaire a été provoqué davantage (*ibid.*, 21). Il attaque ceux qui sont debout et en qui le Christ habite (*Lettre* 60,3 ; 61,3). Au-delà de la persécution ponctuelle, « ce qui distingue les pécheurs des justes, c'est leur attitude dans le malheur » (*De bono pat.* 17). La tentation a donc un caractère universel, quotidien, permanent : la mort seule nous en délivrera (*De mort.* 4).

Tertullien, de son côté, définit le rôle des hérésies : « ut fides habendo temptationem haberet etiam probationem » (*De Praes.* I, 1). Il conseille « d'ajourner (le baptême de) ceux qui ne sont pas mariés, car la tentation les guette, aussi bien les vierges... que les veuves... » (*De Bapt.* XVIII, 6). Dans la même perspective que l'interprétation judéo-chrétienne de *Gen.* 6,1-4 citée ci-dessus, il dénonce la stratégie tentatrice du démon dans les arts du spectacle (*De spect.* X, 12) et dans la toilette des femmes dont il est l'inspirateur (*De cultu fem.* II, 10,2-3, en référence explicite au *Livre d'Hénoch* : la culture est tentatrice, car elle ajoute à la nature).

Une première systématisation apparaît avec Clément d'Alexandrie et Origène. L'œuvre du premier (surtout le *Pédagogue*), tout en usant très modérément du vocabulaire de la tentation, fourmille d'observations concrètes et de conseils pratiques suggérant des ripostes devant les pièges de la vie quotidienne. Mais il a mieux à nous dire. Dans la deuxième *Stromate*, nous trouvons pour la première fois un des schémas psychologiques de la tentation, qui vont presque devenir un genre littéraire, à l'intérieur d'un programme de vie spirituelle, le chapitre 20, que le traducteur de SC intitule avec à propos « Rôle indispensable de l'ascétisme » :

« Les puissances dont nous avons parlé proposent aux âmes qui y sont inclinées des beautés, des louanges... et des images de cette sorte, pleines de séductions..., ensuite ces mêmes puissances, quand elles ont trompé artificieusement ceux qui sont incapables de discerner la vraie volupté de la fausse, la beauté périssable et méprisable de celle qui est sainte, n'ont plus qu'à conduire des esclaves. Chaque illusion, restant longtemps imprimée dans l'âme, y forme sa représentation. Et l'âme, sans s'en apercevoir, porte de côté et d'autre l'image de sa passion, et tout cela s'explique à la fois par l'appât et par notre consentement » (111,3-4 ; SC 38, p. 119). Dans le même chapitre, il réfute, en s'appuyant sur le Ps.-Barnabé, l'opinion qui ferait de l'habitation des esprits (mauvais) dans l'âme une conséquence normale du péché (117,1), et celle (gnostique) qui recommanderait l'expérience du plaisir pour le vaincre avec honneur et en connaissance de cause (117,6), – deux opinions qui n'ont pas fini de jouer leur rôle dans l'histoire de la tentation.

Il y a un progrès dans la tentation. La tentation elle-même est plutôt un bien : si le célibataire est « dans une grande mesure libéré des tentations », il n'est pas évident qu'il faille le juger supérieur à l'homme marié qui les surmonte (*Str.* VII, 12,70,6-8). Dans le cas extrême du martyre, la tentation aura servi à humilier le tentateur (le démon, mais le tentateur est aussi le bourreau, et, dans ce cas, le martyr l'instruit et le convainc ; *Str.* IV, 4,13,1), à rendre grâce au créateur, à confirmer les fidèles dans la foi, à instruire le martyr (*ibid.*, 12,85,1 : faire son salut ; 19,2 : tirer parti des « choses indifférentes »). Mais le vrai gnostique, qui a atteint l'*apatheia*, n'est plus tenté pour lui-même : « un tel gnostique n'est tenté par personne, sauf si Dieu le permet, et il le permet pour l'utilité de ses compagnons » (*Str.* VII, 12,74,3) ; « il jeûne donc de mauvaises actions selon la loi, et des mauvaises pensées selon la perspective évangélique. Celui-là n'est pas induit en tentation pour sa purification, mais, comme nous l'avons dit, pour le bien de ses compagnons » (*ibid.*, 76,1-2).

Ce n'est pas un mais deux traités sur la tentation que nous trouvons chez Origène et ils sont admirablement complémentaires, un exposé dogmatique qui s'insère dans le cadre global d'une « physique » : les chapitres 2,3 et 4 du 3e livre du *Peri Archôn*, et une homélie qui épouse le progrès de l'âme de la conversion à la perfection : la 27e sur les Nombres. Le petit traité du *Peri Archôn*, qui s'intitule (d'après Photius) « Comment le diable et les puissances adverses combattent le genre humain selon les Écritures », s'ordonne à partir de la question-clé : « d'où viennent les tentations ? » Du démon (ch. 2-3), de notre nature (ch. 4). Il y a des démons qui nous font la guerre, mais ils ne sont pas la seule cause de nos tentations (2,1). Ils renforcent les impulsions de la chair et du sang, mais Dieu ne permet pas que nous soyons tentés au-delà de nos forces (2,2-3). Origène aborde ici la question des pensées et de leur triple origine (Dieu et ses anges, les démons et nous-mêmes ; 2,4). Dans le ch. 3 entrent en scène les tentations qui proviennent de la fausse sagesse. On y retrouvera les arts et techniques, la poésie, les connaissances subtiles avec leur ambiguïté ; d'où le discernement des esprits. Le ch. 4, les « tentations humaines », nous concerne moins directement. C'est plutôt un préalable à la question posée : de quoi est faite l'âme humaine pour être lieu, objet, sujet de la tentation.

W. Völker (*Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1930, p. 62 svv) prend l'*hom. 27 sur les Nombres* comme « source principale » de l'itinéraire spirituel du chrétien tel qu'on peut le reconstituer dans l'œuvre d'Origène. Il a été suivi par S. Bettencourt (*Doctrina Ascetica Origenis*, Rome, 1945, p. 67-88) qui, selon le conseil de Völker, illustre et complète, par ses emprunts au reste de l'œuvre, ce parcours dont la tentation est la ligne continue. Nous y retrouvons deux points de l'interprétation de la tentation de Jésus : la vie du chrétien donne son sens aux récits de l'Ancien Testament, et l'exégèse spirituelle, en son sens le plus haut, est l'enjeu final de la tentation.

Déjà l'analyse du *Peri Archôn* distinguait entre « tentations humaines », celles qui procèdent de la chair et du sang, et « tentations surhumaines » qui mettent directement en conflit avec les puissances. Les « tentations humaines » sont celles des débutants et elles connaissent deux moments. Dans un premier temps, le néophyte doit s'opposer aux séductions et aux nostalgies du monde extérieur qu'il vient de quitter. Alors seulement, il prendra conscience du combat que lui livre son monde intérieur : les cinq sens. Et ce combat trouvera son centre de gravité successivement dans les actes, dans les paroles, puis dans les pensées. Les pensées s'identifiant finalement avec les démons, l'enjeu essentiel apparaît, le combat change de niveau.

Pour comprendre ce qu'Origène range parmi les « tentations supra-humaines », réservées aux parfaits, il faudrait peut-être anticiper sur les descriptions d'expériences de l'âge d'or du monachisme primitif. Origène y distingue encore deux étapes, celle de la « tentation visible ou louable » (*Hom. in Num.* XXVII, 12), l' « écharde dans la chair » (2 *Cor.* 12,7), instrument extraordinaire du démon, puis le combat avec le démon lui-même. Ces tentations n'ont pas pour but d'acquérir de nouvelles vertus : elles sont faites, comme le disait déjà Clément d'Alexandrie, pour l'utilité du prochain.

Il reste encore une dernière forme de tentation, la « ruche aux tentations », la tentation par l'Écriture (*ibid.*). Non pas que l'Écriture contiennent, comme le prétendent les *Homélies Pseudo-Clémentines* (2,39 ; 16,13), des passages interpolés, des versets sataniques objectivement scandaleux pour tenter les croyants, mais parce que, comme dans la tentation de Jésus, elle exige qu'on dépasse sa lettre. « Il faut que tout saint vienne (à cette tentation) afin qu'on sache... à quel degré de perfection et de piété en est arrivée sa notion de Dieu » (*ibid.*).

On pourra étendre l'expérience. On ne pourra pas ajouter grand-chose à l'élaboration doctrinale.

2. **A partir du 4e siècle.** – 1° LE MONACHISME. – 1) *Le désert de Jésus et le désert des moines.* – L'histoire de la tentation chez les moines, qui se confond presque avec celle de la spiritualité monastique, du moins dans sa phase négative qui tient la plus grande place dans les témoignages, commence par une équivoque.

Jésus est conduit au désert par l'Esprit pour y être *tenté* par le diable (*Mt.* 4,1). Les premiers moines vont au désert. C'est la nouveauté spécifique de leur vocation (*Vita Antonii* 3 ; 11). Et, de fait et à juste titre, ce qu'on a reconnu comme spécifique de leur expérience, c'est la tentation d'Antoine. L'analogie entre Jésus et Antoine est donc si évidente qu'on peut conclure : on se fait moine quand on va au désert pour y être tenté par le diable, pour s'identifier à Jésus tenté. C'est bien ainsi qu'on a schématisé l'événement (références et mise au point dans A. Guillaumont, *La conception du désert chez les moines d'Égypte,* dans *Revue de l'histoire des religions,* t. 188, 1975, p. 15-17 ; repris dans *Aux origines du monachisme chrétien,* Bellefontaine, 1979, p. 81-83) ; mais la réalité est plus subtile et plus profonde.

Il est remarquable que les allusions aux tentations de Jésus sont très rares et très discrètes dans la littérature monastique. A peine en trouve-t-on une seule dans les collections d'apophtegmes qui reflètent si bien l'unité de la visée dans le libre foisonnement des formules (Amelineau 22, 14, dans L. Regnault, *Les sentences des Pères du Désert,* Troisième recueil et tables, Solesmes, 1976, p. 141 : *Mt.* 4,4 employé comme « réplique » au milieu d'autres textes scripturaires). Il y a problablement au moins deux raisons à cette réserve. La plus récente et la plus superficielle relève d'une christologie consciente. Ainsi Cassien, seul parmi les Pères du désert à nous donner un commentaire de la tentation de Jésus (*Coll.* V, 5-6, SC 42, p. 192-95), insiste davantage sur la différence que sur les ressemblances : n'ayant « éprouvé en aucune manière les aiguillons de la concupiscence charnelle, qui nous percent fatalement même à notre insu et malgré nous », « possédant sans altération l'image et la ressemblance divines », étant venu, d'après l'Écriture, « dans la ressemblance de la chair de péché » (*Rom.* 8,3) et non pas simplement « dans la chair » (cf. *Coll.* XXII, 10-12, SC 64, p. 128-31), Jésus ne pouvait être tenté que par les passions d'Adam avant la chute, les passions-mères: gourmandise, vaine gloire et orgueil.

On trouvera dans le *De Incarnatione* (IV,3 et V,1-4, PL 50, 78b-79c et 95c-105b) l'arrière-plan polémique, antipélagien et anti-nestorien, de ces réticences. On se retiendra d'assimiler sans nuances la tentation du moine à celle de Jésus pour ne pas s'exposer à faire, comme Pélage, de Jésus un *homo tantummodo solitarius* (*De Inc.* V,1-2, PL 50, 95c-96c ; 98b).

La raison pour laquelle les premiers moines font peu de place à l'imitation de Jésus tenté est plus simple : cette imitation ne répond pas, immédiatement, comme l'a bien montré A. Guillaumont (*op. cit.*), à leurs intentions premières et à la réalité historique. On ne va pas au désert pour y affronter le démon, mais pour retrouver son unité, pour ne pas être « partagé » (1 *Cor.* 7,34), pour atteindre l'*hesychia.* C'est alors qu'on rencontre la tentation sous la forme des pensées, et elle tient toute la place, et on y reconnaît après coup l'expérience de Jésus, non pas comme un modèle à imiter de l'extérieur, mais comme un principe intérieur de salut à la racine du mal.

2) *L'expérience fondatrice* (Vie d'Antoine et Lettres des premiers moines). – Antoine est entré dans le patrimoine culturel de l'humanité comme le type de l'homme tenté. Or son biographe n'emploie jamais le mot « tentation » (*peirasmos*) dans la *Vie,* et *peirazein* (9 emplois) y a le plus souvent le sens de machiner, essayer, s'efforcer (cf. l'opposition entre la *technè* du démon et la simplicité naturelle d'Antoine *aplastos, idiotès,* illettré), en relation avec l'impuissance du démon ou les limites de son pouvoir (*dokimazein* n'apparaît qu'une fois : *Vita* 55, PG 26, 924a, dans la citation de 2 *Cor.* 13,5 : « examinez-vous vous-mêmes »). Ce qui est premier chez Antoine, c'est cette détermination (*proairesis*) et ce désir ardent (*pothos*) qui transcende le temps et le multiple, décrit en forme de programme au ch. 7. Satan « s'en prend » à cette détermination, qui se précise et s'affermit à chaque attaque infructueuse, symbolysée par une nouvelle avancée dans le désert, jusqu'au départ vers le « désert intérieur » (le désert de l'intériorité) où Satan n'a plus aucune prise sur elle. Si on admet que les discours interprètent les sections narratives, le « grand discours » (16-43) systématise l'expérience de la ten-

tation en itinéraire de l'intériorité où nous retrouvons, avec une précision frappante, les deux grandes étapes de l'itinéraire tracé par Origène : tentations humaines, surmontées ici par un discernement des passions identifiées à leurs démons, puis tentations surhumaines qui correspondent à un discernement de « présences » d'où Antoine (Athanase ?) tire les fameuses règles de discernement des esprits. C'est là seulement (37, PG 26, 897ab) que l'image de Jésus tenté apparaît en filigrane, mais sous sa forme la plus universelle :

« Que ceci serve encore de signe. Lorsque l'âme continue à avoir peur, c'est la présence des ennemis... Lorsqu'ils voient qu'on a peur, ils augmentent les phantasmes afin d'effrayer davantage. Ils vont jusqu'à se moquer en disant : 'Prosternez-vous et adorez-nous', c'est ainsi qu'ils ont trompé les grecs. Ainsi furent admis chez eux les faux dieux. Mais nous, le Seigneur ne nous a pas laissé tromper par le diable. Quand il lui fit de tels prestiges, Jésus lui dit : 'Retire-toi, Satan ; il est écrit : tu adoreras...'. Ce qu'a dit le Seigneur, il l'a dit à cause de nous, afin que les démons, l'entendant de nous, soient chassés par le Seigneur qui les a blâmés par ces mêmes paroles ».

La victoire sur la tentation, c'est le pouvoir, découvert dans la résistance au mal, de nommer le démon comme étranger (6 et 43) et de reconnaître comme nôtre la Parole de Dieu toute-puissante en l'homme (49). La prise de conscience est au terme d'un processus d'obscurité (10, 860a : « Où étais-tu ?... J'étais là, Antoine ») et cette victoire d'un seul, comme le souligne la conclusion du livre (93, 976a), qui en révèle la pointe et le but, a valeur universelle, elle atteint le mal à sa racine, dans l'idolâtrie essentielle. Déjà, à propos de la victoire sur le démon de *porneia*, qui marque l'achèvement de la première étape, le champion de Nicée y reconnaissait la puissance de l'Incarnation : « lui qui méprise la chair et le sang était culbuté par un homme de chair, aidé du Seigneur qui prit chair pour nous et donne au corps sa victoire contre le diable » (5, 849a).

Athanase schématise, ordonne et interprète, mais, pour l'essentiel, il n'invente pas. Pour s'en convaincre, il suffit de lire ce qui nous reste de plus sûr de deux premières générations du désert : les *Lettres* d'Antoine, d'Ammonas, de Macaire et d'Arsène (Saint Antoine, *Lettres,* Bellefontaine, 1976 ; *Lettres des Pères du Désert,* Bellefontaine, 1985 ; citations faites selon l'ordre des *Lettres* et la division en paragraphes de la trad. française), qui reflètent une même expérience, reconnaissable dans la *Vie,* dans le même langage antérieur à toute systématisation.

Ce que visait la « détermination » d'Antoine apparaît assez bien malgré la confusion de la forme et l'étrangeté du cadre, apparenté à l'origénisme (cf. notre contribution au Colloque de Saint-Anselme, *Commandements du Seigneur et libération évangélique,* éd. J. Gribomont, Rome, 1977, p. 15), comme un retour à l'unité primitive de l'*ousia noera* que Jésus nous a révélée et rendue accessible, unité qui concerne la personne, mais aussi en même temps l'humanité et sans doute toute la création. D'où ce schéma des « trois motions » (*Lettre* 1, 3) qui jalonne le parcours de la tentation et va devenir le bien commun du monachisme sous des formes diverses. Il y a bien trois sources de tentations, qui proviennent d'éléments « surajoutés » ou « mêlés » au corps et à l'âme, ou directement (comme les tentations « surhumaines ») des démons. Repousser les tentations, c'est discerner, sous la conduite de l'Esprit Saint, ce qui est authentique ou étranger, d'origine ou ajouté (cf., sous une forme plus classique, dans la *Vie,* ch. 20, le retour « facile » à la nature originelle préservée « à l'intérieur »). Ainsi les membres du corps font, un à un, l'objet d'une révision (*ibid.* 4). Avec les cinq sens, c'est encore une veine que la tradition exploitera (on la trouve déjà chez Origène, *In Rom.* VI, 4, PG 14 1063bc). Les démons eux-mêmes font figure, en nous, de corps étrangers qu'il faut discerner, au double sens de reconnaître et d'éliminer : « Tu auras beau regarder : le péché, l'iniquité qu'ils méditent pour toi, ne te seront pas perceptibles matériellement, eux-mêmes n'étant pas visibles matériellement. Comprenez-le bien : c'est nous qui leur servons de corps, lorsque notre âme accueille leur perversité... Ce sont nos actes qui manifestent leur présence » (*Lettre* 4,6). Et l'objet propre de la tentation démoniaque, c'est l'unité restaurée par le Christ, qui nous fait membres les uns des autres (4,9). Ce qui nous vaut, chez ce père de l'érémitisme radical, la formulation la plus radicale des exigences de l'amour fraternel (4,5).

La tentation n'a pas été recherchée. Elle était là et le désert la met en relief et en fait la matière première de la vie solitaire. C'est encore plus sensible dans les autres lettres, qui reflètent une relation pastorale plus proche des destinataires que celles d'Antoine. La *Lettre de Macaire à ses fils* connaît bien une progression, mais c'est plus celle de la connaissance de soi et de l'abandon à la grâce qui résultent de la tentation, que de la tentation elle-même. Dans la *Lettre d'Arsène,* l'insistance conjointe sur la permanence de la tentation et la prière perpétuelle laisse entrevoir une continuité : la tentation perpétuelle est point de départ, soutien et aliment de la prière perpétuelle.

Mais c'est chez Ammonas, successeur probable d'Antoine, que nous trouvons le témoignage le plus personnel et le plus structuré. La *Lettre* IX est tout entière consacrée à la tentation (titre dans le grec : « Des tentations qui arrivent à ceux qui font des progrès selon Dieu et qu'elles leur procureront de l'avantage ; et que l'âme ne peut pas, sans tentations, faire des progrès et avancer vers Dieu » ; PO 11/4, 440-441). Son trait caractéristique, à rajouter aux indices du discernement des esprits, c'est la déréliction (cf. J. Leroy, art. *Egkataleipsis,* DS, t. 4, col. 347-48) : « Quand l'Esprit leur a donné la joie et la douceur, alors il s'enfuit et les abandonne : c'est son signe » (IX,4). On peut rapprocher cette déréliction de l'acédie, tentation spécifique des ermites, qui les pousse à s'en aller, à changer de lieu (XI,1). Il faut la rapprocher surtout de la tentation de Jésus lui-même, la tentation au désert rapportée par les évangélistes, mais, plus profondément encore, la condition d'obscurité et d'anéantissement liée à l'Incarnation telle qu'elle est suggérée par l'*Ascension d'Isaïe* X, et telle qu'elle est vécue dans l'expérience mystique d'Ammonas :

« Je veux que vous sachiez quelle est la tentation. Vous savez que la tentation ne survient à l'homme que s'il a reçu l'Esprit. Quand il a reçu l'Esprit, il est livré au diable pour être tenté. Mais qui le livre, sinon l'Esprit de Dieu ? Car il est impossible au diable de tenter un fidèle si Dieu ne le lui livre. En effet, Notre Seigneur ayant pris chair est devenu pour nous un exemple en tout. Quand il a été baptisé, l'Esprit Saint est descendu sur lui en forme de colombe, puis l'Esprit l'a conduit au désert pour y être tenté, et le diable ne

put rien contre lui. Mais la force de l'Esprit, après les tentations, ajoute aux saints une autre grandeur et une force plus grande. Il faut que vous connaissiez ma tentation, qui m'a rendu semblable à Notre Seigneur. Quand il descendit du ciel, il vit un autre air ténébreux, et de nouveau quand il allait descendre dans l'Hadès, il vit un air plus dense et dit : 'Maintenant mon âme est troublée' (*Jean* 17,27). Moi aussi pareillement, j'ai enduré récemment cette tentation qui m'a troublé de toutes parts. Cependant, je loue Dieu... Il m'a tiré de cet air ténébreux et m'a rétabli à la première hauteur. Et je pense que cette tentation est la dernière » (XIII, 5-6).

Dans la *Lettre* IX, Ammonas décrit la remontée en s'inspirant encore de l'*Ascension d'Isaïe* (VIII, 21) : « L'âme des justes parfaits marche et progresse jusqu'à ce qu'elle monte au ciel des cieux. Et, si elle y parvient, elle a surmonté toutes les tentations, et il y a un homme sur terre qui est parvenu à ce degré (le syriaque, PO 10/6, 594, a : et il y a maintenant sur terre des hommes qui sont parvenus à ce degré) » (IX,6). On comprend que, si la tentation pousse, en fuyant la cellule, à fuir la condition humaine, la surmonter avec le Verbe incarné, en assumant l'humanité jusqu'aux enfers, ne restaure pas seulement l'unité de la personne, mais celle de l'univers.

3) *Systématisation.* – Ce ne sont pas les moines qui ont inventé la notion de « pensée » (*logismos*), au sens péjoratif, inséparable, comme trois aspects d'une même réalité, de la tentation et des démons spécialisés. Origène la connaissait déjà. Mais ce sont les moines qui vont l'expérimenter et, pour la première génération, c'est une véritable découverte. Déjà l'Antoine de la *Vie* annonçait une sommation de cette expérience : « De leur nature et de leur distinction, on ferait un long discours. Un tel traité appartient à plus grands que nous » (21). Il est encore trop tôt même pour réaliser le programme qu'il dresse au chapitre suivant : « C'est pourquoi nous avons besoin aussi de beaucoup de prière et d'ascèse pour arriver à connaître, en recevant l'Esprit, le charisme du discernement des esprits, ce qui les concerne, lesquels d'entre eux sont moins méchants, lesquels plus méchants, la spécialité de chacun, comment chacun est terrassé et rejeté... Le bienheureux Apôtre... le savait bien qui disait : 'nous n'ignorons pas ses pensées'. Mais nous, qui avons été éprouvés par eux (*epeirathèmen par'autôn*), il nous est bon de nous avertir mutuellement. Et moi qui ai d'eux une certaine expérience (*peira*), je vous parle comme à des enfants » (22). Nulle part, on ne voit mieux le passage de la tentation à l'expérience et à la condensation de celle-ci dans un système. La systématisation appartient aux générations à venir, mais Évagre à lui seul, surtout dans le *Practicos,* va en assurer l'essentiel.

Nous ne nous arrêtons pas à la notion de « pensée », traitée à l'art. *Logismos* (DS, t. 9, col. 955-58). On se reportera aussi aux deux art. *Passions et vie spirituelle* (t. 12, col. 342-48) et *Péchés capitaux* (col. 853-62), et, pour un exposé détaillé de la doctrine d'Évagre, à l'introduction d'A. et C. Guillaumont au *Traité pratique,* SC 170.

Les deux définitions que donne Évagre de la tentation et du péché résument la vie spirituelle en ses deux phases : « la tentation du moine, c'est une pensée qui monte à travers la partie passionnée de l'âme et obscurcit l'intellect. Le péché du moine, c'est le consentement au plaisir défendu que propose la pensée » (*Pract.* 74-75). « La tentation du gnostique est une opinion fausse qui présente à l'intellect ce qui existe comme n'existant pas, ce qui n'existe pas comme existant, ou encore ce qui existe comme existant autrement qu'il est. Le péché du gnostique est la science fausse des objets eux-mêmes ou de leur contemplation, qui est engendrée par une passion quelconque, ou parce que ce n'est pas en vue du bien qu'est faite la recherche » (*Gnost.* 42-43, SC 356). Il est évident qu'entre le pratique (le moine) et le gnostique il n'y a pas plus de frontière infranchissable qu'entre les degrés qui composent *L'Échelle* de Jean Climaque. Chez l'un et chez l'autre, c'est la lumière qui est en cause et c'est la passion qui la menace, véhiculée par la pensée ou à l'origine du désir de connaissance. Ce qui les distingue, c'est que la pensée du pratique le ramène vers les objets tandis que l'opinion du gnostique le détourne de leur connaissance authentique.

La tentation en pensée constitue un premier degré d'intériorisation et de discernement : « Avec les séculiers, les démons luttent en utilisant de préférence les objets. Mais avec les moines, c'est le plus souvent en utilisant les pensées ; les objets, en effet, leur font défaut à cause de la solitude... la guerre intérieure est plus difficile... » (*Pract.* 48) mais plus efficace : « Il faut aussi apprendre à connaître les différences existant entre les démons et remarquer les circonstances de leur venue ; nous connaîtrons d'après les pensées – et les pensées nous les connaîtrons d'après les objets – lesquels parmi les démons viennent rarement et sont plus pesants, lesquels sont assidus et plus légers, et quels sont ceux qui assaillent tout d'un coup et entraînent l'intellect au blasphème. Cela, il est nécessaire de le savoir, pour que, au moment où les pensées commencent à déclencher ce qui constitue leur matière et avant que nous soyons chassés trop loin de l'état qui est le nôtre, nous prononcions quelques paroles, et dénoncions celui qui est là. De cette façon, nous progresserons facilement avec l'aide de Dieu... » (43).

C'est le programme d'Antoine, et nous voyons apparaître ici, avec l'obligation imposée au démon de se nommer, comme dans un exorcisme (cf. *Vie d'Antoine* 43, avec la citation de *Jos.* 5,13 qui va devenir classique), la méthode de la « réplique », l'*antirrhèsis,* qui oppose au démon, comme Jésus nous l'a appris, une parole de l'Écriture. Évagre nous a laissé dans son *Antirrhètique* une collection de ces répliques, groupées d'après les huit pensées, motivées par des suggestions précises dont l'ensemble nous donne un tableau très réaliste des tentations du désert. Ces répliques doivent être assénées « avec colère » : « tu fais disparaître les représentations suggérées par les adversaires. Car tel est l'effet naturel de la colère, même quand il s'agit de bonnes représentations » (42). Notons aussi l'attention aux circonstances (*kairos*) qui fait apparaître la tentation, comme dans la *Vie* et les *Lettres* d'Antoine (*Vie* 25 ; *Lettre* IV,5), comme un attentat à la liberté chrétienne : « Il n'est pas possible de se conformer en toute circonstance à la règle habituelle, mais il faut avoir égard aux circonstances, et s'efforcer d'accomplir de son mieux les commandements alors praticables. Ces circonstances, en effet, n'échappent pas, non plus, aux démons. Aussi s'ébranlent-ils contre nous pour nous détourner de ce qui peut être fait, et nous contraindre d'exécuter ce

qui ne peut l'être... » (40). Le démon pousse le moine, dans l'ordre de l'action, aux aberrations auxquelles il pousse le gnostique dans l'ordre de la connaissance.

4) *Pratique.* – On l'a vu : cet enseignement est parfois très concret, mais c'est encore l'enseignement des maîtres. Si l'on veut se faire une idée de la manière dont il est vécu par les disciples, on pourra lire les *Apophtegmes,* mais le plus sûr, parce que le plus proche des faits, sera de recourir à cette catégorie de lettres monastiques qui a fixé directement le dialogue d'un maître et d'un disciple, et, parmi elles, à celles, nombreuses et parfois stéréotypées, qui relèvent du genre « lettre de tentation » (les plus caractéristiques et les plus spontanées dans Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance,* trad. L. Regnault, Ph. Lemaire et B. Outtier, Solesmes, 1972). Globalement, le témoignage de ces billets souligne l'importance de la médiation pour la réduction des pensées. C'est plus à l'intercesseur qu'à l'expert qu'on s'adresse. On est en continuité immédiate avec l'intercession pénitentielle telle qu'elle s'exerce dans le monachisme à cette époque, et l'ouverture de cette correspondance aux séculiers montre par quelles voies l'expérience du désert va féconder l'Église. Cette intercession, en milieu cénobitique, s'étendra parfois à toute la communauté par l'intermédiaire des prévôts et de l'abbé, comme on le lit en détail dans l'étonnant ch. 15 de la *Règle du Maître* « sur la manifestation des pensées » (SC 106, p. 62-73).

Dans les *Lettres* de Barsanuphe et Jean, il y a déjà un vocabulaire très spécialisé sur les étapes de la tentation, les réflexes et les méthodes de défense, qui suppose une pratique centrale, fixée et enseignée. Ainsi, on s'interroge sur les mérites comparés de la réplique, de l'apostrophe, de la colère ou de la fuite en Dieu (ou dans le nom de Jésus [304], où l'on peut supposer une réplique réduite à la « prière monologique »). A ce genre de question, les réponses sont très sagement adaptées au niveau du disciple. Le problème est de savoir s'il faut « laisser entrer » la pensée. La fonction du Père sera de révéler au disciple « sa mesure ». « Faire entrer » (166, 215, 427, 432, 558, 611) ou compatir à la tentation d'autrui (341), c'est, pour un débutant, « dépasser la mesure ». On considérera encore le retour des tentations (104) et les signes du consentement (248, 258, 386).

5) *A l'occasion de la controverse messalienne,* la notion de tentation va être passée au crible. On sait la place centrale que tiennent, dans le débat, la question de l'inhabitation du démon, celle de l'emprise invincible du mal sur l'homme, celle de l'inefficacité du baptême et l'importance donnée à l'expérience dans la vie spirituelle (cf. les art. *Macaire,* DS, t. 10, col. 20-43 ; *Messaliens,* col. 1074-83 ; I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme,* OCP 1, 1935 p. 328-60 = *Études de spiritualité orientale,* Rome, 1969, p. 64-96). I. Hausherr a montré comment la réduction du péché à la suggestion (*prosbolè*) est « au cœur même de la pensée messalienne » (*op. cit.,* 1969, p. 71-72). D'où, chez Marc le Moine, d'autant plus ardent à redresser cette pensée qu'il partage l'expérience spirituelle qui lui est sous-jacente, le besoin d'étalonner dans un schéma psychologique précis le parcours, de la première incitation au consentement : « bien plus qu'une recherche scrupuleuse, l'investigation du mécanisme de la tentation doit fournir la preuve que le péché d'Adam a été effacé par le baptême... puisque la tentation n'en est pas une résurgence, que nous ne sommes plus sous la captivité du péché, puisque la tentation n'est pas contraignante » (C.A. Zirnheld, Marc le Moine. *Traité spirituels et théologiques,* Bellefontaine, 1985, p. 38-40 ; cf. introd. de K. Ware, p. XVIII ; Marc le Moine, PG 65, 921d-924a et 1013-1021).

Repris par Jean Climaque (15e degré, PG 88, 896c-897c), ce schéma, qui peut se charger de subtilités à l'infini, poursuivra sa course dans l'enseignement commun. Marc le Moine n'argumente probablement pas contre le Pseudo-Macaire, car leurs positions sont sans doute assez comparables, même si ce dernier témoigne (plus qu'il ne l'enseigne) avec une insistance frappante de l'expérience du mystère du mal au fond des cœurs (H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon,* Göttingen, 1978, p. 28-37). Il s'agit bien d'une expérience, d'une épreuve, d'une prise de conscience que peu ont su faire, qui doit être faite et qui, à ce titre, n'est pas incompatible, bien au contraire, avec la grâce du baptême. Elle nous distingue provisoirement, cependant, de Jésus, qui ne pouvait pas être, et des parfaits qui ne sont plus, tentés *de l'intérieur* (Ps.-Macaire, I, 5,3,1 ; éd. Berthold, GCS, 1973, p. 79) précisément parce que le démon n'y demeure pas. En ce qui concerne la réserve des moines à l'égard du récit de la tentation de Jésus, nous pourrions ajouter cette troisième raison, si elle ne rejoignait pas, à sa manière qui rejoint le dogme à travers l'expérience, celle de Cassien.

Entre gnosticisme et messalianisme, en ce qui concerne le baptême de Jésus, l'inhabitation du démon et l'inefficacité du baptême, A. Orbe souligne des parallèles suggestifs (*Cristología...,* t. 2, p. 8-10).

2° Au-delà du monachisme. – Nous avons vu comment la spiritualité monastique et sa notion de tentation, assumée et largement vulgarisée par l'évêque d'Alexandrie dans sa *Vie d'Antoine,* sont devenues rapidement le bien commun de l'Église. Cette valorisation de la tentation a-t-elle un écho dans le reste de l'œuvre d'Athanase ? Le récit de la tentation du Christ ne joue pas un rôle de premier plan dans la controverse arienne. Athanase ne le commente nulle part, mais y fait deux allusions polémiques dans la *Lettre aux évêques d'Afrique et de Lybie,* dont la date de rédaction pourrait être assez proche de celle de la *Vie,* dans des contextes dont la similitude de vocabulaire avec la *Vie* est d'autant plus frappante qu'ils traitent dans un autre genre un autre sujet : « Celui-là même qui leur a soufflé l'hérésie n'a pas dit, dans la tentation sur la montagne : si tu es le Fils comme tous les autres... » (PG 25, 569b 11-12). Au début de la *Lettre,* Athanase parle du discernement des esprits dans les mêmes termes que dans la *Vie,* puis (544a 11-13) il paraphrase la tentation sur la montagne en en faisant une illustration parfaite de la théorie : Jésus discerne le tentateur (allusions semblables aux mêmes passages en *Or. II et III contra Arianos,* PG 26, 301c 3 ; 293c 9 ; 408c 4). Le combat pour l'orthodoxie n'est pas séparable du combat des pensées.

A partir des *Règles morales* (vers 360-364), Basile développe une notion de tentation cohérente avec son évangélisme radical. Ce sont les *RM* 62 et 63 qui sont concernées directement, mais elles sont inséparables de l'ensemble eschatologique que forment les *RM*

62-69. On notera trois traits : l'ambiguïté du mot *peirasmos* (tentation-épreuve) est soigneusement gardée en relation avec les épreuves des derniers temps. La référence aux tentations du Christ est fondamentale, de même que la référence au baptême. Plus tard, la question posée dans la *Petite Règle* 221 se heurte à l'ambiguïté impliquée en *RM* 62,2 : « Il ne faut pas se jeter au-devant de l'*épreuve* avant l'heure permise par le Seigneur, mais prier pour ne pas entrer en *tentation* » ; « Le Seigneur nous enseigne à prier pour ne pas tomber en *tentation* » ; mais devons-nous aussi prier pour ne pas tomber sous l'*épreuve* de la souffrance physique ? Réponse : « ... Le Seigneur n'a pas déterminé le genre de tentation ». Plus tard encore, la question reparaît en conclusion du *Traité du baptême* II, 13 : « S'il faut supporter toute épreuve, même si elle comporte une menace de mort, pour observer l'obéissance à Dieu, et notamment dans le soin des âmes qui nous ont été confiées ». Enfin, c'est encore ce double aspect de la tentation qui ouvre l'homélie 6, *Contra avaritiam,* sur *Luc* 12,18 :

« Il y a deux sortes de tentation. Ou bien les épreuves travaillent les cœurs comme l'or dans le creuset en faisant ressortir l'authenticité de leur patience, ou bien, et c'est le cas souvent pour le plus grand nombre, c'est la prospérité de la vie qui se change en tentation. Il est aussi difficile de garder son âme égale dans les contradictions que de ne pas la laisser se porter à la demesure dans la facilité... ». Job est le type de la première espèce, le riche de *Luc* 12,18 de la deuxième (PG 31, 261ab).

Nous nous permettrons un saut de trois siècles, tant la formulation, semblable au point de départ, de Maxime le Confesseur, apparaît comme un développement de la pensée de Basile :

« Selon l'Écriture, le mode des tentations est double : l'un engendre le plaisir (*hèdonè*), l'autre la douleur (*odunè*) ; l'un est délibéré, l'autre contraint. L'un engendre le péché, et l'enseignement du Seigneur nous prescrit de prier pour ne pas y entrer, lorsqu'il dit : 'Ne nous induis pas...' et 'Veillez et priez...'. L'autre, au contraire, rançon du péché, châtie l'attrait pour la faute en nous faisant subir malgré nous les assauts de la souffrance. Si quelqu'un y résiste, surtout s'il n'est pas attaché par les clous de la malice, il entendra : 'Tenez pour une joie suprême... d'être soumis à toutes sortes de tentations...' (*Jacq.* 1,2-4). Mais c'est le Mauvais qui perpètre méchamment l'une et l'autre tentations : avec l'une, il manœuvre, en ensemençant et irritant l'âme avec les plaisirs du corps, pour détourner son désir de l'amour de Dieu, et, parce qu'il veut détruire la nature par la douleur, il cherche à ruser avec l'autre pour faire violence à l'âme affaiblie par les souffrances et exciter ses pensées à accuser le Créateur.

Mais nous qui connaissons les intentions du Mauvais, prions pour détourner de nous la tentation volontairement subie, afin de ne pas faire dévier notre désir de l'amour divin et, si par permission divine la tentation nous assaille, résistons-lui généreusement afin de montrer que nous préférons à la nature le Créateur de la nature » (*Comment. sur le Pater,* PG 90, 908bd ; cf. *Quaest. ad Thal.* 58, *ibid.,* 592a-600b).

Un peu plus haut dans le même commentaire du Pater (904cd), on trouve une double définition de la tentation comme « loi du péché... introduite par le diable dans la nature humaine en persuadant frauduleusement l'homme de *détourner le désir* de l'âme... ». Il y a là quelque chose d'essentiel dans la théologie de Maxime. Cela se retrouve dans l'amplification qu'il donne au récit évangélique de la tentation (*Dial. ascétique,* PG 90, 920) : Le démon concentre contre Jésus toutes ses forces de combat, « pensant qu'il arriverait peut-être à lui faire préférer, même à lui, la substance de ce monde à l'amour de Dieu ». Aux trois tentations va succéder celle contre l'amour du prochain que le démon suscite en déchaînant la haine des pharisiens, mais le Seigneur triomphera de la haine par l'amour.

Par son étendue, par son caractère pastoral, par l'influence qu'elle a exercée, l'œuvre de Jean Chrysostome rassemble les éléments de l'enseignement patristique commun sur la tentation. Parmi ses *spuria,* on notera la présence d'un centon de ses homélies authentiques, *De utilitate tentationum* (CPG 4744). L'*Opus imperfectum in Matthaeum* a déjà été étudié sous l'aspect qui nous intéresse (art. *Pseudo-Chrysostome,* DS, t. 8, col. 355-56). En dehors de l'*Hom. XIII in Matth.,* le récit de la tentation n'est cité, en brèves allusions, qu'une dizaine de fois, et l'homélie elle-même, qui lui est tout entière consacrée, y cherche plus un modèle pour le chrétien qu'une lumière sur le mystère du Christ. Jésus a supporté les tentations pour que nous ne soyons pas surpris par les attaques du démon après le baptême (1) : il ne faut pas écouter le démon, même quand il suggère des choses indifférentes ou utiles (4) ; il ne faut pas triompher de lui par des signes, mais par la patience et la magnanimité (7) ; il ne faut pas se laisser prendre à ses flatteries et à ses promesses, aux pièges de la pauvreté aussi bien qu'à ceux de la prospérité (11). Dans les trois homélies *De diabolo tentatore* (PG 49, 241-276), on trouve le thème majeur (rien ni personne ne peut nuire à celui qui veille sur lui-même) et les types fondamentaux (Adam et Job, mais les récits de la tentation du Christ ne sont pas mentionnés). Il faudrait signaler aussi le rôle que joue la tentation dans les motivations des moines et dans la fonction pastorale de modèle que leur attribue Chrysostome (cf. les textes cités par I. Auf der Maur, *Mönchtum und Glaubensverkündigung,* Fribourg/Br., 1959, p. 143, n. 2).

Nous avons la chance de disposer du commentaire par J. Doignon (*L'Argumentation...*) de l'*exemplum* qu'Hilaire de Poitiers tire du récit de la tentation de Jésus (*In Matth.* 3,1-5, SC 254, 1978, p. 111-19). L'analyse rhétorique fait ressortir l'unité profonde et la cohérence de la visée christologique (nourrie par la dispute arienne) et de la visée morale. Si de chacune des tentations on peut tirer une leçon (« la nécessité des tentations après le baptême, la signification du pain eucharistique comme aliment, le refus de l'orgueil du siècle ennemi de Dieu » ; Doignon, p. 308), c'est que « ce n'est plus de la nourriture des hommes mais de leur salut qu'il eut faim » (*In Matth.* 3,2), c'est que « l'homme ne vivra pas seulement de pain parce que le Seigneur n'est pas seulement homme, mais Dieu » (3,3). Pour que l'homme triomphe du démon, il fallait que le Seigneur (par l'apparition de la faim) abandonne l'homme à sa nature (3,2). Hilaire « laisse, derrière le concept d'un *exemplum Christi,* se profiler sa grande idée théologique du *Sacramentum Christi* par laquelle, dans le *De Trinitate* (10,24 : « sacramentum fletus, sitis, atque esuritionis »), il rendra compte des 'passions' du Christ », à commencer par la Tentation (Doignon, *ibid.*).

La tentation est au cœur de l'existence d'Augustin. Il en prend conscience au moment où il rédige ses *Confessions* (10,28,39) en citant comme un refrain *Job* 7,1 (qui reparaît 47 fois dans son œuvre). La ten-

tation caractérise la condition humaine (*De civitate Dei* 22,13) et la situation de l'Église en ce monde (*Ennarr. in Ps.* 60,2-3). D'où le devoir des pasteurs d'en avertir spécialement les catéchumènes (*Sermo* 46,5 ; *De catech. rudibus* 7,11). Augustin est très sensible à l'ambiguïté de la tentation : « L'âme humaine est tentée des deux côtés, et par la prospérité pour n'être pas corrompue, et par l'adversité pour n'être pas brisée » (*Ennarr. in Ps.* 64,13). D'où deux sortes de tentations (cf. la note complémentaire de F. Berrouard au *Tract. in Joh.* 43,6, coll. Bibl. augustinienne 73A, Paris, 1988, p. 517-19). Aucune n'échappe au gouvernement divin. Le diable, qui ne peut rien contre nous sans y avoir été autorisé, est aujourd'hui enchaîné et ne peut plus nous attaquer que du dehors (*De civitate Dei* 19,8,2). La tentation révèle l'homme à lui-même (*Sermo* 2,3), lui enseigne la prière, l'exerce, l'ouvre à l'amour. A propos de l'opposition qu'elle suggère entre liberté de l'homme et jugement de Dieu, Augustin polémique contre manichéens et pélagiens (*Tract. in Joh.* 53,8). Le fondement de la résistance aux tentations, c'est la foi en Jésus qui s'appuie spécialement sur sa triple tentation au désert, où Augustin reconnaît la triple concupiscence de 1 *Jean* 2,16 (*Ennarr. in Ps.* 8,13).

Nous nous inspirons ici de F. Berrouard, *La tentation...*, qui renvoie à F.J. Thonnard (*Traité de la vie spirituelle à l'école de S. Augustin*, Paris, 1959, p. 370-93) et à J. Mausbach (*Die Ethik des heiligen Augustinus*, 2e éd., Fribourg/Br., 1929, t. 2, p. 213-29, 371-89).

L'enseignement de Grégoire le Grand sur la tentation a déjà été traité (DS, t. 6, col. 888-90). On ajoutera à la bibliographie l'art. de P. Catry (*Épreuves...*), les pages de l'introduction aux *Dialogues* intitulées par A. de Vogüé « La montée de Benoît par l'épreuve » (p. 100-03), et celles de Cl. Dagens, « Psychologie de la tentation », dans son *Saint Grégoire le Grand, culture et expérience chrétienne* (Paris, 1977, p. 206-08). Grégoire a consacré la première moitié de sa 16e *homélie sur les évangiles* à l'exégèse de *Mt.* 4,1-11 (1er dim. du Carême). Comme Cassien, il souligne plutôt ce qui distingue les tentations de Jésus des nôtres : Jésus n'a connu que la suggestion et non, comme nous, la délectation et le consentement ; il n'a été tenté que de l'extérieur (PL 76, 1135cd ; cf. *Moralia* III, 16, CCL 143, p. 134-35 ; XVII, 30, CCL 143A, p. 878-79). La deuxième partie de l'homélie (1157a-1158c), qui introduit les fidèles dans le jeûne quadragésimal, est singulièrement indépendante de la première.

Bibliographie sélective. – H. Smith, *Ante-Nicene Exegesis of the Gospels*, t. 1-6, Londres, 1925-1929. – G.J.M. Bartelink, *A propos de deux termes abstraits désignant le diable*, dans *Vigiliae christianae*, t. 12, 1959, p. 58-60 (*peirasmos*). – M.F. Berrouard, *Le thème de la tentation dans l'œuvre de S. Augustin*, dans *Lumière et Vie*, t. 10, 1961, p. 52-87. – K.P. Köppen, *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Alten Kirche. Ein Beitrag zur Geschichte der Schriftauslegung*, coll. BGBE 4, Tübingen, 1961. – M. Steiner, *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de S. Justin à Origène*, Paris, 1962.

V. Kesich, *The Antiochenians and the Temptation Story*, TU 92, 1966, p. 496-502. – G. Leonardi, *Le tentazioni di Gesù nella interpretazione patristica*, dans *Studia Patavina*, t. 15, 1968, p. 229-62. – P. Catry, *Épreuves du juste et mystère de Dieu*, dans *Revue des Études Augustiniennes*, t. 18, 1972, p. 124-44 (repris dans *Parole de Dieu, amour et Esprit-Saint chez S. Grégoire le Grand*, Bellefontaine, 1984, p. 38-58). – S. Raponi, *Tentazione ed esistenza cristiana. Il racconto sinottico... nella prima letteratura patristica*, Rome, 1974. – J. Doignon, *L'argumentation d'Hilaire de Poitiers dans l'Exemplum de la tentation de Jésus (In Matthaeum 3,1-5)*, dans *Vigiliae christianae*, t. 29, 1975, p. 296-308. – A. Orbe, *Cristología gnóstica*, t. 2, Madrid, 1976, p. 3-15.

Guerric COUILLEAU.

IV. DU MOYEN ÂGE AU 20e SIÈCLE

Du moyen âge au 20e siècle, les réflexions des auteurs spirituels sur le thème de la tentation s'inscrivent dans un cadre doctrinal qui s'est, en général, imposé et maintenu jusqu'aux avancées de la psychologie contemporaine. Ce cadre est fixé par les doctrines du péché originel, de ses conséquences sur la nature de l'homme, même racheté par le Christ et animé par la grâce de Dieu.

L'homme déchu par le péché est privé de la grâce surnaturelle et se trouve désaccordé d'avec Dieu ; son libre arbitre n'est plus ordonné naturellement au bien ; sa raison est dominée par les sens et ceux-ci sont habités par la concupiscence (DS, t. 2, col. 1343-73). Toutes les facultés sont atteintes, blessées ; la volonté est désormais encline à ce qui satisfait la chair et ses convoitises, l'intelligence l'est à l'orgueil et à la suffisance indépendante. Si bien que l'homme n'est plus droitement orienté vers Celui qui est sa fin ultime et suprême ; il est centré, replié sur lui-même et sur ce qu'il considère dans son aveuglement comme son bien sensible. Cette convoitise égoïste détermine une courbure qui éloigne l'homme de Dieu quasi instinctivement et l'oriente vers les créatures, vers les satisfactions de ses désirs.

L'homme marqué par le péché a radicalement besoin d'être guéri de ses blessures, d'être redressé au plus intime de son intelligence et de sa volonté, d'être refait à la similitude divine. La concupiscence ne sera jamais complètement éteinte en lui et, de plus, il sera toujours exposé aux séductions du Mauvais.

Voir par exemple : Thomas d'Aquin, *Summa Theol.* Ia, q. 48, a. 5 ; q. 114 (sur les attaques des démons) ; Ia IIae, q. 75 et 80 (le démon peut-il tenter ?) ; IIa IIae, q. 97 (tenter Dieu), 165 (tentation d'Adam et d'Ève) ; IIIa, q. 41 (tentation du Christ).

Bonaventure, *Soliloquium* I, 3 ; *In II Sent.*, d. 3,21-22,24,26,28,30-31 et 42.

La vie du chrétien *in via* est donc nécessairement une *militia* (DS, t. 10, col. 1210-23), un combat spirituel (t. 2, col. 1135-42) contre le démon (t. 3, col. 141-238), le Monde mauvais (t. 10, col. 1620-33) et soi-même, qui suppose une ascèse (t. 1, col. 936-1010). Tout, en effet, dans l'existence humaine est occasion d'« aversio a Deo » et de « conversio ad creaturas », donc de tentation, parce que l'homme reste toujours « tentable ».

Thomas d'Aquin définit la tentation ainsi : « experimentum sumere de aliquo ut sciatur aliquid circa ipsum » (*Summa theol.* Ia, q. 114, a. 2). Les théologiens distinguent la tentation active, celle que provoque le tentateur (Dieu, le démon, les hommes) et la tentation passive, à savoir ce qui tente, la tentation en elle-même. Dans la première, à la suite de saint Augustin (*De consensu evang.* II, 30,71 ; *In Heptateuchum* II, 58 ; *Epist.* 205,16 *ad Consentium* ; cf. PL

34, 1113 et 616 ; PL 33, 947-48), on discerne la *tentatio probationis* ou épreuve (en ce sens Dieu tente l'homme) et la *tentatio deceptionis* ou *seductionis* qui vise à faire tomber l'homme dans le péché et qui est le fait du Mauvais ou du prochain, du Monde ou de la chair. La tentation est dite intérieure quand elle procède de la conscience du sujet ; extérieure quand elle provient d'un objet ou d'un tentateur. Mais il n'y a tentation au sens précis du mot que lorsque le sujet prend conscience d'être tenté.

Dans la vie morale chrétienne, il est possible de cataloguer les principales actions humaines selon les catégories du bien, du mal et du neutre, même s'il faut aussitôt ajouter que la manière, la mesure et surtout l'intention qualifient moralement l'acte humain. Moralistes et spirituels ont ainsi l'occasion de développer les principales tentations auxquelles exposent les vices capitaux. Nous ne nous y attarderons pas ; on se reportera aux articles qui leur sont consacrés (voir leur liste en DS, t. 12, col. 862).

Il en est de même dans les démarches de la vie spirituelle, où tout, y compris les actions les plus saintes en elles-mêmes et les grâces les plus hautes, peut être occasion de tentation pour le sujet : l'amour désordonné de soi peut tout affecter, tout dévier. La vie spirituelle doit être, à tous ses stades, menée à la lumière du discernement des esprits (DS, t. 3, col. 1222-91), qui permet, aidé par le contrôle de la direction spirituelle (t. 3, col. 1002-1214), de déceler comment on donne prise aux illusions (t. 7, col. 1392-1401) et aux tentations qu'elles amènent.

Les principales tentations de la vie spirituelle sont abordées dans les articles suivants du DS : *Abandon* (2. Le faux abandon, t. 1, col. 25-49), *Abus de la grâce* (col. 133-37), *Aridité* (col. 845-55), *Avarice spirituelle* (col. 1160-61), *Aveuglement spirituel* (col. 1175-84) ; *Contention* (t. 2, col. 2196-2202), *Culpabilité* (col. 2633-54) ; *Découragement* (t. 3, col. 58-65), *Dégoût spirituel* (col. 99-104), *Déréliction* (col. 504-17), *Désolation* (col. 631-45), *Distractions* (col. 1347-64) ; *Endurcissement* (t. 4, col. 642-52), *Envie* (col. 774-85), *Épreuves spirituelles* (col. 911-25) ; *Ferveur* (t. 5, col. 204-20), *Foi* (Doutes dans la vie de foi, col. 613-19) ; *Gloire* (Vaine gloire, t. 6, col. 494-505), *Gnose et Gnosticisme* (II, col. 523-41), *Gourmandise spirituelle* (col. 622-26) ; *Jalousie* (t. 8, col. 69-78) ; *Luxure spirituelle* (t. 9, col. 1260-64) ; *Orgueil* (t. 11, col. 907-33) ; *Passions et vie spirituelle* (t. 12, col. 339-57) ; *Scrupules* (t. 14, col. 461-67) ; *Tiédeur* (t. 15).

Nous nous bornerons ici aux moyens à utiliser quand on est en tentation, tels que les conseillent les auteurs spirituels, et à ce qu'ils enseignent sur l'utilité des tentations pour le progrès spirituel. Nous laissons de côté les innombrables commentaires des trois tentations du Christ au désert.

1. Au MOYEN ÂGE finissant, Gerson et Denys le Chartreux ont réalisé des traités de la tentation. *Jean Gerson* († 1429 ; DS, t. 6, col. 314-31), outre un texte assez court *Contre les tentations de blasphème* (*Œuvres*, éd. P. Glorieux, t. 7, Paris-Tournai, 1966, p. 412-16), a rédigé un assez curieux *Traité des diverses tentations de l'ennemi*, en français comme le précédent (*ibidem*, p. 343-60). Le début situe bien sa pensée :

« Pour nous humilier sous la main de Dieu et pour connaître en général notre grande ignorance au chemin des vertus, et pour savoir notre fragilité et non puissance contre la malice de l'ennemi, afin que nous n'ayons aucune confiance en nous mais en Dieu et en l'aide de ses mains, je veux montrer quelques tentations que nous envoie l'ennemi... et comment, en tout ce que nous pensons, parlons, œuvrons, il tend ses lacs » (p. 343). Suivent 58 exemples concrets plus ou moins développés, dont certains concernent des tentations typiquement spirituelles ; ainsi : « Parfois il (l'ennemi) envoie douceurs très grandes et merveilleuses sous couleur de dévotion afin que la personne prenne tout son plaisir à telles douceurs et ne veuille aimer Dieu ou le servir que pour les avoir » (p. 348). La fin du traité (p. 359-60) donne quelques principes de discernement et quelques remèdes : se tenir en humilité, n'espérer qu'en Dieu et ses saints tout en s'attachant à faire fidèlement son devoir envers Dieu et ses commandements, appeler sa miséricorde par la prière.

Comme souvent, l'enseignement de *Denys le Chartreux* († 1471 ; DS, t. 3, col. 430-49) reprend et condense la doctrine spirituelle courante du moyen âge. Outre un texte mineur sur les sept tentations des agonisants (dans *Opera*, t. 41, Tournai, 1911, p. 477-79), il laisse un important *De remedio tentationum* (vers 1455 ; *Opera*, t. 40, Tournai, 1911, p. 119-89). Ce traité est articulé d'une manière logique : définition de la tentation (1) ; qui peut tenter ? (2-3) ; le processus intérieur de la tentation (4) ; les moyens de la tentation (5) ; toute tentation est-elle péché ? (6) ; peut-on la souhaiter ? (7) ; des tentations multiples (8) ; utilité des tentations (9-12) ; suivent les remèdes généraux (13-23) et particuliers (24-36).

Pourquoi les tentations sont-elles utiles ? Elles nous acculent à lutter, à nous purifier, à nous humilier en reconnaissant que c'est la grâce de Dieu qui seule délivre durablement de notre inclination au mal ; elles nous apprennent à nous connaître nous-mêmes ; éprouvant notre fidélité et notre obéissance, elles permettent le progrès spirituel. Sapant la présomption, elles nous forcent à appeler le secours de Dieu, à ne plus mettre notre confiance qu'en lui. De plus, la tentation nous affronte, comme l'a été le Christ pour notre exemple, au Démon et au Monde mauvais ; notre attitude devant elle peut donner exemple à autrui, exemple de patience et de résistance ; le support et la lutte des tentations nous méritent enfin le retour de la consolation et de la paix intérieure, et finalement la gloire du ciel (9, p. 132-36).

Pour pouvoir lutter utilement contre les diverses tentations, il est nécessaire de s'éclairer sur les principales illusions de la vie spirituelle, lesquelles ne font qu'amener de plus graves tentations. Parmi ces illusions Denys relève les suivantes : le manque d'ordre et de méthode dans l'organisation de son combat spirituel, la solitude (absence d'appuis fraternels), la rebellion ou la discorde d'avec les supérieurs, le manque de solidité des vertus, le consentement aux tentations « jusqu'à un certain point mais pas au-delà », ne pas leur opposer des actes ou pensées contraires, trop se charger de prières, pénitences, etc., se relâcher dans la vigilance et la régularité de la vie, etc. (12, p. 140-42).

Les remèdes généraux proposés par Denys sont les suivants : bien connaître l'ennemi et son but, invoquer Dieu et ses saints, espérer en Dieu seul, s'humilier, considérer la passion du Christ, considérer la dignité de l'homme et sa vocation, se nourrir de l'Écriture, se souvenir des fins dernières. Parmi les remèdes particuliers, relevons l'aide apportée par les supérieurs, l'entraide mutuelle, la fuite des occasions, le travail physique, etc. (25). Le reste du traité passe en revue les tentations particulières provenant des péchés capitaux. Denys conclut : « Ut omnia mala haec

possis effugere, te ipsum in sancta humilitate et in Dei funda timore ; privatum extirpa amorem, et in Deo te ama veraciter ; quiquid expedit tibi ad complacendum Deo amplectere... ut sic tota vita tua sit vere militia super terram. Ad laudem et gloriam Omnipotentis » (36, p. 189).

S'adressant nettement à qui a souci de mener une vie spirituelle, *Jean Ruusbroec* († 1381 ; DS, t. 8, col. 659-97) a écrit un court *Vanden vier becoringhen* (Des quatre tentations, cf. col. 675-76) qui dénonce quatre illusions de l'esprit induisant inévitablement aux tentations les plus diverses. Ces illusions sont : prétendre mener une vie spirituelle tout en suivant les appétits des sens ; se laisser séduire par les jouissances et les aspects extraordinaires de la vie spirituelle pour en faire étalage devant autrui ; l'orgueil de l'esprit ; les déviations d'une quiétude ou oisiveté spirituelle qui en vient à négliger les humbles devoirs et les vertus solides. Il propose trois remèdes principaux : attacher grande importance aux vertus fondamentales du chrétien (humilité et confiance en Dieu, fidélité aux commandements, charité fraternelle en paroles et en œuvre), mener une vie recueillie en vue de trouver l'authentique union avec Dieu, se défier toujours de l'amour de soi et de ce qu'on peut appeler la gourmandise spirituelle. Notons que *L'Ornement des noces spirituelles* (II, ch. 76-77) dénonce aussi la tentation de l'oisiveté spirituelle.

Autres textes spirituels médiévaux : Hugues Ripelin de Strasbourg (DS, t. 7, col. 894-96), *Compendium theologicae veritatis* II, c. 66. – Bonaventure, *Breviloquium* II, c. 9,11 et 12 ; III, c. 1 et 9 ; VII, c. 5 et 7. – Pseudo-Bonaventure, *Centiloquium* I, c. 2. – David d'Augsbourg († 1272 ; DS, t. 3, col. 42-44), *De profectu religiosorum* I, c. 2 ; II, c. 2-6 et 78 (77) : sur les tentations propres au progressant. – *Imitatio Christi* : elle évoque souvent la tentation, mais sans s'y arrêter ; voir cependant I, c. 13 et III, c. 35. – *La Perle évangélique* (DS, t. 12, col. 1159-69), livre I, ch. 35 : il faut fuir les tentations qui s'approchent et se retirer en Dieu, s'efforcer de ne pas les laisser pénétrer jusque dans notre cœur, chercher à « assoupir » nos tentations dans la passion de Jésus.

2. A L'ÉPOQUE MODERNE, on ne peut omettre de citer *Ignace de Loyola* († 1556 ; DS, t. 7, col. 1266-1318), bien qu'il n'ait pas laissé de traité particulier sur la tentation. Ses *Exercices spirituels* mettent en œuvre une éducation de la sensibilité et de l'intelligence spirituelles, afin que le disciple du Christ en vienne à « sentir », au cours de sa retraite comme dans le quotidien de son existence, ce qui est selon l'esprit du Christ, les motions du bon esprit comme celles du mauvais. Cette pédagogie spirituelle apparaît nettement dans les méditations clés des *Exercices* (Règne, Deux étendards, 3e degré d'humilité) et dans les Règles du discernement des esprits (cf. DS, t. 3, col. 1266-75).

On notera que la désolation spirituelle est décrite comme « obscurité de l'âme, trouble intérieur, motions vers les choses basses et terrestres, absence de paix venant de diverses agitations et tentations... » (n. 317). Une étude de la lutte contre les tentations selon Ignace devrait prendre en compte non seulement ce qu'il enseigne à propos de la désolation, mais aussi, au seul niveau du vocabulaire, les termes de motion, esprit mauvais, etc. Sous le mot tentation, il n'envisage généralement que des tentations précises (cf. *Exercices*, n. 9-10, 13, 199, 210-217, 320, 325-326, 334, 345-351 sur les scrupules). Parmi les moyens à utiliser il conseille souvent l'ouverture à autrui (confesseur, directeur, supérieur).

Louis de Blois, osb † 1566 (DS, t. 1, col. 1730-38), *Canon vitae spiritualis*, c. 1, 5 et 6 ; *Speculum spir.*, c. 8 ; *Institutio spir.*, c. 8.

Sans nous y arrêter, citons ici deux ouvrages qui ont exercé une influence considérable jusqu'au 20e siècle : *Il combattimento spirituale* du théatin L. Scupoli † 1610 (DS, t. 14, col. 467-84 ; éd. bilingue italien-français par O. Masotti, Paris, 1658, surtout ch. 5-33 *passim*) et l'*Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* du jésuite A. Rodriguez † 1616 (DS, t. 13, col. 853-60 ; 2e partie, traité 4 : De las tentaciones) ; ce dernier utilise largement l'arsenal des exemples et des conseils des Pères du désert.

Théologien spirituel, D. *Alvarez de Paz*, jésuite († 1620 ; DS, t. 1, col. 407-09), donne un traité de la tentation dans son *De exterminatione mali et promotione boni* (livre I, 3e partie, dans *Opera*, éd. Vivès, t. 3, Paris, 1875, p. 210-311). Intitulé de manière symptomatique « De victoria tentationum », il s'inspire de la spiritualité ignatienne non sans se servir de Denys le Chartreux. Après des remarques générales et un chapitre sur les épreuves envoyées par Dieu (ch. 3), Alvarez présente les trois agents principaux de nos tentations, le Diable, le Monde et la Chair (ch. 4), puis il montre comment Dieu est glorifié par nos victoires, comment celles-ci nous obtiennent la couronne de gloire, comment nous sommes aidés dans nos luttes par Dieu, les anges et les saints (ch. 5-7).

Le ch. 8 développe les utilités de la tentation (p. 247-57) : elle nous éclaire sur ce que nous sommes, nous purifie tout en éprouvant notre fidélité et notre gratitude envers Dieu ; si on la combat d'entrée de jeu, elle nous préserve de chuter par surprise ; elle sape notre orgueil naturel et, surmontée, nous ouvre à la ferveur et à la consolation ; elle exerce notre amour de Dieu, agrandit notre âme et l'apaise ; elle édifie autrui. Au contraire si la tentation triomphe de notre résistance, elle produit en nous des effets opposés.

Le ch. 9 expose les différents modes de la tentation : insistante, insinuante ou floue, subite et imprévisible, violente, sub *specie boni* ou intimement mêlée au devoir d'état et aux actes bons, etc. Alvarez présente ensuite les remèdes généraux (ch. 10, p. 264-71) d'une manière analogue à celle de Denys le Chartreux et, plus original ici, ce qui empêche notre victoire ; utilisant l'image de la guerre, ces empêchements de la victoire sont la bêtise du soldat, sa dissension d'avec son général, le manque de préparation au combat, tomber dans les embuscades de l'ennemi faute de le bien connaître, se laisser alourdir de trop d'*impedimenta*, n'avoir pas soin de ses armes, s'exposer à des situations dangereuses. Suivent trois chapitres sur les tentations plus fréquentes chez les commençants, les progressants et les parfaits (ch. 12-14) ; chez les premiers, ce seront les ferveurs excessives indiscrètement recherchées, la tristesse d'avoir laissé le monde, la crainte de ne pouvoir persévérer, l'envie de changer d'état de vie et les scrupules. Chez les progressants, ce seront la pusillanimité, l'excès de zèle, l'insouciance devant le combat nécessaire, l'attachement désordonné à des lieux ou à des ministères, le désir des honneurs. Quant aux parfaits, Alvarez n'en parle que brièvement, évoquant l'orgueil spirituel, le désir des consolations et des grâces extraordinaires, le manque de prudence et l'excès de confiance en soi ; à quelque état spirituel qu'on parvienne, on n'est jamais exempt d'être affronté aux tentations de la Chair, du Monde et de Satan. Alvarez conclut son traité en soulignant l'importance de la paix et de la joie spirituelle et, inversement, celle des tristesses et des troubles intérieurs.

François de Sales († 1622 ; DS, t. 5, col. 1057-97 ; nous nous référons à l'éd. d'Annecy, 1892 svv) intitule la 4e partie de son *Introduction à la vie dévote* « Avis nécessaire contre les tentations plus ordinaires ». Il y présente successivement sa Philothée exposée aux critiques et railleries des mondains (ch. 1), au découragement devant les renoncements qu'exige la « vie dévote » (ch. 2) ; il l'éclaire sur la nature des tentations et sur la différence qu'il y a entre être tenté et consentir à la tentation (ch. 3), avec des exemples (ch. 4). Ayant de nouveau encouragé Philothée (ch. 5), il lui montre comment la délectation qui se présente souvent intimement liée à la tentation peut être peccamineuse (ch. 6). Suivent les remèdes aux grandes tentations (se réfugier en Dieu, regarder le Christ en croix, se fixer dans le refus du mal ; ch. 7) et les manières de résister dans les « menues tentations » de la vie ordinaire, qu'il ne faut pas prendre à la légère (ch. 8-10). Enfin François montre comment l'inquiétude et la tristesse sont sources de tentations en deux chapitres de ton très moderne (ch. 11-12), puis il fait de même, d'une manière plus classique, à propos de la sécheresse et de la stérilité spirituelle (ch. 14-15).

En dehors de cet exposé large et cohérent, François de Sales évoque très souvent mais sans grand développement tout ce qui regarde la tentation, surtout dans le *Traité de l'amour de Dieu,* ses sermons et ses lettres. Inévitables dans la vie chrétienne (t. 4, p. 215, 221 ; t. 5, p. 298 ; t. 7, p. 159 ; t. 9, p. 68, 295 ; t. 10, p. 198), le but providentiel des tentations est de purifier notre amour (t. 13, p. 9), de nous donner occasion de vaincre (t. 4, p. 223 ; t. 5, p. 133), de nous fortifier (t. 8, p. 268 ; t. 9, p. 24). Il ne faut pas les désirer (t. 10, p. 196, 199) et ne pas les craindre outre mesure (t. 6, p. 207 ; t. 13, p. 87). Les moyens à prendre pour les repousser sont la prière (t. 6, p. 164 ; t. 5, p. 133), s'humilier (t. 13, p. 161), se tourner vers le Christ crucifié (t. 6, p. 144 ; t. 13, p. 210 ; t. 14, p. 8), recourir à son directeur (t. 16, p. 118) ; le plus souvent il suffira de faire diversion (t. 6, p. 84, 145, 248, 291 ; t. 12, p. 355 ; t. 14, p. 85, 112 ; etc.).

Vincent de Paul † 1660, dans ses *Entretiens spirituels* (éd. A. Dodin, Paris, 1960) aborde deux fois la question de la tentation en en soulignant l'utilité, voire la nécessité, pour le progrès spirituel. « Un jour passé dans cet état nous acquiert plus de mérite qu'un mois sans tentation... Il ne faut pas prier Dieu de nous en délivrer, mais de nous en faire bien user et nous empêcher de succomber. C'est un grand bien... Au contraire, c'est un signe de réprobation d'avoir tout à souhait... Il faut se résoudre à être d'autant plus tenté qu'on avance en vertu ; il ne faut pas s'étonner d'être tenté ; agréer de l'être ; en remercier Dieu » (Entr. 22, p. 89-90).

Ailleurs, Vincent de Paul, s'adressant à un frère qui lui déclare n'avoir aucune peine, expose comment Dieu mène d'abord ceux qui se donnent à lui avec douceur ; « puis de là il les fait passer à l'indifférence ; de l'indifférence à quelque petit dégoût ; du dégoût à l'aversion ; de l'aversion quelquefois jusqu'à des pensées de blasphèmes, d'aversion de Dieu, de la vertu... C'est un exercice que Dieu envoie à ces âmes-là pour les faire croître en la vertu. Et ce sont là des marques de son amour... Pour revenir à vous... qui dites que vous n'avez peine à rien, je vous dis que vous devez beaucoup vous humilier et vous défier de cet état » (Entr. 38, p. 132-33).

On peut voir encore : J.-J. Surin † 1665 (DS, t. 14, col. 1311-25), *Catéchisme spirituel,* t. 1, 1re partie, ch. 8 (Paris, 1673, p. 74-90). – Anonyme, *Instructions spirituelles pour se bien gouverner dans les tentations,* tirées de diverses lettres d'un serviteur de Dieu, Paris, 1676. – Fr. Guilloré † 1684 (DS, t. 6, col. 1278-94), *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions,* Paris, 1673 (cf. DS, col. 1284-86) : l'ouvrage s'en tient aux illusions, mais on sait que celles-ci engendrent inéluctablement les tentations ; *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes,* t. 2, livre I, max. 5 ; livre II, max. 4 et 6 (Paris, 1674, p. 117-46, 287-322, 348-77) ; *Les progrès de la vie spirituelle,* livre II : État de l'âme purifiée par les tentations (Paris, 1675, p. 280-350). – P. Nicole † 1695 (DS, t. 11, col. 309-18), *Essais de morale,* t. 3, Traité 3 : Diverses manières dont on tente Dieu (Paris, 1715, p. 150-82).

Anonyme (peut-être N. Courbon, † v. 1710 ; DS, t. 2, col. 2449-52), *Explication familière des principales difficultés que l'on peut rencontrer dans... l'oraison, en forme d'entretien* (Paris, R. Chevillon, 1689 ; approbation de 1685 ; 228 p.) : la 3e partie (p. 122-226) traite des tentations dans l'oraison. Après un premier entretien sur les « grands avantages que l'on peut tirer des tentations quand on est fidèle à persévérer dans l'oraison, l'auteur expose successivement les tentations de vaine gloire et de présomption, de fausse humilité ou de trop grande crainte d'être trompé, de faux zèle amenant un manque de recueillement, de vouloir abandonner l'état de vie dans lequel on est engagé selon la volonté de Dieu pour se livrer à plus d'oraison, enfin de vouloir quitter l'oraison par crainte d'y être oisif et d'y perdre son temps. Sans être très original, cet ouvrage est, dans sa clarté et sa précision, l'un des meilleurs sur le sujet ; il est malheureusement presque inconnu (on le trouve à la Bibl. S.J. de Chantilly).

Les *Discours dogmatiques et moraux sur les tentations du Démon* (Rouen, 1717), attribués au prêtre Alexandre-Claude Thomas, sont plus d'un théologien moraliste que d'un spirituel. – J.-P. de Caussade, sj, † 1751 (DS, t. 2, col. 354-70 ; t. 12, col. 2136-43), *Traité de l'oraison du cœur,* éd. M. Olphe-Galliard, coll. Christus, Paris, 1981, table. – G.B. Scaramelli, sj † 1752 (DS, t. 14, col. 396-402), *Direttorio ascetico,* t. 2, Naples, 1752, Tract. II sur les obstacles à la perfection chrétienne ; *Discernimento degli spiriti,* Venise, 1753, surtout c. 9-10, 12 et 14. – Alphonse-Marie de Liguori † 1787 (DS, t. 1, col. 357-89), *Pratica di amar Gesù Cristo,* 1768, c. 17. – P.-J. de Clorivière, sj † 1820 (DS, t. 2, col. 974-79), *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison,* 1802 (éd. A. Rayez, *Prière et oraison,* coll. Christus, Paris, 1961, table).

Dictionnaire d'ascétisme de Migne, t. 2, 1854, col. 738-803. – Fr. W. Faber, orat. † 1863 (DS, t. 5, col. 3-13), *Growth in Holiness, or the progress of the spiritual life,* 1854, ch. 16. – Ch.-L. Gay, évêque † 1892 (DS, t. 6, col. 159-71), *De la vie et des vertus chrétiennes,* traité 8 : De la tentation (Paris-Poitiers, 1874, p. 463-546).

Ch. De Smedt, sj † 1911 (DS, t. 3, col. 629-30), *Notre vie surnaturelle,* 3e partie, ch. 3 (t. 2, Bruxelles, 1911, p. 379-404) ; reprend François de Sales. – Y. Masson, série d'articles sur la tentation dans VS, t. 9-14, 1923-1926. – A.-A. Tanquerey, pss † 1932 (DS, t. 15, col. 25-27), *Précis de théologie ascétique et mystique,* 7e éd., Paris-Tournai, 1928, table.

R. Brouillard, art. *Tentation,* DTC, t. 15/1, 1946, col. 116-27. – V. Lehodey, ocr † 1948 (DS, t. 9, col. 546-48), *Le saint abandon,* Paris, 1919, 3e partie, ch. 10 (cf. ch. 7-13). – P. Valloton, *Essai d'une doctrine de la tentation,* Paris, 1954. – I. Owen, *Temptation and Sin,* Evansville, 1958. – J. Leclercq, *La tentation,* dans l'ouvrage collectif *Pastorale du péché,* Paris-Tournai, 1961, p. 17-63. – *Lumière et vie,* n. 53, 1961 : La tentation. – *Assemblées du Seigneur,* n. 26, 1962 (art. de L. Derousseaux et J. Frisque). – L. Boros, *In der Versuchung,* 2e éd., Olten, 1968. – S. Raponi, *Tentazione ed esis-*

tenza cristiana, Rome, 1974 ; art. *Tentazione,* dans *Dizionario di spiritualità dei laici,* t. 2, Milan, 1981, p. 331-48. – J. Navone, art. *Tentazione,* dans *Nuovo dizionario di spiritualità,* Rome, 1979, p. 1583-97 (adapt. franç., *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, 1983, p. 1109-19).

André DERVILLE.

V. PSYCHOLOGIE DE LA TENTATION

Introduction lexicale. – 1. *Quelques tentations et leur issue.* – 2. *Trois tentations : préjugés sociaux et idéal ascétique.* – 3. *Tentations sans Tentateur ?*

L'origine latine ecclésiastique du substantif *temptatio* ou *tentatio,* vers 1120, selon le *Lexis* (Paris, Larousse, 1979), continue de nos jours à marquer son emploi.

Lexicalement, on ne trouve le mot « tentation » ni dans le *Vocabulaire de la philosophie* (Lalande, Paris, 1951) ni dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* (Laplanche et Pontalis, 6e éd., Paris, 1978) ni dans aucun des dictionnaires français de psychologie que nous avons pu consulter. Il ne figure pas non plus dans le *Thesaurus,* volume 20 de l'*Encyclopaedia Universalis* (Paris, 1975), pourtant si abondant. Des quatre sens du mot, relevés par le *Lexis,* le premier (sécularisé) manque totalement de rigueur : « Tout ce qui nous porte à faire une chose ». Le deuxième introduit le thème moral : « Attrait vers une chose défendue ». Le troisième est flou, mi-philosophique mi-religieux : « Sollicitation des sens, de la concupiscence ». Le quatrième seul, théologique, acquiert quelque rigueur : « Épreuve à laquelle Dieu soumet l'homme pour éprouver sa vertu ; sollicitation au mal par le démon ou la concupiscence ».

La psychologie comme science des conduites humaines observables dans leurs significations partiellement inconscientes, que révèle le langage, peut-elle présenter un ensemble de concepts suffisamment structurés pour rendre compte des composantes dynamiques constitutives pour un homme, pour une femme, d'une expérience de « tentation » ? Il s'agirait alors d'une situation humaine à comprendre sans faire appel à des causalités extra-naturelles (dieux, démons) ou à des états inconnus de l'humanité historique (comme l'exemption d'une concupiscence, concept largement équivoque). Tentative nullement réductrice, en soi, pour une pensée chrétienne. Tentative utile, voire nécessaire pour la cohérence interne d'une spiritualité (chrétienne par exemple). Car si le mot « tentation » n'est pas susceptible d'avoir une signification humaine rigoureuse, son usage sémantique en contexte théologique ou spirituel risque fort de dériver à tout vent doctrinal selon les modes ou les vogues du temps.

Le mot *tentation* se réfère logiquement à un possible qui, psychologiquement, pourrait advenir ou non selon une *décision* modificatrice d'une situation du *Moi* à la recherche d'un nouvel objet de *désir.* Comprendre *l'expérience de la tentation,* chez un sujet, ce n'est pas immédiatement la situer en rapport à des critères définissant le bien ou le mal, mais la saisir selon le dynamisme (partiellement inconscient) où se nouent un *manque,* des *pulsions* activant des *désirs* producteurs d'imaginations, d'engagements, voire de transgressions secouant la léthargie congénitale de l'*Idéal-du-Moi.* Plutôt que d'expliquer ici les concepts soulignés dans le texte et qu'on trouvera définis dans la plupart des ouvrages de psychologie cités en bibliographie, cet article les abordera par de brèves observations cliniques. « L'éveil des tentations pour le psychanalyste », écrivait le Père L. Beirnaert, « n'est absolument pas ce qu'il veut opérer à la manière d'un ' tentateur '. Il peut être l'effet d'interprétations, de remarques qui dévoilent au sujet ce qu'il méconnaissait de lui-même et constituait un domaine qui lui était fermé. En articulant tel ou tel de ses désirs, il lève un refoulement et marche sur la voie qui doit le mener plus loin, jusqu'à l'approche de ce désir qui fait loi et qui, comme tel, ne saurait être assimilé à une ' tentation ' ultime, puisqu'il n'est suspendu à aucun bien illusoire » (*Aux frontières de l'acte analytique,* Paris, 1987, p. 92).

1. Quelques tentations et leur issue

1° UN IDÉAL-DU-MOI SE ROUVRE À UNE RÉALITÉ. – A 28 ans, Berthe n'est pas mariée. Son frère aîné et ses deux sœurs cadettes le sont. Lorsque son père prend sa retraite, à 60 ans, il est très déprimé et grincheux. La mère de Berthe, atteinte d'une sclérose en plaque à évolution lente, souffre beaucoup de vivre avec lui. Sans qu'on sache pourquoi, toute la famille pense que Berthe va « se sacrifier » pour vivre avec ses parents et les aider. Lorsqu'elle se décide à le faire, une de ses sœurs et son mari meurent dans un accident, laissant deux filles (8 et 10 ans) orphelines. Berthe va se dévouer en s'occupant d'elles. On trouve cela tout naturel : elle a toujours été la plus pieuse. En fait, Berthe trouve en Marie et Jésus des modèles d'oubli de soi. En chuchotant qu'elle est une sainte laïque, on l'enferme dans un rôle d'abnégation. Quinze ans plus tard, surgit dans la vie de Berthe un assistant social du même âge qu'elle. Pierre est un ancien prêtre, laïcisé avec dispense du vœu de chasteté. Il pratique sa profession dans la petite ville où Berthe vit avec ses parents et ses nièces. Celles-ci, au terme de leurs études, se préparent à la quitter pour se marier. Pierre et Berthe se rencontrent souvent. Ils s'aiment. Ils parlent beaucoup de leur passé et de leur religion, telle qu'ils la comprennent maintenant. Mettant en doute que l'Évangile justifie que le sacrifice de soi puisse consister à se dévouer à ses parents jusqu'à leur mort, Pierre ébranle la motivation chrétienne de ce qui était devenu pour Berthe un idéal-du-moi (voir à ce propos Jean Le Du, *L'idéal en procès,* Paris, Cerf, 1975). Pour la famille, Pierre devient le tentateur puisqu'il semble soumettre Berthe à son désir en vue d'une union amoureuse. Pour Berthe, il devient le libérateur puisqu'il lui a révélé un désir et une capacité d'échange dans l'amour, qu'elle n'avait jamais soupçonnée. De servante de sa famille, elle devient épouse choisie et aimée pour elle-même. Certes, il est trop tard pour que Berthe puisse avoir des enfants de Pierre. Ensemble, ils se réjouiront de voir revenir chez eux les deux filles jadis « adoptées ». Quant aux parents, ils vont aller vivre dans un home avec soins médicaux renforcés, confortable, qui convient à leur situation de fortune. Ils y profiteront, davantage peut-être, de l'affection de leur fille, Berthe ayant mis fin à son rôle de servante et à un célibat idéalisé. Tentation, certes, puisque le désir nouveau que Pierre a fait naître en Berthe modifie son ancienne décision. Mais tentation à laquelle elle cède sans aucune faute morale et dans la ligne d'un meilleur amour où tout le monde pourra trouver son compte.

2° Pulsions sexuelles dans l'union amoureuse. – Benoît, dès sa petite-enfance, n'a pas bénéficié d'une mère pour le traiter et le regarder avec admiration dans la réalité de son corps viril. Bien que lavé par elle jusqu'à l'âge de huit ans, ce qu'il se souvient avoir éprouvé comme une gêne, il s'entendit déclarer qu'il aurait dorénavant à « se débrouiller avec ça ! ». Sa mère a parfois dit qu'elle aurait préféré une fille. Elle évitait toute manifestation publique d'affection à l'égard de son mari qui, de son côté, était silencieux et presque timide dans sa relation avec son garçon. Benoît se souvient de ses premières pollutions nocturnes (vers 13 ans) dont personne ne lui expliqua le sens. En récréation, un compagnon d'école un peu plus âgé que lui s'offrit à lui expliquer comment « ça » fonctionnait. Cette première éjaculation fut ressentie avec un plaisir intense, une sorte de merveilleux cadeau qu'il recevait ainsi « comme d'un père », sans pourtant s'orienter vers la répétition de relations homosexuelles. Par contre, la source même de ce plaisir allait bientôt devenir empoisonnée puisqu'elle l'écartait de Dieu de façon mortelle. L'attitude de ses parents, manifeste chez la mère, tacite chez son père, confirmait vaguement un discours religieux qui, à la veille de Vatican II, continuait à parler de la masturbation comme « objectivement grave » sans qu'on lui apprît à discerner les degrés inévitablement subjectifs de son consentement. L'Évangile, mal traduit, n'affirme-t-il pas que désirer sexuellement est déjà pécher dans son cœur ou du moins être gravement tenté ?

Survint vers seize ans une expérience d'amitié qui se développa puis se noua avec une fille très belle, Claudine, un peu plus âgée que lui. Elle se poursuivit durant quelques années et jusqu'au mariage, six ans plus tard, sans relation sexuelle complète. Selon Benoît, cette expérience d'amitié produisit en quelques mois un vrai miracle. Comme c'est souvent le cas, les longues conversations amicales avec cette jeune fille réduisirent fortement le besoin de masturbation et la fréquence des confessions nécessaires avant toute réception de l'eucharistie. Transformée en affectivité amoureuse, sa pulsion sexuelle le gênait moins. Sur la base de cette indication divine, Claudine et Benoît se marièrent et purent s'unir selon la morale chrétienne. C'est alors que les tentations commencèrent. Cette femme si belle, qui était la sienne, développa chez Benoît des poussées de jalousie constamment avivées par les regards et les désirs d'autres hommes, non sans quelque complicité de Claudine bientôt fatiguée d'être tenue en laisse par un mari si prompt, dans le quotidien, à la soupçonner et à lui faire des reproches. Tout aurait pu se terminer par une de ces séparations rapides, auxquelles dans l'entourage personne ne s'attend : l'épouse devient une femme facile, offerte (rageusement) à quelques jeunes hommes entreprenants, et le mari retourne inconsciemment à une homosexualité structurelle. Éventuellement, il fait épier sa femme par détective privé en sorte de lui rendre difficile tout divorce par consentement mutuel. En ce cas, Benoît aurait pu se retrouver avec ses masturbations primitives tout en se sentant comme « le juste persécuté ». L'arrivée d'un fils modifia cette issue fatale. Claudine découvrit l'immense bonheur d'une grossesse qui tempérait quelque peu l'ardeur de ses admirateurs et lui permit de reparler avec Benoît de ce qui s'était passé entre eux et avec leurs amis. Claudine lui fit franchir un pas décisif en montrant à Benoît que son désir polymorphe, bien compris, ne la rendait pas jalouse. Elle devint même pour lui une tentatrice en l'appelant parfois pour qu'il regarde passer d'autres femmes, encore plus désirables sexuellement qu'elle-même. Bien sûr, au plan de leur union amoureuse, elle demeurait la femme qui se sentait psychologiquement et chrétiennement privilégiée par leur projet de conjugalité et de fidélité. Ensemble, par des cheminements différents, ils découvrirent, se dirent et prirent même plaisir ensemble à constater que l'attrait sexuel n'est pas nécessairement la convoitise, ni le péché de désir ni la tentation de la chair.

Avant de pouvoir évoquer librement les mouvements du désir, les tentations ou même d'éventuelles infidélités, il leur avait fallu à tous les deux comprendre la vérité de leurs désirs confrontés à des réalités : hommes et femmes *sont polygames* par « nature » (au plan des pulsions sexuelles) et peuvent *devenir monogames* par choix au plan des décisions. La fidélité conjugale n'est jamais un cadeau du sexe, mais une œuvre à construire dans un projet de vie à deux. L'union amoureuse creuse, en chacun, un espace mental pour accueillir la différence de l'autre. Si le désir sexuel trouve son plaisir dans la satisfaction passagère (satiété) d'une pulsion, l'union dans les différences conduit à la jouissance durable de l'être-avec-l'autre sans que cessent pour autant des attraits où la beauté d'autres femmes, d'autres hommes élargit le champ des amitiés. La sexualité est un des langages de l'amour, mais l'amour n'est pas un des langages de la sexualité. Dans l'union amoureuse, aucun des deux partenaires ne se dépossède de lui-même, aucun non plus ne possède l'autre en prétendant utopiquement diriger vers lui-même la totalité des pulsions sexuelles.

3° Affirmation d'un désir-plaisir sans illusion de toute-puissance. – Grand-père est mort (1944). Il était directeur d'une fabrique de sucre. La mémoire familiale retient de lui qu'il échappa au naufrage du Lusitania torpillé par les Allemands (1917), pour lequel son billet de retour d'Amérique fut annulé au dernier moment. Peu enclin à remercier la providence divine, cet homme ne vit là que la chance, peut-être sa chance. Toujours est-il que la famille conserve aussi le souvenir d'un homme qui, une fois retraité dans les années 30, était attiré par les jeux de hasard. Passion dangereuse ? Invitation probablement rare : Grand-père proposa un jour à ses enfants et petits-enfants de visiter un casino où il leur montrerait comment on peut gagner de l'argent sans risquer de trop en perdre. Apparemment tentateur, Grand-père expliqua comment y arriver. Première condition : ne prendre avec soi pour s'amuser au jeu que la somme d'argent qu'on a accepté de perdre éventuellement. Deuxième condition : fixer le gain minimum (par exemple : le double de la somme disponible au départ) et sortir de la salle des jeux une fois ce gain réalisé. Il commença par perdre puis se mit à gagner. Dans l'intervalle, il prit le temps d'attirer notre attention sur la passion manifeste d'autres joueurs, les drogués du jeu, et leurs exclamations occasionnelles au moment d'engager des mises ou de ramasser des gains : « Cette fois, tu ne m'auras pas ! » ; « Tu vois, je te l'avais bien dit ! » ; « Salaud ! Tu m'as encore vidé les poches. Mais ce que tu ne savais pas, c'est que je puis mettre ma montre en gage. Et sur ce gage, un cadeau de ma femme, tu ne peux plus rien contre moi ! » (Sur ces projections personnalisées chez ceux que possède la fièvre du jeu, voir John Cohen, *Risque*

et jeu : probabilités subjectives, Neuchâtel, Delachaux, 1957, et plus récemment Louis Painchaud, *Jeu, argent et religion*, Québec, Université Laval, 1975). Grand-père avait-il cherché une démonstration (pédagogique) de sa maîtrise morale, vaguement stoïcienne, de la passion de tenter la chance ou sa chance ? Contrôle de lui-même, eudémonique aussi, car visiblement il y prenait plaisir. En toute chose « savoir mesure garder » et surtout dans le fil du désir : n'est-ce pas une forme de sagesse et le contre-poison dans la tentation même ? Bref : une forme de maturité qui, ne se laissant plus dominer comme l'enfant par la toute-puissance du désir, reconnaît ainsi la finitude humaine.

Dans les trois évolutions successivement décrites, une expérience de tentation produit : 1) une meilleure ouverture à la réalité d'autrui, 2) une vérité plus complète sur la sexualité dans l'amour, 3) une affirmation tranquille d'un désir-plaisir sans illusion de toute-puissance. Chacune des « tentations » finit par dévoiler au sujet ce qu'il méconnaissait en lui-même, l'amène à vivre mieux selon son désir et à le communiquer à autrui. L'expérience psychologique de la « tentation », en provenance de l'inconscient (lieu de pulsions conflictuelles, origine de désirs et de maturation progressive), fait voir en ces cas le caractère illusoire de la peur ou de l'intimidation qu'elle tendait à provoquer en repliant le sujet sur son idéal-du-moi, en lui imposant silence en matière de désirs ou en lui faisant fuir des jeux (de hasard) dont la séduction dangereuse repose sur l'illusion de la toute-puissance.

2. Trois tentations comme manifestations de préjugés sociaux et stimulations d'idéal ascétique

Les recherches psychologiques, surtout aux États-Unis, ont beaucoup étudié les causes et les effets des préjugés sociaux. Notamment par l'apparition de stéréotypes qui généralisent un portrait-robot de groupes comme les Noirs, les Juifs, les Catholiques, les patrons, les ouvriers. Trois composantes de ces stéréotypes se répètent fréquemment pour désigner ces « étrangers » au groupe d'appartenance de ceux qui les qualifient sans fondement statistique sérieux dans la réalité objective. « Ils » (ces autres) sont : « cupides, avares en matière d'argent » – « lubriques, dévergondés dans leur sexualité » – « ambitieux d'exercer une domination, portés aux abus de pouvoir ». L'avarice, la convoitise et le machiavélisme politique composent, par exemple, le stéréotype du racisme anti-juif. Il inspira *Les Protocoles de Sion*, un libelle largement diffusé vers 1935, décrivant les plans secrets du Judaïsme international pour s'assurer la direction du monde. Mais, dans la deuxième partie du siècle, on vit s'installer à partir des États-Unis une sorte de mythe collectif à propos d'un marxisme soviétique à l'œuvre de façon monolithique partout dans le monde : le cryptocommunisme.

Une « psychopathologie du préjugé social », écrivait Gregory Zilboorg, « semble trouver sa source dans les couches profondes d'une angoisse fondamentale et son mécanisme principal paraît être la projection. Elle est probablement responsable de l'uniformité psychologique de nos attaques et des accusations contre ces groupes raciaux, religieux ou économiques contre lesquels nos préjugés sont dirigés... L'homme, membre d'une société organisée et bien équilibrée, peut être considéré comme un membre d'un troupeau où la haine et l'agression sont faibles, constamment tenues en échec mais jamais abolies. Un sens inconscient de culpabilité résulte d'une agression refoulée, même si cette agression n'a jamais été consciente, acceptée, jamais dirigée contre un objet déterminé... Plus le conflit est intense et l'agressivité réprimée, plus grande est l'angoisse qui en résulte... Quoi de mieux et, psychologiquement, de plus économique, de plus efficace, pour trouver une issue à ce malaise que de découvrir d'autres hommes, d'autres groupes et, au moyen de la projection, de les considérer comme un troupeau compact ? Y a-t-il un moyen plus efficace de chasser l'inquiétude intérieure que celui d'accuser les autres du fardeau dont nous voudrions nous libérer... Telle est la raison pour laquelle le capitaliste, le travailleur, le révolutionnaire, le fanatique, le soldat deviennent en réalité capables de mettre leur puissance en action sur la base de leur haine commune du groupe qu'ils ont décidé de combattre, plutôt que sur la base d'un amour commun du groupe pour lequel ils ont à combattre... » (*Le Supplément*, n. *14*, août 1950, p. 308-23).

Ces « étrangers » que l'homme désigne injustement pour mieux les combattre apparaissent à la réflexion comme l'« étrange lui-même » de ses pulsions qui continuent de vivre en son inconscient sans être jamais civilisées complètement. Le vol, le viol, la violence dans les prises de pouvoir alimentent quotidiennement les chroniques d'information ainsi que de nombreux épisodes des films télévisés. Il est bon de remarquer que ces forces passionnelles, que d'aucuns préféreront appeler « démoniaques » devant l'ampleur de leurs effets, ont probablement amené d'autres hommes, d'autres femmes, à l'idéal ascétique des ordres religieux, exprimé par les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Cet ensemble opposé à la cupidité, à l'hédonisme et à la recherche de la puissance est le plus souvent proposé dans le cadre d'une vie communautaire. Celle-ci en relativise un peu les exigences d'austérité, comparée à celle de l'érémitisme dont saint Antoine en proie à ses tentations demeure le prototype populaire. La communauté favorise aussi la maturité affective par les relations avec autrui dans le quotidien.

« La civilisation matérielle de l'homme est en pratique basée sur la puissance, l'accumulation des biens et un hédonisme grossier ou subtil, mais indéniable. La civilisation spirituelle est basée sur la contrainte maximale de la cupidité, des penchants hédoniques de nos vies et l'abolition ultime du pouvoir de l'homme sur l'homme. Nous retrouvons ces aspirations, sous d'autres formes encore, partout où l'homme vit avec foi et espoir » (G. Zilboorg, art. cité, p. 323).

Il n'est pas exclu que ce soit parfois l'excès de ces stimulations passionnelles qui puisse entraîner le choix, en fin d'adolescence, d'une vie vouée au célibat, à la pauvreté et à l'obéissance. En ce cas, la difficulté de sublimer les pulsions peut être réelle. Camouflée pour un temps, transformée en manifestations pathologiques (A. Vergote a bien présenté deux directions principales de sublimations manquées dans *Dette et désir*, 1978), inversée en Idéal-du-moi, formation mentale d'auto-satisfaction avec maintien de la prévalence d'une image maternelle (mobile inconscient d'un tiers des « vocations » au célibat, selon les recherches résumées par A. Godin dans *Psychologie de la vocation : un bilan*, 1975), l'impossible sublimation avec obsessions, « tentations » multiples et passages aux actes finit au mieux par la reconnaissance d'un échec vocationnel. Et pourtant le projet spirituel, inspiré des attitudes et des pratiques de Jésus de Nazareth (affectivité ouverte à tous, convi-

vialité préférentielle avec les pauvres, exercice du pouvoir comme amitié et service), apporte un surcroît de signification à ce que beaucoup de grands spirituels avaient déjà vécu avant lui. Encore convient-il qu'un tel projet soit assumé, en culture chrétienne, comme une *réponse* à ce désir-là, à cet amour-là (*agapè*). Alors seulement a-t-il un espoir fondé de devenir libérateur.

3. Tentations sans tentateur ?

Dans la perspective annoncée, cet article est une tentative pour produire une compréhension psychologique de l'expérience de la tentation sans introduire l'influence modificatrice d'un Tentateur personnalisé comme c'est le cas dans les récits en forme mythique de nombreuses religions (voir, par exemple, *Génies, anges et démons*, 1971).

« Dieu ne tente personne. Mais chacun l'est par sa propre convoitise qui l'attire et le leurre » (*Jacq.* 1,13-14). Il serait vain de citer ce passage de la *Lettre de Jacques* pour mettre en doute que, dans le Nouveau Testament, le démon fasse figure d'être personnel, cause de malheur. Le démon y est important dans l'histoire du malheur des hommes, mais il a déjà été « frappé à la tête et jeté dehors » (*Jean* 12,31 et 16,11). De même, pour Paul, les puissances démoniaques de l'univers sont enchaînées comme les prisonniers attachés derrière le char du triomphateur (*Col.* 2,15). Dans ces conditions reste-t-il encore le Tentateur ? Et quel avantage spirituel y trouverait-on ?

C'est à l'article *Démon* que le DS (t. 3, col. 141-234) a déjà abordé cette question en 1957. Malgré des signatures prestigieuses (S. Lyonnet, J. Daniélou, A. et C. Guillaumont, F. Vandenbroucke), le rapport entre les puissances démoniaques et les tentations n'était pas soulevé aussi radicalement qu'il peut l'être aujourd'hui au plan des sciences humaines. On est frappé que la tentation ait été pendant tant de siècles traitée quasi exclusivement à propos de sexualité : difficulté centrale, à coup sûr, dans la vie spirituelle monastique ou, plus généralement, dans le célibat. Rien ou presque rien ne concerne l'argent (pourtant « Mammon d'iniquité ») ou les abus de pouvoir : peut-être ceci aurait-il pu concerner les autorités ecclésiastiques. Les renvois à *Denzinger*, nombreux, ne mettent pas en évidence que le Magistère, dans la plupart de ses proclamations et décrets dogmatiques, soit intervenu pour limiter la puissance exagérée que les fantasmes d'une certaine religion populaire attribuaient au *diable* et, parallèlement, pour prétéger le concept de *tentation* contre les proliférations intimidantes voire paralysantes que les imaginations y associaient effectivement. Bien sûr, il a fallu affirmer et réaffirmer, même dogmatiquement, que Dieu ne permet jamais que l'homme soit tenté au-dessus de ses forces. Articulation délicate d'un discours où Satan intervient dans les tentations : si le Tentateur est imaginé comme trop puissant, les comportements mauvais cessent d'être des conduites coupables à défaut de libre consentement. Pourquoi ne pas admettre que les trois grandes passions, rappelées plus haut et animées du désir infantile de toute-puissance, rendent les humains et les sociétés humaines très capables de produire certaines horreurs que nous connaissons et d'autres plus grandes encore ?

Ainsi la question radicale est posée : Satan, comme Tentateur, est-il un symbole *ou* un être existant ? A quoi sert-il ? Si c'est à faire peur et à chercher ailleurs qu'en soi-même les trois désirs (vol, viol et violence) et les structures de société qu'ils peuvent produire, le bilan des « petites épidémies de satanisme » devient dangereusement négatif. Les peurs suscitées ainsi varient de personne à personne, de culture à culture. Elles pourraient devenir incontrôlables. Le « N'ayez pas peur » est essentiel à l'homme nouveau aprés la renaissance du baptême et dans l'espérance constructive du projet neuf instauré en Jésus Christ. Quelques écrivains spirituels, après Baudelaire, ont répété que la plus grande ruse de Satan est de persuader qu'il n'existe pas. Il est peut-être permis de le prendre à son propre piège grâce aux sciences humaines. Leurs hypothèses réductionnistes, désastreuses quand elles rationalisent les jaillissements du prophétisme et de la créativité, auraient peut-être ici leur plus belle chance. Dans la lumière et le pardon du Christ, « tous les personnages démoniaques de l'Écriture, d'origines diverses et tardivement amalgamés..., figures à interpréter plutôt que clés d'interprétation..., conservent un intérêt puissant (mais c'est) par leur fonction : à quoi servent-elles ? A parler du mal » (J.P. Jossua, 1986, p. 16). Autant dire qu'en elles-mêmes et dans notre culture chrétienne elles sont vouées à devenir des tigres de papier. S'ils ne rugissent même plus, nous seront plus calmes, plus lucides, plus joyeux et plus forts pour régler seuls nos tentations, individuelles ou collectives. Seuls ? Non. Le Fils de l'Homme a marché devant nous dans ce qui fut son désert. Et c'est son Esprit qui peut inspirer tout homme venant en ce monde. Même en proie aux « tentations » qu'elle qu'en soit l'origine.

En soulevant la question radicale, évoquée ci-dessus, un psychologue, chrétien ou non, sait qu'il ne lui revient pas de dire le dernier mot sur cette question. Même le théologien doit tenir compte de l'exégèse et de l'histoire. Quant au Magistère, soucieux de guider la pastorale, ses décisions, même provisoires, doivent être prises en connaissance de cause. On peut comprendre son embarras et le soutien qu'il donne parfois aux « épidémies démoniaques » puisque aucune des approches scientifiques ne pourra jamais prouver que Satan n'existe pas et que sa figure ne joue qu'un rôle psychologiquement fonctionnel (comme symbole) dans les tentations issues des désirs de l'homme.

En bibliographie, on a regroupé séparément quelques études, postérieures à 1957, où des *théologiens* ont abordé la question radicale de l'action personnelle du Malin, même s'il leur arrive de conclure curieusement : « Il semble qu'il faille maintenir sa réalité de fait, même si l'on n'en voit pas la nécessité intrinsèque » (Alois Winklhofer, dans *Le Christ devant nous*, Paris, Desclée, 1967, p. 70).

F. Dolto, *Le diable chez l'enfant*, dans *Études carmélitaines, Satan*, p. 429-41, Paris. D.D.B., 1948 ; *La foi au risque de la psychanalyse*, Paris Delarge, 1981. – G. Zilboorg, *Psychopathologie du préjugé social*, dans *Le Supplément*, n. 14, août 1950, p. 307-23. – J. Cohen, *Risque et jeu : probabilités subjectives*, Neuchâtel, Delachaux, 1957.

M. Oraison, *Devant l'illusion et l'angoisse*, Paris, Fayard, 1958 ; *Une morale pour notre temps*, Paris, Fayard, 1964 ; *La culpabilité*, Paris, Seuil, 1974. – A. Berge, *Les maladies de la vertu*, Paris, Payot (Petite Bibliothèque 138), 1960. – *Pastorale du péché* (J. Leclercq, *La tentation*, et Ch.-H. Nodet, *La culpabilité*), Paris, Desclée, 1961. – L. Bouyer, *Diction-*

naire théologique, art. *Tentation*, Paris, Desclée, 1963. – G. Lemercier, *Dialogues avec le Christ, L'échec et la faute*, Paris, Grasset, 1966, p. 97-101.

Vocabulaire de la psychanalyse (par J. Laplanche et J.B. Pontalis), 6e éd., Paris, P.U.F., 1978. – H. Bissonnier, *Psycho-pédagogie de la conscience morale*, Paris, Fleurus, 1969. – D. Vasse, *Le temps du désir*, Paris, Seuil, 1969. – K. Rahner et H. Vorgrimler, art. *Tentation*, dans *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970, p. 464. – *Génies, anges et démons*, Paris, Seuil, 1971.

A. Godin, *Psychologie de la vocation : un bilan*, Paris, Cerf, 1975 ; *Psychologie des expériences religieuses*, 2e éd., Paris, Centurion, 1986 ; *Renaître et aimer selon l'Esprit*, dans *L'expérience de Dieu et le Saint Esprit*, Paris, Beauchesne (coll. Le point théologique 44), 1985, p. 121-52. – J. Le Dû, *L'idéal en procès*, Paris, Cerf, 1975 ; *La tentation de Jésus ou l'économie du désir*, Paris, Centre de Documentation-Recherche, 1977. – L. Painchaud, *Jeu, argent et religion*, Québec, Université Laval, 1975.

E. Stadter, *La conscience morale après la psychanalyse*, Paris, Centurion, 1976. – A. Vergote, *Dette et Désir*, Paris, Seuil, 1978. – *Lexis*, art. *Tentation*, Vocabulaire Larousse, Paris, 1979. – *Dictionnaire de la vie spirituelle* (dirigé par S. de Fiores et T. Goffi, adapt. française F. Vial), art. *Tentation*, Paris, Cerf, 1983, p. 1109-28. – Ch.-A. Bernard, *Traité de théologie spirituelle*. Paris, Cerf, 1986.

Psychology and Theology in Western Thought (1762-1965) (dirigé par H. Vande Kemp et H. Newton Malony), art. *Anxiety, Guilt, Culpability*, références 835 à 890, Kraus International Publications, Milwood (N.Y.), 1986. – *Le déplacement des valeurs et des vertus*, dans *Concilium*, n. 211, Paris, Beauchesne, 1987. – L. Beirnaert, *Aux frontières de l'acte analytique*, Paris, Seuil, 1987.

A propos de Satan, supplément bibliographique : art. *Démon*, DS, t. 3 (1957), col. 141-234. – M. Eliade, *Méphistophélès ou l'androgyne*, Paris, Gallimard, 1962. – *L'homme et le diable* (Entretiens du cercle culturel de Cerisy-la-Salle, été 1964), Paris et La Haye, Mouton, 1965. – C.S. Lewis, *Tactique du diable*, coll. *Foi Vivante* 48, Paris, Éd. Ouvrières, 1967. – C. Duquoc (avec R. Schnackenburg et A. Winklhofer), *Satan : symbole ou réalité ?*, dans *Le Christ devant nous*, Paris, Desclée, 1967, p. 53-70. – K. Rahner et H. Vorgrimler, art. *Démons* et *Démythologiser*, dans *Petit Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970, p. 116-18. – H. Louis-Chevrillon, *Le Prince du Mensonge*, Paris et Fribourg, Éd. Saint-Paul, 1970.

H. Haag, *Liquidation du diable*, dans *Méditations Théologiques*, Paris, D.D.B., 1971. – J.P. Jossua, *A quoi sert le diable ?*, dans *Jésus*, n. 11, mars 1976, p. 5-7, et dans *La foi au jour le jour*, Paris, Beauchesne, 1988, p. 16-17. – J. Navone, *Satan*, dans *Dictionnaire de la vie spirituelle* (S. de Fiores et T. Goffi), Paris, Cerf, 1983, p. 996-98. – G. Tavard, *Satan*, Paris, Desclée et Novalis, 1988. – P.-J. Labarrière, *Mais que devient alors l'incarnation ?*, dans *Questions actuelles* (Documentation catholique), n. 0 (hors série), déc. 1988, p. 18-19. – J. Vidal, *Symboles et religions* (Cahier I, coll. Homo religiosus), Louvain-la-Neuve et Paris, Institut de Science et de théologie des Religions, 1989.

André Godin.

TEPPA (Alexandre), barnabite, 1806-1871. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvre*.

1. Vie. – Né à Cantoira près de Turin le 8 mars 1806, Teppa fit ses études dans la capitale du Piémont et prit ses grades en jurisprudence. Il entra chez les Barnabites en 1827 et prononça ses vœux au noviciat de San Bartolomeo des Arméniens à Gênes le 9 novembre 1828. Il fit des études de théologie à Turin et fut ordonné en 1832. Il fut aussitôt envoyé au collège San Luigi de Bologne comme directeur spirituel des pensionnaires et professeur de mathématiques et de physique. Il enseigna ensuite la philosophie aux clercs barnabites d'Asti en 1842, la théologie morale à ceux de Turin en 1843 ; en 1844 il retourna à Bologne comme directeur spirituel et professeur de mathématiques et de philosophie. Il fut provincial du Piémont de 1847 à 1853, visiteur général, supérieur et maître des novices à Gênes de 1853 à 1859, recteur du collège royal « Carlo Alberto » de Moncalieri de 1856 à 1867 ; de nouveau provincial du Piémont de 1859 à 1867 et enfin préposé général du 23 septembre 1867 à sa mort le 27 juillet 1871. A Rome Teppa fut consulteur à la Congrégation des Rites et participa, avec droit de vote, au concile Vatican I.

De caractère doux, de manières exquises et sage dans ses conversations, il consacra toute sa vie à la direction spirituelle, surtout des jeunes, et fut très sollicité par les évêques pour prêcher les exercices spirituels au clergé. Il gouverna en un moment délicat de l'histoire de l'Italie, à cause de la tension entre l'Église et l'État ; cependant, il sut s'attirer la bienveillance des politiciens, spécialement du leader de la gauche Urbano Rattazzi, son compagnon d'études à l'université de Turin ; ceci lui permit de sauver ce qui pouvait l'être, lors de la confiscation des biens des ordres religieux en 1867, et de garder dans la sérénité sa congrégation par de paternelles lettres circulaires : « Tranquillizzatevi ; un pezzo di pane e un lembo di terra su cui inginocchiarci e pregare per i nostri nemici, Dio non ce li lascerà mancare mai ».

2. Œuvre. – Les œuvres de Teppa ne s'imposent pas par leur originalité, mais par la clarté et la richesse du contenu, ainsi que par l'onction et la perfection de la forme littéraire. Même au milieu des occupations les plus absorbantes, il n'omit pas la lecture des classiques italiens, dont il assimila l'élégance et la simplicité du style, le sens de l'harmonie et des proportions, la pureté de la langue et du style ; ces qualités, unies à sa grande capacité de synthèse, firent la fortune de ses œuvres en un temps où l'on reprochait à la production religieuse italienne la négligence dans la langue et dans le style. Il savait être neuf, non dans le fond, mais dans la forme, réussissant ainsi à plaire et à avoir du succès en Italie et à l'étranger.

D'après l'ordre chronologique, nous signalons : 1) *Gesù al cuore del divoto di Maria* (Bologne, 1836, 238 p. ; 25 éd. en ital., 4 en franç., 1 en angl., toutes mentionnées dans G. Boffito, *Scrittori Barnabiti*, t. 4, Florence, 1937, p. 6-7, auquel il faut ajouter l'éd. portugaise, Porto, 1906). L'auteur ne voulait pas faire « œuvre nouvelle, mais utile » ; cependant c'est une nouveauté de faire parler Jésus de sa Mère. Pareille méthode, qui pouvait être risquée, Teppa l'a menée avec dextérité, équilibre et suavité tout au long des 31 chapitres de l'œuvre, divisés chacun en trois points avec pour conclusion un *frutto* (conclusion pratique), un *ossequio* (action à accomplir ou propos à réaliser), et quelques *affetti* sous forme de prières brèves.

Le risque était de mettre dans la bouche de Jésus des considérations banales et discordantes ; Teppa, s'en remettant à la doctrine des Pères dont il s'est inspiré sans s'attarder à les citer, réussit à maintenir un développement équilibré et pieux. Les principales idées traitées sont : Marie notre Mère, son amour pour Jésus, tout ce qu'elle a fait et fait encore pour nous, ses vertus, comment doit être un véritable fils de Marie. Le livre est adressé aux jeunes étudiants pour la sanctification du mois de mai.

2) *Sulla lettura dei libri proibiti : dialoghi* (Bologne, 1846, 70 p., 8 éd. ital. et 1 franç ; cf. Boffito, p. 8). Le

livre est inspiré de l'expérience de l'auteur qui, étant en villégiature pour quelques jours chez un de ses élèves et ayant remarqué dans sa bibliothèque certains livres dangereux, eut avec lui de longues conversations à ce sujet.

C'est un exemple très réussi de la manière dont doit se dérouler une direction spirituelle respectueuse et éclairée à propos d'un sujet qui prête à des discussions indéfinies. La doctrine de l'Église est présentée d'une manière attirante et convaincante ; le dernier dialogue est le plus remarquable ; l'influence délétère des mauvais livres y est exposée à travers des documents et des épisodes vécus. La forme de dialogue n'a rien de banal et est loin de l'académisme : chacun des interlocuteurs exprime et défend ses propres idées avec clarté et vigueur, en un dialogue serré qui ne cède que devant l'évidence.

3) *Vita del Ven. Antonio M. Zaccaria fondatore della Congregazione dei Chierici Regolari di S. Paolo* (Moncalieri, 1853, XIV-381 p., 8 éd. ital., 2 franç., 1 allem. ; cf. Boffito, p. 8-9). Plus qu'une biographie, c'est une lecture méditée de l'œuvre et de la spiritualité du fondateur des Barnabites. Aujourd'hui encore, parmi toutes les *Vies* écrites, celle de Teppa se distingue par la compréhension intérieure de l'âme du saint.

4) *Maria madre e maestra del bello amore verso Gesù* (Gênes, 1855, XIV-302 p., 5 éd. ital. et 1 franç. ; cf. Boffito, p. 9). Ce petit ouvrage ressemble au premier : ici c'est Marie qui parle de l'amour de Jésus. Le livre est dédié à saint Joseph, objet et sujet de ces deux amours. L'auteur avoue qu'il a été porté à écrire ce livre après le succès d'édition du premier, dans l'espoir que les paroles qu'il met sur les lèvres de Marie conduisent réellement les lecteurs à l'amour de Jésus, « dans lequel, sans nul doute, est rappelée la fin principale, bien plus la première condition, de la véritable dévotion à Marie ». Là aussi il s'agit de 31 considérations avec la division classique en trois parties, suivie d'*affetti* et de *proponimenti*. Jésus est considéré dans son incarnation, sa vie et sa passion, dans l'eucharistie, dans sa vie glorieuse, dans notre vie.

5) *La salutazione angelica : considerazioni e parafrasi* (Naples, 1863, 120 p.) : onze considérations mariales sur les paroles de l'Ave Maria. Suit la *parafrasi*, déjà publiée à Parme en 1847 (cf. Boffito, p. 8).

6) *Avvertimenti per gli educatori ecclesiastici della gioventù* (Turin, 1868, 70 p.). C'est un vade mecum bref mais précieux pour l'éducateur ecclésiastique ; Jean Bosco l'appréciait tellement que, dans une lettre du 14 janvier 1869 à Don Rua, il en prescrivit la lecture : un chapitre chaque dimanche (G.B. Lemoyne, *Memorie biografiche del Ven. Don G. Bosco*, Turin, 1917, p. 490). L'ouvrage contient 9 chapitres dans lesquels, après avoir souligné la grandeur et la responsabilité de la mission éducative, l'auteur analyse les thèmes fondamentaux : autorité, compétence, discrétion, corrections et châtiments, louanges et récompenses, bon exemple et concorde des éducateurs, indispensable charité.

7) *Il pensiero dell'eternità* (Rome, 1868, 400 p. ; Turin, 1875 ; trad. franç. Paris, 1892, trad. flam. Malines, 1908). Ces réflexions sur la « magna cogitatio » de saint Augustin ont pour but d'encourager à la recherche de la véritable félicité par tous les moyens. Ayant posé comme fondement ce que la raison et la foi enseignent sur la vie future, l'auteur expose d'abord les biens et les maux qui y sont réservés, et comment par rapport à eux les biens et les maux de la vie présente ne sont rien ; il indique les moyens pour obtenir de Dieu le don de la persévérance finale.

8) *Dio nostro padre* (Turin, 1872, 279 p., posthume) : 31 élévations sur Dieu, considéré en lui-même et dans ses rapports avec nous. L'auteur réserve une grande part à la filiation adoptive et à la « ressemblance avec lui », c'est-à-dire à l'imitation de ses perfections. Les pages 242-275 sont un *Exposé sur l'oraison dominicale.*

9) Œuvres mineures : *Vita della Ven. Maria degli Angeli carmelitana scalza* (Turin, 1864, 1865 et 1875). – *Prose* (Naples, 1847) ; c'est la réimpression de quelques biographies, surtout de jeunes, publiées par Teppa les années précédentes et qui l'ont fait classer « parmi les meilleurs auteurs italiens de biographies » (Paolo Rebuffo, *Della eloquenza sacra*, Gênes, 1853, p. 85). – *Meditazioni sulla vita di Gesù Cristo, di S. Bonaventura : volgarizzamento antico corretto secondo l'originale latino* (Bologne, 1869).

G. Colombo, *Profili biografici di insigni Barnabiti*, 2e série, Lodi, 1871, p. 289-92. – L. Levati et M. Gallo, *Memologio dei Barnabiti*, t. 7, Gênes, 1934, p. 162-65. – G. Boffito, *Scrittori Barnabiti*, t. 4, Florence, 1937, p. 4-10.

Giuseppe M. CAGNI.

TERESA. Voir THÉRÈSE.

TERESI (Mercurio Maria), évêque, 1742-1805. – Mercurio M. Teresi naquit en 1742 à Montemaggiore Belsito, dans une famille bourgeoise, très pieuse, où la dévotion à la Vierge tenait une grande place. Il étudia d'abord chez les Jésuites de Palerme, où il acheva ses études de rhétorique, d'humanités, de philosophie et de théologie. Il entra ensuite au séminaire de Cefalù et fut ordonné prêtre en 1765. Son idéal était que toute la Sicile devienne mariale. Déjà, à dix-sept ans, il avait publié un *Tesoro spirituale acquistato da coloro che sono veri devoti di Maria* (Palerme, Valenza, 1760). Deux années plus tard, il fit paraître chez le même éditeur une *Sicilia Mariana* où il examinait les écrits d'environ 199 écrivains auteurs d'ouvrages marials. Il soutint le dogme de l'Immaculée Conception dans *De antiquitate cultus Beatae Mariae Virginis Immaculatae* (Messine, Gaipa, 1764). Dix ans plus tard, parut *La monaca intenta a rinnovarsi nello spirito* (Catane, Reggio, 1774). Dans cet ouvrage érudit, il décrivait les trois voies purgative, illuminative et unitive, pour parvenir à une entière conformité à la volonté de Dieu. Cette œuvre, qui révèle piété, zèle et doctrine, est complétée par une autre : *L'anima uniformata alla volontà di Dio* (Catane, G. Pulejo, 1778), où Teresi soutient la thèse énoncée dans le titre. Ces œuvres qui, certes, s'adressaient aux religieuses, pouvaient, selon le réviseur (le vicaire général de Catane), s'adresser aussi à toute personne dans tout état de vie. Teresi écrivit trois volumes destinés aux confesseurs de religieuses : *Teologia Moralis pro recta monalium disciplina* (Caltagirone, Berletta, 1785).

Teresi voulut compléter l'œuvre de saint Alphonse : *La vera sposa di Gesù Cristo,* en y ajoutant deux autres volumes sous le même titre ; ils parurent à Catane en 1772 (2e éd., Palerme, 1789). L'ouvrage, consacré à la perfection de la religieuse, évite le rigorisme comme le laxisme. Il traite des exercices spirituels annuels et mensuels, s'adressant à tout genre d'ordre ou de congrégation féminins, pour vaincre les difficultés des religieuses tièdes et relâchées, et aussi celles des ferventes.

Pour les âmes désireuses de mener une vie plus parfaite, Teresi rédigea les six volumes des *Elevazioni a Dio* (Venise, Lansoni, 1781 ; 2e éd. Palerme, 1788 ; Catane, 1798). Il y

reprend le schéma de trois voies et des *Exercices* de saint Ignace.

Le ministère principal de Teresi fut les missions populaires en Sicile ; d'après son propre témoignage, il ne donnait que peu de temps à l'apostolat de la plume. Il parcourut toute l'île en prêchant avec grand succès. Il écrivit un petit ouvrage pour les missions afin d'en affermir les fruits spirituels. De 1797 à 1802, période où il fut curé à Montemaggiore, datent les trois volumes de l'*Idea della Morale di Gesù Cristo nella sua religione* (Palerme, 1800) ; ce sont des instructions catéchétiques qui plurent tellement au roi Ferdinand qu'il prit à son compte les dépenses de l'impression. Teresi fut le directeur spirituel de la reine Maria Carolina qui, de Palerme et aussi de Vienne, demandait ses conseils. Il publia une *Autodifesa* (1792) pour répondre à divers pamphlets anonymes contre sa doctrine, et diffamatoires pour sa personne.

En 1802, Teresi fut nommé archevêque de Monreale, petite ville proche de Palerme. Durant son épiscopat, il continua son apostolat de missionnaire itinérant, maintenant son genre de vie simple et pauvre. La mort le prit le 17 (ou le 23) avril 1805, alors qu'il jouissait déjà d'une réputation de sainteté ; des miracles furent attribués à son intercession.

Ce prêtre spirituel est considéré avec raison comme le « missionario della Sicilia », « cacciatore d'anime », « il S. Alfonso della Sicilia ». Dans ses écrits de direction, il reprend la tradition thomiste, se référant à l'Écriture et aux Pères, mais il est très influencé par saint Alphonse et surtout par saint Ignace de Loyola.

Dizionario topografico della Sicilia, de V. Amico, trad. ital. par G. Dimarro, t. 2, Palerme, 1856, p. 163. – R. Arrigo, *Venator animarum. Vita del servo di Dio mons. Mercurio Maria Teresi, missionario della Sicilia,* Florence, 1932 ; en appendice l'*Autodifesa* de 1792.

Pietro Zovatto.

TERRASSON : André, oratorien, 1669-1723, et Gaspard, ex-oratorien, 1680-1752.

André et Gaspard, nés à Lyon, appartenaient à une famille lettrée de cette ville. Ils étaient fils de Pierre Terrasson, conseiller au présidial de Lyon qui, devenu veuf, se retira à l'Oratoire de Lyon et voulut que ses quatre fils entrent dans cet institut. Trois d'entre eux le quittèrent. Seuls André et Gaspard, prédicateurs de renom, nous intéressent ici.

1. André Terrasson entra à l'Oratoire le 18 octobre 1694. En étant sorti pour étudier le droit à Valence, son père l'y ramena. Il travailla d'abord comme régent dans les collèges, puis s'adonna avec succès à la prédication en province. Il fut appelé à Paris pour donner le Carême à Saint-Honoré (1715), puis à Versailles (1717) et à la cour de Nancy. Il prêcha son dernier Carême à Notre-Dame de Paris en 1723. Épuisé, il mourut le 25 avril 1723 à Paris.

Son confrère oratorien J. Gaichiès a publié ses *Sermons* (4 vol., Paris, Fr. Babuty, 1726 ; éd. revue, 1736 ; reprise par Migne, *Orateurs sacrés,* t. 29, 1847, col. 9-722). Ces volumes donnent un Carême entier (quatre sermons par semaine ; t. 1-3) et divers autres prédications (t. 4).

André Terrasson peut être considéré comme un lointain disciple de Bourdaloue, mais ses préoccupations sont marquées par le souci de lutter contre l'indifférence religieuse et le laxisme moral de la société à l'époque de la Régence. Son style est simple si on le compare à celui de ses émules contemporains, très classique dans ses développements, qui sont très travaillés et nous paraissent aujourd'hui quelque peu compliqués, peu directs, trop développés. Traditionnel dans sa méthode d'exposition, A. Terrasson l'est aussi dans le choix de ses sujets ; l'analyse des mouvements du cœur et des illusions de l'esprit tient plus de place que la doctrine et l'Évangile. Ses tendances rigoristes apparaissent ici ou là à propos de la communion, de la confession (il loue les confesseurs qui retardent l'absolution) ; il rêve d'un retour aux « austérités » du christianisme primitif.

2. Gaspard Terrasson, né à Lyon le 5 octobre 1680, entra en 1698 à l'Oratoire. Il s'intéressa à la Bible et aux Pères. Régent à Troyes il eut à donner l'oraison funèbre du Dauphin, fils de Louis xiv (1711). Malgré le succès, Gaspard resta assigné à l'enseignement et ne donna que des conférences à ses confrères ou dans des séminaires. A la mort de son frère André, il dut accepter de le remplacer dans les engagements qu'il avait pris. Il inaugura ainsi sa carrière de prédicateur à Paris (1725, Carême à Saint-Cosme) et la poursuivit jusqu'en 1729 (Carême à Saint-Benoît), non sans quelques imprudences de tendance janséniste, mais il était protégé par le cardinal de Noailles. A la mort de ce dernier, son successeur, Mgr de Vintimille, l'oblige à quitter le séminaire Saint-Magloire et même Paris. Gaspard quitte en même temps l'Oratoire et se retire en Savoie (1730), puis à Troyes où l'évêque Caylus, janséniste notoire, lui confie la cure de Treigny.

En 1735 il fut arrêté par la maréchaussée et conduit au donjon de Vincennes ; ce qui suscita quelque bruit (cf. *Nouvelles ecclésiastiques,* 1735, p. 70,171). Il y demeura jusqu'en 1744, mais n'en sortit qu'après avoir signé un acte de rétractation et son entière soumission à la bulle *Unigenitus* et au Formulaire. Vintimille l'invita alors à remonter en chaire. Gaspard accepta et commença à revoir ses anciens sermons, mais trois attaques d'apoplexie (1745 et 1746) le mirent hors d'état de prêcher.

Ayant appris qu'une édition subreptice et infidèle de onze de ses sermons avait été imprimée (*Nouveaux sermons d'un prédicateur célèbre par sa piété...,* t. 1, seul paru, Utrecht, 1733, 448 p.), il se décida à livrer ses propres manuscrits pour une édition de ses *Sermons* (4 vol., Paris, Didot, 1749, avec un intéressant « Avertissement » sur l'auteur ; repris par Migne, *Orateurs sacrés,* t. 29, 1847, col. 723-1410). G. Terrasson mourut trois ans plus tard dans sa famille, à Paris, le 2 février 1752.

Le bibliophile Barbier attribue à G. Terrasson les *Lettres d'un ecclésiastique sur la justice chrétienne et sur les moyens de la conserver ou de la réparer* (anonyme, s l, 1733, 266 p. in-12°), qui furent censurées par la Sorbonne. Il s'agit d'un écrit nettement janséniste destiné à apaiser les problèmes de conscience des opposants à l'*Unigenitus* du fait qu'ils se trouvent interdits de sacrements.

Les *Sermons* donnent un Carême (t. 1-3), quelques pièces séparées et un Avent (t. 4). La manière de Gaspard est assez proche de celle de son frère André, son style est de la même simplicité à la fois noble et vague pour dire les choses ; peut-être est-il plus métaphorique, plus imagé. L'accent ici encore est mis sur la morale et les réflexions se fondent volontiers sur la raison : le lien nécessaire entre la morale chrétienne et la doctrine tend à se relâcher ; il semble que l'orateur suppose bien connue et reçue la révélation chrétienne et qu'il se laisse donc aller à raisonner avec des philo-

sophes. L'ambiguïté éclate quand l'orateur s'appuie sur l'excellence de la morale chrétienne pour prouver le contenu de la foi, et en même temps il disserte sur l'impuissance de la morale. Plus habituellement cependant, G. Terrasson remonte de l'excellence de la morale chrétienne à la doctrine : la première prouve la seconde.

Plus que chez son frère André, on trouve chez Gaspard des analyses du cœur humain pris dans ses contradictions et ses faiblesses qui évoquent la manière de Bourdaloue. G. Terrasson combat non seulement le libertinage des mœurs, mais aussi l'espèce de mode qui fait afficher ses désordres et son incrédulité dans beaucoup de milieux sociaux sous la Régence ; il lutte contre l'amour de l'argent et ses compromissions, y compris dans les rangs du clergé. Si l'art de notre orateur n'était pas aussi « poli », ses sermons nous laisseraient de belles peintures des maux du temps ; on ne peut que les deviner au travers de son style noble et vague. G. Terrasson connaît sa Bible, mais semble n'en tirer souvent que des expressions littéraires. Ses prédications font fi des occurrences liturgiques : son Carême pourrait aussi bien être prêché en Avent. Cependant G. Terrasson est sans conteste l'un des plus remarquables prédicateurs oratoriens de ce temps ; certains l'ont préféré à Massillon.

Voir surtout J. Candel, *Les prédicateurs français dans la première moitié du 18e siècle*, Paris, 1904, p. 107-51. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire...*, t. 10, Paris, 1759, p. 91-92. – Abbé de Cursay, *Mémoire sur les savants de la famille de Terrasson*, Trévoux, 1761. – Les biographies de Feller et de Michaud. – *Dictionnaire des Lettres françaises, 18e siècle*, t. 2, Paris, 1960, p. 578. – A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française... 18e siècle*, t. 3, Paris, 1969, p. 1704. – DS, t. 2, col. 1093.

André DERVILLE.

TERRENI (GUY), carme, † 1342. Voir GUY TERRENI DE PERPIGNAN, DS, t. 6, col. 1304-05.

TERRIEN (JEAN-BAPTISTE), jésuite, 1832-1903. – Né le 26 août 1832 à Saint-Laurent-des-Autels (Maine-et-Loire), J.-B. Terrien entra le 7 décembre 1854 au noviciat d'Angers, dans la Compagnie de Jésus où le rejoignirent ses deux frères Jacques et Constant. Une longue carrière de professeur le prépara à celle, plus brève, d'écrivain. Il enseigna deux ans la philosophie puis vingt-deux la théologie dogmatique aux scolasticats de Laval (1864-1880) et de Jersey (Angleterre, 1880-1888) ; après avoir été père spirituel à Laval, il couronna son enseignement par trois années à l'Institut catholique de Paris (1891-1894). Enfin il se consacra à Paris aux ministères et surtout à la rédaction des ouvrages qui établirent sa réputation. De santé fragile, il décéda à Bellevue (Hauts-de-Seine) le 3 décembre 1903.

Durant son enseignement aux scolasticats jésuites, il laissa lithographier sept ou huit traités en latin (*de Paenitentia, de Eucharistia, de Deo Trino, de Verbo incarnato*, etc.) qui forment un corps substantiel de théologie positive dans la ligne du cardinal J.B. Franzelin. Se tournant vers la théologie spéculative, il publia en 1894 *S. Thomae Aquinatis doctrina sincera de unione hypostatica Verbi Dei...* (Paris).

Pour atteindre un public non spécialisé, il rédigea ses ouvrages en français (publiés à Paris) : *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, d'après les documents authentiques et la théologie* (1893 ; trad. ital., 1895 ; rééd. jusqu'en 1927) ; la doctrine repose ici essentiellement sur les actes du Saint-Siège et les révélations de Marguerite-Marie Alacoque ; les questions sont examinées avec sûreté, en un style accessible.

La Grâce et la Gloire, ou la filiation adoptive des enfants de Dieu... (2 vol., 1897 ; éd. corrigée 1901 et 1908 ; rééd. de l'éd. originale par H. Rondet, 1948). Ne parlant que de la grâce sanctifiante, Terrien établit le fondement de notre adoption divine et ses prérogatives ; puis il en suit la croissance par le mérite et les sacrements, enfin le couronnement dans la gloire céleste. Il aborde de front les controverses – notamment sur l'inhabitation du Saint Esprit dans les âmes –, en s'appuyant largement sur les Pères de l'Église, cités avec exactitude.

A propos du mérite, il opte pour l'opinion la plus consolante : avec Thomas d'Aquin et François de Sales, il estime que tout acte bon, accompli en état de grâce, est méritoire pour le salut ; mais que, pour augmenter le mérite, il faut renouveler l'intention et multiplier les actes de charité.

Enfin son maître-livre, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes, d'après les Pères et la théologie* (4 vol., 1900-1902). Comme son titre l'indique, l'ouvrage a pour objet les deux maternités de Marie, qui s'appellent l'une l'autre et sont, au fond, les deux faces d'une seule maternité. La première partie, encore rééditée en 1954, montre la nature et les harmonies de la maternité divine, dignité qui associe Marie aux trois Personnes divines. La seconde établit les fondements et les conséquences de la maternité spirituelle. Familiarisé par son enseignement avec les thèses de la théologie, surtout celle de Thomas d'Aquin, Terrien cite avec abondance et précision les Pères de l'Église ; et, n'étant pas exégète, c'est à travers eux qu'il interprète les textes de l'Écriture. Il suffira ici de souligner les positions les plus marquantes du théologien.

Au sujet du sacerdoce (t. 1, p. 252-54 ; t. 2, p. 243), sans blâmer le parallèle entre la maternité divine et le sacerdoce ministériel, il réagit contre les exagérations : certains prétendent que la dignité des prêtres, qui peuvent consacrer à chaque messe le corps du Christ, l'emporterait sur celle de la Vierge. Il réplique que, sans Marie, le Christ n'existerait pas, « A l'Annonciation, Marie acquiert, par l'opération du Saint-Esprit, le pouvoir de produire physiquement, de sa propre substance, l'humanité du Christ, pouvoir autant supérieur à celui des prêtres que l'Être substantiel du Christ l'emporte sur son Être sacramentel » (t. 2, p. 243).

Évitant la formule « Vierge-prêtre », il déclare que, si sa double maternité confère à Marie une participation unique au Sacerdoce du Christ, le sacerdoce ministériel n'ajouterait rien à ses prérogatives. Après Terrien, les Pères A.-M. Lépicier, É. Hugon et M. de la Taille, s'appuyant sur une approbation de Pie X, répandront la doctrine du sacerdoce de la Vierge ; mais, en 1928, le Saint-Office demandera qu'on s'abstienne désormais de la formule « Vierge-prêtre », susceptible d'égarer la dévotion populaire. Constatons donc que, sur ce point, Terrien a fait preuve d'une remarquable prudence.

Quant à l'Assomption, dont la croyance lui paraît pouvoir être proposée par l'Église comme vérité révélée (elle le sera juste cinquante ans plus tard), elle inaugure, à ses yeux, les mystères glorieux de Marie.

C'est peut-être dans la seconde partie (8e éd., 1950) consacrée à la *Mère des hommes* que Terrien allie au mieux la sûreté doctrinale et l'aisance de l'exposé.

Tout au plus pourrait-on lui reprocher d'attribuer (après Bossuet et Newman) le parallélisme Ève-Marie à la prédication apostolique, interprétée par Irénée (t. 3, p. 14-19). Aujourd'hui l'origine en apparaît directement scripturaire : l'ensemble des textes marials du Nouveau Testament évoquent par contraste Ève, la première « mère des vivants » (*Gal.* 3,19 et 4,4 ; *Apoc.* 12,2-7).

Avec une ample profondeur (t. 3, p. 171-337), Terrien insiste sur le fondement de la Maternité spirituelle. A la différence des théologiens qui la font reposer avant tout sur le « Voici ton fils, voici ta Mère » du Calvaire, il montre que l'Annonciation est la source première et la preuve de cette maternité. Le rôle de Marie y apparaît déjà dans sa vérité profonde, car, au moment où l'Incarnation va s'accomplir, elle parle au nom de l'humanité entière. L'heure de l'Annonciation peut être considérée comme celle de notre conception (de fils de Dieu et de Marie) ; l'heure du Calvaire où elle assume l'offrande de Jésus, comme celle de notre naissance. Notre Seigneur n'eût-il rien dit du haut de la croix, il fût resté vrai que Marie était notre Mère depuis qu'elle était Mère de Jésus.

Cependant les mots suprêmes de Jésus expirant sont vraiment « la promulgation de la Maternité de grâce », selon l'expression parfaitement juste du théologien (t. 3, p. 294). Au pied de la croix, la nouvelle Ève, aux côtés du nouvel Adam, achève de gagner le titre de « Mère des vivants ». Le « Voici ta Mère » est l'une des sept paroles qui, prononcées lors du silence sacerdotal du Christ en croix, s'appliquent à tout son Corps mystique, déclaration solennelle qui implique la coopération de la Vierge. Et, à l'appui de son assertion, Terrien ne cite pas moins d'une centaine de textes patristiques.

Enfin, dans son ultime volume, il envisage les divers degrés de notre filiation spirituelle envers Marie et les devoirs qui en découlent. A la piété mariale sont attachés, en ce monde, au purgatoire et dans le ciel, des récompenses et des faveurs spéciales.

Sans doute, notre goût moderne préférerait une présentation plus sobre et d'un ton plus vif, et certaines discussions ont dû sembler ardues aux lecteurs non initiés. Mais l'ensemble des comptes rendus saluèrent, à juste titre, *La Mère de Dieu et des hommes* comme un ouvrage conduit avec méthode et clarté, alliant l'équilibre doctrinal à une discrète dévotion ; et il offrait aux prédicateurs une mine de documents patristiques (scrupuleusement vérifiés) qu'ils ont pu exploiter. Dès la mort de Terrien, on en publia un extrait : *L'Immaculée conception* (1904). Pendant près d'un demi-siècle ce vaste ouvrage (de quelque 2 000 p.) n'eut pas d'équivalent en langue française avant la parution de *Maria* (8 vol. dirigés par H. du Manoir depuis 1949), d'une conception d'ailleurs tout à fait autre.

Notices dans *Catholic Encycl.*, éd. de 1913, t. 14, p. 520 ; – DTC, t. 15, 1946, col. 129-30 ; – EC, t. 11, 1953, col. 2019. – Sur les ouvrages de Terrien : Sur *Grâce et Gloire,* dans *Études,* t. 73, 1897, p. 822-24 ; – Sur *Mère de Dieu et Mère des hommes,* RBén., t. 19, 1902, p. 446-48 ; *Ami du clergé,* 1902, p. 575 ; *Revue des sciences ecclésiastiques,* t. 87, 1903, p. 86-88 ; *Études,* t. 95, 1903, p. 305-27 (R. de la Broise) ; DTC, tables, col. 4141 ; *Maria,* t. 8, 1971, p. 186 (références).

DS, t. 2, col. 1048-49 ; t. 3, col. 653 ; t. 4, col. 1305, 1783 ; t. 6, col. 711, 1227 ; t. 7, col. 1755 ; t. 9, col. 514.

Paul Duclos.

TERSTEEGEN (Gerhard), piétiste réformé et mystique, 1697-1769. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Spiritualité.* – 4. *Influence.*

1. Vie. – Tersteegen (= T.) naquit le 25 nov. 1697 à Moers (Rhin inférieur) ; il était l'avant-dernier des huit enfants (deux filles et six garçons) de Heinrich et Conera Maria T. (née Triboler). Il fut baptisé le 1er déc. dans l'église réformée sous le prénom de « Gerardus ». Le comté de Moers était alors au pouvoir de la Maison d'Orange, mais fut annexé à la Prusse en 1702. Ses aïeux venaient peut-être des Pays Bas (d'où les graphies fréquentes du nom : Ter Stegen ou Ter Steegen), mais il est sûr que la famille eut ses origines dans le Rhin inférieur. Au plan social et religieux (la généalogie le montre), celle-ci avait subi une double influence : celle de la religion et de la culture du Protestantisme réformé, alors florissant, et celle de la foi catholique romaine, avec une empreinte espagnole.

L'affaiblissement politique et culturel de l'Église romaine dans les Pays Bas et le Rhin inférieur, à la suite du triomphe de la Réforme, n'avait pas empêché le catholicisme d'imprégner fortement la manière de vivre et de croire. T. est un exemple de la puissance d'attraction que le catholicisme avait gardé dans ces régions, bien qu'elles aient adhéré au Protestantisme depuis plus d'un siècle (introduction de la Réforme dans le comté de Moers en 1560 ; à Mülheim-sur-Ruhr en 1661). Il faut tenir compte de cette double influence pour comprendre la vie et l'œuvre de T.

De 1703 à 1713, T. fréquente l'école latine (*Schola illustris*) de Moers (aujourd'hui le Gymnasium Adolfinum). Elle avait été fondée en 1582 par le comte Adolphe, dans la ligne d'une pédagogie humaniste et réformatrice. Les élèves devaient être éduqués dans la sagesse divine et humaine et formés tout ensemble à la piété et aux bonnes mœurs. Le programme comportait l'étude du latin, du grec, de l'hébreu et aussi du français. On apprenait en latin et en allemand le *Catéchisme d'Heidelberg* (1563) et on lisait le Nouveau Testament en grec. T. fit preuve de dons et d'intérêt pour l'étude des langues (il possédait bien le néerlandais et pouvait s'exprimer en espagnol et italien) : ainsi s'expliquent ses multiples traductions postérieures de la littérature spirituelle issue de la tradition romane latine.

A la Pentecôte 1715, T. fit sa profession de foi devant la communauté de la ville, comme chrétien réformé et dans sa « religion héréditaire ». De 1713 à 1717, sur le conseil de sa mère, il travailla comme apprenti chez son beau-frère, le commerçant Matthias Brink à Mülheim-sur-Ruhr. Dès ce moment, il aspirait à une autre vie, qui prenne au sérieux Dieu et ses commandements. A la fin de son apprentissage, il vécut sa « première conversion » ; il la décrivit plus tard en disant que Dieu l'avait appelé hors du monde et lui avait donné la volonté de lui appartenir et de le suivre pleinement (*Geistliche und Erbauliche Briefe* III, 1773, p. 176-77). T. « avait alors ouvert son cœur à une piété mystique, sans plus..., plus tard il vécut sa ' seconde ' et définitive conversion au moment où la grâce divine dans le Christ prit dans sa vie la place décisive » (C.P. van Andel). Mais le progrès vers cette « seconde conversion » le conduisit à une maturation intérieure par la solitude, le renoncement à lui-même, la continence, les moqueries de ses proches, la souffrance, la pauvreté et la patience, « jusqu'à ce que fût dissipée la sombre nuit de l'aurore » et qu'il « fît clair » en lui. « Le Christ illumina son esprit de manière miraculeuse. Il comprit avec une indubitable certitude que sa vie devait appartenir exclusivement

au Christ. Le Christ l'avait appelé et avait pris entièrement possession de lui » (Giovanna della Croce, *G. Tersteegen...*, p. 23-24).

Cette expérience eut lieu au soir du Jeudi-Saint, le 13 avril 1724. T. écrivit alors de son propre sang un « engagement » (*Verschreibung*), sous forme d'une lettre au Christ :

« A mon Jésus ! Je me livre à Toi, mon propre Sauveur et mon époux Christ Jésus, pour être Ta pleine et éternelle propriété. Je renonce de tout cœur à tout droit et pouvoir que Satan pourrait m'avoir donné sur moi injustement. A partir de ce soir je suis à Toi, mon époux par le sang, mon Goël, qui par ton combat de mort, ton agonie et ta sueur de sang au jardin de Gethsemani, m'as acheté comme ta propriété et ton épouse,... m'as ouvert le cœur aimant de ton Père. A partir de ce soir, que mon cœur et toute ma vie Te soient donnés et offerts en digne reconnaissance... ! Dès maintenant et jusqu'à l'éternité, que soit faite non pas ma volonté mais la tienne ! Ordonne, commande et gouverne en moi. Je Te donne tout pouvoir sur moi. Je promets, avec ton aide et ton secours, de verser mon sang jusqu'à la dernière goutte, plutôt que, avec vouloir et conscience, au-dedans ou au-dehors, devenir infidèle ou désobéissant envers Toi. Vois : Tu me possèdes tout entier, doux ami des âmes, pour t'appartenir toujours dans un chaste et virginal amour. Que ton Esprit ne s'éloigne pas de moi, et que ton combat de mort me protège ! Oui, amen. Que ton Esprit scelle ce qu'a écrit dans la simplicité ton indigne propriété. L'an 1724. Gerh. Tersteegen » (d'après le fac-similé reproduit par R. Mohr, *Tersteegens Verschreibung mit Blut*, p. 278-79).

Ce texte dénote l'influence de la *Brautmystik* cistercienne (Bernard de Clairvaux), de la mystique dominicaine d'amour et de sagesse (Henri Suso), aussi bien que la piété envers l'Enfant Jésus de G. de Renty (DS, t. 13, col. 363-69) et de Jean de Bernières-Louvigny (DS, t. 1, col. 1522-27), mais on ne peut le comparer avec le célèbre *Mémorial* de Pascal, contrairement à ce que pense W. Nigg.

Comme Mme Guyon (cf. *La Vie de Mme... Guyon écrite par elle-même*, 1720), qu'il avait en très haute estime, T. renouvela plusieurs fois ce contrat avec le Christ au cours des années suivantes. Il le fit en écrivant à nouveau avec son sang (cf. van Andel, *G. T.*, p. 24) un « échange de sang » entre Jésus et lui. « Le sang versé de Jésus coule en mes propres veines, et son propre sang lui est présenté en offrande ». Cette image empruntée à la médecine exprime la même chose que Luther dans la formule célèbre du 'bienheureux échange' (WA 7, p. 54-55), qui évoque à son tour le dialogue de Jérôme avec le petit enfant de la crèche. C'est ainsi qu'on peut interpréter avec R. Mohr, l'engagement de T. comme une « commémoration mystique de la mort de Jésus et l'expression symbolique de la disposition du disciple, par reconnaissance, à 'mourir' également par amour du Seigneur » (*G.T.s Leben*, p. 202).

Dans une de ses « courtes poésies édifiantes », T. comprend l'échange des sangs selon la pratique médicinale de la « saignée », et donc comme un procédé de purification qui, par un affaiblissement passager, renouvelle les forces de l'organisme et de l'esprit : « Que l'on laisse mon sang, / Si Dieu le veut, c'est bon pour moi. / Je veux être sain, trouver plaisir à Dieu ma santé. / Pour cela, le sang de Jésus doit couler dans mon cœur et mes veines. / Que cette pure, douce vie d'amour / Remplisse, Jésus, ma poitrine, / Ainsi je veux et je te fais vœu volontiers / De donner en offrande (mon sang) jusqu'aux dernières gouttes » (*Geistliches Blumengärtlein* I, n. 501 ; cf. cantique du Vendredi-Saint, *Jésus sur le bois de la croix, ibid.*, III, n. 31).

Cette influence de la mystique médiévale et de la piété post-tridentine envers le Christ, qui avait gagné les ordres religieux et spécialement le Carmel mais aussi les laïcs, T. la doit d'abord à Wilhelm Hoffmann (1685-1746), étudiant en théologie rejeté par son Église. Il le rencontra à Mülheim en 1713. Hoffmann avait été fortement marqué par le piétisme séparatiste d'Ernst Christoph Hochmann de Hochenau et il donna, par ses discours, une impulsion nouvelle aux conventicules de la région du Rhin inférieur, à Mülheim et dans les environs. Prêchant une vie chrétienne authentique, qui s'opposait à la piété rigide et tiède propagée par l'Église réformée officielle, il se rattachait aux idées d'Augustin, Bernard de Clairvaux, Jean Tauler, Thomas a Kempis, Johann Arndt, Bernières et Mme Guyon.

T. fut aussi marqué par l'influence posthume de Theodor Undereyck, pasteur à Mülheim en 1660-1668 (DS, t. 12, col. 1746) ; celui-ci, disciple de Gisbert Voetius et de Johannes Coccejus (DS, t. 12, col. 765-66, 773-74), se rattachait à la « Föderaltheologie » néerlandaise. Dans sa préface à la traduction des *Thomä von Kempis Bücher von der Nachfolge Christi* (1727), T. nomme Undereyck « le premier fondateur des réunions privées ici à Mülheim » ; ces réunions se tenaient chaque semaine pour la lecture de la Bible et la prière, selon le modèle instauré par Jodocus van Lodenstein (DS, t. 12, col. 768-69) et Jean de Labadie (DS, t. 9, col. 1-7). T. reprit dans la suite ces réunions sous forme d'« exercices » (*Übungen*) avec les « régénérés » ou « réveillés » de même tendance.

En 1717-1719, T. gère son propre commerce à Mülheim. Il lit alors beaucoup : surtout les écrits des mystiques, mais aussi les Pères de l'Église et les premiers moines, Jacob Böhme et les ouvrages spirituels français de l'époque. Il doit pour une bonne part à Pierre Poiret (DS, t. 12, col. 1831-36) sa connaissance de la mystique catholique. Comme Poiret, il prône, contre le rationalisme des Lumières, l'authentique christianisme enseigné par les mystiques. Ses *Gedancken über eines Anonymi Buch, Genant Vermischte Werke des Welt-Waisen zu Sans-Souci* (1762), sont sans doute une réaction contre les *Œuvres du philosophe de Sans-Souci* (= Frédéric II ; 1760). En tout cas, un an après la parution des *Gedancken*, Frédéric II lui proposa un entretien à Wesel, mais il refusa.

A partir de 1719, T. travailla plusieurs années à son compte comme tisserand de toile, puis de rubans de soie. Cette activité rendait possible une vie austère et retirée, selon le modèle ascétique et contemplatif des moines. La « nuit » (Jean de la Croix), dans laquelle il se trouvait alors, s'illumina soudain le soir du Jeudi-Saint 1724, date de son « engagement » (cf. *supra*). Il s'imposa dès lors un style de vie plus rigoureux et se mit en communauté fraternelle avec Heinrich Sommer, dont les sentiments correspondaient aux siens ; cela dura plus de vingt ans jusqu'à la mort de T. De 6 à 11 h. ils travaillaient ; ils consacraient ensuite une heure à la prière privée. Le travail reprenait de 13 à 18 h., suivi d'une autre heure de prière. T. occupait la soirée à la lecture ou à la traduction de textes spirituels.

En 1724, il rédigea son premier ouvrage théologique, *Unpartheiischer Abriss christlicher Grundwahrheiten*, sorte de dogmatique pour laïcs, destinée à instruire dans la foi les enfants de ses frères et sœurs. Il écrivit aussi les premiers de ses nombreux poèmes,

dont plusieurs seront repris dans les livres de cantique des protestants et même des catholiques. Dès 1725, peut-être à la requête de Hoffmann, il fit plusieurs voyages à Krefeld et Solingen pour y tenir le rôle de « prêcheur » dans les assemblées d'un mouvement de « réveil ». Cet engagement fit mûrir ses dons de directeur spirituel : dans ses entretiens et ses lettres, il se mettait à la disposition de tous pour les conseiller. Sa correspondance, conservée en grande partie dans le texte autographe ou des copies, s'accrut de plus en plus, depuis Mülheim et ses environs jusqu'aux pays étrangers, spécialement les Pays Bas.

Les années suivantes, sans renoncer tout à fait à sa vie retirée, T. fut pris de plus en plus par la direction spirituelle, les assemblées et les prêches, son activité littéraire. En 1727, il fonda près de Velbert, dans une maison offerte par le forgeron Rütger Otterbeck, une « Pilgerhütte » (maison des pèlerins). « L'Otterbeck » devint une maison communautaire pour un groupe de frères ; elle répondait aux vues de T., qui considérait la vie communautaire comme une manière de « vie cachée », valable aussi pour le Protestantisme et justifiée par l'Écriture elle-même (cf. *Col.* 3,3).

A cette communauté, qui constituait « un phénomène unique en son genre » (W. Nigg) dans le Protestantisme réformé, T. donna une règle de vie (*Einige wichtige Verhaltungs-Reglen an eine beysammen wohnende Bruder-Gesellschaft,* imprimée après sa mort dans *Geistl. und Erbaul. Briefe,* III/2, 1775, p. 462-70) qui associait *prière, travail et bienfaisance.* Les frères devaient renoncer au monde et vivre dans l'obéissance à Dieu, la pauvreté, le célibat. Cette communauté cloîtrée était, pour T., un service liturgique et un chemin de sainteté. En union de cœur et d'âme, les frères devaient, par la prière et leur conduite, s'aider les uns les autres dans cette voie, car lorsque deux ou trois sont rassemblés en son nom le Christ est au milieu d'eux (*Verhaltungs-Reglen,* ch. 11 ; cf. *Mt.* 18,20). Nous citons quelques phrases du début des chapitres.

1. « Pensez que votre maison et votre cœur doivent être une demeure de Dieu ». 2. « Votre vocation est de renoncer en vérité au monde et à son esprit..., de vivre jour et nuit avec Dieu dans votre cœur, par l'exercice de la vraie prière ». 3. « Ne priez pas seulement à des moments déterminés, mais partout où vous allez, êtes debout ou assis ». 4. « Priez beaucoup et parlez peu ». 6. « Pensez à la grande parole de Jésus : 'Je ne suis pas venu pour être servi mais pour servir' ». 9. « Fuyez tout intérêt propre, comme la plus grande peste d'une habitation en commun ». 10. « Que chacun d'entre vous croie avec simplicité que le lieu où vous habitez, votre situation et votre œuvre, sont ceux où la Providence de Dieu vous a placés, où il veut que vous lui soyiez présents, pour le servir et progresser en vraie sainteté » (éd. W. Zeller, dans *Die kirchengeschichtliche Sicht des Mönchtums im Protestantismus...,* p. 194-99).

« L'Otterbeck » ne survécut que quelques années à T. ; il servit cependant plus tard, jusqu'à sa destruction en 1962, comme lieu de réunion pour des chrétiens qui voulaient vivre selon son esprit.

Durant les années suivantes, T. entreprit des voyages dans les régions voisines (Essen, Duisburg, Solingen, Elberfeld, Barmen, Krefeld) et dans les cercles séparatistes du Wittgenstein. Il visita à Schwarzenburg le tombeau d'Hochmann de Hochenau. A Berleburg, un centre du piétisme séparatiste, il fit connaissance de la comtesse Hedwig Sophia von Sayn-Wittgenstein, avec laquelle il entretint une correspondance spirituelle. A partir de 1732, il se rendit presque chaque année en Hollande. Il y rencontra des chrétiens qui partageaient ses idées : à Amsterdam Adriaan Pauw, à Rotterdam Catharina von Vollenhoven, à Leeuwarden le pasteur Johannes H. Schrader. Catharina, Schrader et un autre ami, Jacob Schellinger, étaient en étroit contact avec les « Frères de Herrnhut » de Ludwig von Zinzendorf (cf. DS, t. 12, col. 1751-53) ; T. critiqua leur manière de vivre, ce qui pourtant ne fit pas obstacle à leur amitié, pas plus que l'appartenance d'autres amis ou correspondants aux cercles labadistes et mennonites. Ces voyages lui valurent ainsi des relations avec les mouvements locaux d'inspiration ou de réveil dont les conceptions de la vie de sainteté étaient autres, comme sa correspondance en témoigne.

En 1733, au moment où paraissait le premier volume de ses *Auserlesene Lebensbeschreibungen Heiliger Seelen,* T. tomba pour la première fois gravement malade. Jusqu'à sa mort, il eut à supporter des maladies sérieuses, auxquelles s'ajoutaient la mélancolie et les dépressions, surtout en 1743. Il prit tout cela comme une épreuve et un avertissement divin à suivre de plus près le Christ souffrant et crucifié, pour parvenir ainsi à la gloire (cf. *Geistliches Blumengärtlein* III, n. 16, 31, 41, 44).

L'interdiction des réunions privées par Frédéric II en 1740 toucha aussi celles des hommes pieux qui venaient régulièrement dans la maison de T. pour étudier la Bible et prier. Dix années durant, il ne put maintenir que la « réunion du jeudi » (ainsi nommée à cause de son « engagement » du Jeudi-Saint). Mais il continua ses voyages en Hollande et ses prédications, comme l'attestent ses 203 *Briefe in niederländische Sprache* et les 33 *Geistliche Reden* de 1751-1756. Le 13 août 1746 mourut Wilhelm Hoffmann, dont il fit l'éloge funèbre. Dans la maison d'Hoffmann, il établit une autre « Pilgerhütte », pour les gens de passage. Lui-même et Sommer se retirèrent dans une autre maison, près de l'église Saint-Pierre ; ils habitaient au premier étage ; au rez-de-chaussée, demeurait la maîtresse de maison Sibylle Emschermann, qui assistait aussi les pauvres et les malades.

En 1747, T. lia amitié avec le jeune Johann Engelbert Evertsen, qui l'aida de ses finances. De 1750 à 1756 (début de la guerre de Sept-Ans), il fut l'inspirateur d'un vaste mouvement de réveil dans les pays rhénans. Ses « discours de réveil », enregistrés par plusieurs auditeurs, furent publiés peu après sa mort sous le titre *Geistliche Brosamen.*

La guerre de Sept-Ans entre la Prusse, l'Autriche et la France entraîna pour la population de Mülheim de nombreuses épreuves. En 1760, la ville fut occupée par les Français et connut des épidémies, la pauvreté et la disette. T. s'activa au soin des malades et intervint auprès des autorités militaires et civiles pour le bien-être des habitants. Il voyait dans cette guerre un jugement divin et une invitation à la pénitence et à la confiance en Dieu.

Les dernières années de T. furent marquées par la maladie. Il continua cependant jusqu'à sa mort sa tâche d'écrivain et de conseiller spirituel. Le 9 février 1768, il rédigea son testament ; dans une *Ermahnung zur Liebe* qu'il y joignit, il confiait son âme au Père céleste, qui l'avait rachetée par le sang du Christ ; il remerciait Dieu d'avoir illuminé son esprit et de l'avoir conduit vers la sainteté, malgré ses infidélités et son humaine faiblesse. Dans une humble confiance d'enfant envers la miséricorde de Dieu dans le Christ, il concluait ainsi : « J'espère et j'attends dès main-

tenant qu'au moment où mes yeux se fermeront, et que je serai nommé parmi les morts, je puisse commencer une vie parfaite d'un tout autre nom et être éternellement auprès du Seigneur ».

Après avoir dit adieu à ses amis et proches, il passa les derniers jours assis sur une chaise, à cause de son hydropisie ; il mourut à 2 heures du matin le 3 avril 1769. Ses restes reposent au côté nord-est de l'église Saint-Pierre, à quelques mètres de sa dernière maison.

L'œuvre fut continuée quelque temps par Johann E. Evertsen † 28 avril 1807, qui fonda une autre « Pilgerhütte » et y réunit les amis de T. l'après-midi du dimanche. On y chantait les cantiques de son *Blumengärtlein*, pour la louange de Dieu et en souvenir du défunt. Ses amis publièrent un certain nombre de ses écrits : les *Geistliche Brosamen* (1771-1773) et les *Geistliche und Erbauliche Briefe* (1773-1775) connurent une large diffusion.

2. Œuvres. – « La vie (de T.) doit être comprise à partir de son œuvre », car entre l'une et l'autre « il y a une totale correspondance » (R. Mohr, *G.T.s Leben im Licht seines Werkes*, p. 243-44). Plusieurs de ses écrits restent inédits, mais les mss sont conservés dans les archives et les bibliothèques de plusieurs villes (vue d'ensemble provisoire et description dans C.P. van Andel, *G. T.*, p. 269-72). Les œuvres publiées peuvent être rangées en cinq catégories.

1° *Traductions et adaptations.* – Jean de Labadie, *Handbüchlein der wahren Gottseligkeit* (avec avant-propos de T. daté du 21 mai 1726), éd. anonyme, Francfort-Leipzig, 1727 (= *Manuel de piété*). – Jean de Bernières, *Das verborgene Leben mit Christo in Gott* (= *Le chrétien intérieur*), *ibid.*, 1727. – *Thomä von Kempis... Nachfolge Jesu Christi, ibid.*, 1727 ; le livre IV est remplacé par les *Göttliche Hertzens-Gespräche* (= *Soliloquium*) de Gerlac Peters (DS, t. 12, col. 1193). – *Auserlesene Lebensbeschreibungen Heiliger Seelen*, 3 vol., *ibid.*, 1733-1753. – *Joachim Neandri* (cf. DS, t. 11, col. 63-64) *vermehrte Glaubens- und Liebesübung*, d'après la 2e éd., Duisburg, 1736, par T. ; d'après la 4e éd., Solingen, 1760 (autre titre). – Mme Guyon, *Die heilige Liebe Gottes und die unheilige Naturliebe*, Solingen, 1751. – *Der kleine Kempis...*, Solingen, 1758. – *Kleine Perlen-Schnur*, Solingen, 1767.

2° *Traités théologiques.* – *Unpartheiischer Abriss christlicher Grundwahrheiten*, écrit en 1724 ; éd. posthume, Stuttgart, s d. – *Weg der Wahrheit, die da ist nach der Gottseligkeit*, Solingen, 1750.

L'ouvrage contient 12 opuscules de dates diverses ; nous retenons quelques titres : 1) *Anweisung zum rechten Verstand und nützlichen Gebrauch der hl. Schrift* ; 3) *Kurze Abhandlung von dem Wesen und Nutzen der wahren Gottseligkeit* ; 5) *Warnungsschreiben wider die Leichtsinnigkeit...*, Appendice I : *Von der Notwendigkeit der Reinigung zur Vereinigung* ; 6) *Von dem Unterschied und Fortgang in der Gottseligkeit*, App. II : *Kurzer Bericht von der Mystik* ; 7) *Schein und Sein, Gestalt und Kraft der Gottseligkeit oder des Gottesdienstes* ; 8) *Die wahre Klugheit oder Umgang mit Gott und sich selbst allein* ; 9) *Kurze Anleitung, Gott und dessen Angesicht zu suchen* ; 12) *Vom christlichen Gebrauch der Lieder und des Singens.*

Beweis, dass man demjenigen, der von Gott in seinem Gewissen zurückgehalten wird..., nicht zum Abendmahl zu gehen, seine Gewissens-Freiheit... lassen müsse, s l, 1768. – *Die wahre Theologie des Sohnes Gottes*, Essen, 1811. – *Nachgelassene Aufsätze und Abhandlungen*, Essen, 1842.

3° *Sermons spirituels.* – *Geistliche Brosamen...*, 2 vol. en 4 parties, Solingen, 1771-1773.

4° *Poèmes spirituels.* – *Geistliches Blumen-Gärtlein Inniger Seelen* ; *Oder kurtze Schluss-Reimen, Betrachtungen und Lieder...*, Francfort-Leipzig, 1729 ; éd. postérieures avec en appendice *Der Frommen Lotterie* ; 16e éd., Stuttgart, 1969.

5° *Correspondance.* – *Godvrugtige en stigtelijke Brieven...*, 1re part., Amsterdam, 1772 (la 2e n'a pas paru) ; trad. all. *Gottesfürchtige und erbauende Briefe...*, Essen, 1836. – *Geistliche und Erbauliche Briefe über das Inwendige Leben und wahre Wesen des Christenthums*, 2 vol. en 4 part., Solingen, 1773-1775.

De nombreux écrits ont été réédités et traduits, même de nos jours (*Blumengärtlein* ; *Weg der Wahrheit* ; *Auserlesene Lebensbeschreibungen* ; *Kleine Perlenschnur*). Ils ont mis T. en bonne place parmi les écrivains du Piétisme (DS, t. 12, col. 1743-58) et suscité de nombreux travaux. Après H. Forsthoff, Fr. Winter, A. Löschhorn et W. Nigg, la vie et l'œuvre ont été étudiées récemment par C.P. van Andel, W. Zeller, R. Mohr, Giovanna della Croce, H. Ludewig. La coll. « Texte zur Geschichte des Pietismus » publie dans sa section V les *Gerhard Tersteegen. Werke* ; 2 vol. parus : *Geistliche Reden*, éd. A. Löschhorn et W. Zeller (Bd 1, Göttingen, 1979) ; *Briefe in niederländischer Sprache*, éd. C.P. van Andel (Bd 8, 1982).

3. Spiritualité. – 1° *L'exigence de sainteté.* – Nul autre théologien réformé de cette époque n'a confronté aussi profondément la théologie évangélique avec le problème de la sainteté personnelle face à Dieu. T. le fit par ses traductions des mystiques du moyen âge tardif et des quiétistes français, par les vies de saints (Catherine de Gênes, Catherine de Sienne, Angèle de Foligno, M.-Madeleine de Pazzi, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Laurent de la Résurrection et d'autres figures moins importantes du Carmel, etc.). Dans ces biographies, il voulait montrer « que la description de la vie de telles âmes n'apporte pas seulement une grande lumière à l'histoire de l'Église, mais qu'elle est l'histoire même de l'Église » (*Auserl. Lebensbeschr.*). T. prend ainsi position contre le rationalisme de son temps : « Ce n'est pas dans la tête mais dans le cœur que se découvre la pure et véritable intelligence pour comprendre Dieu et les choses divines » (*Weg der Wahrheit*). Après Johann Arndt (DS, t. 12, col. 1748), il s'agit pour T. du « véritable christianisme ». Bien qu'il n'ait pas été aussi radical que Gottfried Arnold (DS, t. 12, col. 1755-56) dans sa critique de l'Église et du pastorat, il se rapproche de lui en ce qui concerne la foi décisive, *soli Deo gloria.* Dans ses écrits théologiques comme dans ses sermons spirituels, il exhorte fortement et inlassablement à la sainteté. Celle-ci était pour lui l'unique signe convenable de la gratitude d'une créature tombée dans le péché et relevée par la grâce donnée par la mort et la résurrection de Jésus.

Alors que, au tournant des 17e-18e siècles, la théologie d'école des réformés s'enlisait en formules rigides incapables de conduire à la piété concrète, l'attachement de T. à la mystique eut pour conséquence un renouvellement de vie dans l'éthique protestante, bien au-delà des pays rhénans où la tradition calviniste avait déjà préparé le terrain.

2° *Solitude et prière.* – A la suite des Pères du désert et des grands mystiques médiévaux ou plus récents (Grégoire López, Jean de la Croix, Catherine de

Sienne, etc.), T. affirme la nécessité de la solitude et de la retraite en vue de la prière. C'est par l'union profonde et intime avec Dieu dans la prière (*unio mystica*) que le chrétien reçoit la force pour vivre, en particulier pour aimer le prochain selon le commandement de Dieu (*Lév.* 19,18 ; *Mt.* 5,43 ; *Luc* 10,27). Il n'y a aucune contradiction entre la solitude ascétique de la prière et l'amour chrétien du prochain. Aimer le prochain comme créature de Dieu n'est possible que par l'amour de Dieu, exercé par le chrétien dans la prière par gratitude pour l'amour que Dieu lui a manifesté dans le Christ. Pour T., cet échange entre l'amour de Dieu pour l'homme et l'amour de l'homme pour Dieu s'accomplit pour toujours par l'échange de sang entre le Christ et ses disciples dans la Cène du Seigneur (*Abendmahl*; cf. *Geistl. Blumengärtl.* III, n. 39).

3° *La croix.* – Si la Cène est pour T. l'acte et le signe de la réconciliation entre Dieu et les hommes, la croix du Christ est aussi l'acte et le signe de son amour pour eux. En effet, le Christ nous aime « avec le plus grand amour d'amitié..., avec l'amour compatissant, prévenant et infatigable d'une mère..., avec l'amour très ardent, riche et béatifiant d'un époux » (Sermon de réveil du 18 oct. 1751 sur 2 *Cor.* 5,14 ; *G.T. Werke,* I, 1979, p. 9).

L'homme ne peut trouver son salut que s'il est affamé du Christ et cherche en lui « la volonté et la force pour renoncer » à lui-même et au monde. Ce renoncement et l'attachement au Christ font qu'il est « cloué à la croix » par amour du Christ et « ne veut plus donner d'air à la nature ». Les croyants n'ont pas à se demander s'ils sont capables de porter une telle croix : « Faites donc confiance à l'amour, et il vous pénétrera dans la croix et par la croix ». T. rappelle que le Christ « n'a pas reçu sa Passion de Judas, de Pilate ou des pharisiens, mais de la main de son Père : ' cette coupe que le Père m'a donnée ne la boirai-je pas ?' » (*Jean* 18,21). Celui qui porte le nom de chrétien depuis son baptême dans la mort du Christ « ne doit plus tant penser à la croix qu'à celui qui la lui donne ». « Aime seulement, et tu peux tout souffrir », dit T. en adaptant le mot célèbre d'Augustin : « Dilige, et fac quod vis ».

Pourtant, l'amour du Christ et la souffrance volontaire ne conduisent pas au quiétisme. L'amour du Christ au contraire presse l'homme à la sanctification. Celle-ci ne consiste pas à « se faire saint soi-même », mais à s'unir « avec le Christ par la foi, l'amour et la prière ». En évoquant *Jean* 15, T. déclare : « Nous devons seulement aimer, nous devons seulement être reconvertis dans l'amour ; et, tout en étant par nous-mêmes des sarments secs, nous laisser pénétrer par la pure et divine sève et par la force du suave amour du Christ ». « L'amour du Christ doit donner la vraie vie, la force et la vigueur pour toute béatitude, action et vertu ». Il nous « presse aux bonnes œuvres... envers Dieu, envers les frères, envers les proches, même envers les ennemis ». Il « accomplit mille bonnes œuvres, sans qu'on se demande si l'on doit en accomplir, et il ne se soucie nullement du mérite ».

4° *L'union mystique.* – Avec tous les grands mystiques, T. identifie la prière à l'union de l'âme avec son époux, le Christ (*unio mystica*). L'amour du Christ n'est pas seulement « le maître parfait de la prière, mais la prière elle-même... L'amour du Christ presse l'âme de plus en plus par des attraits divins vers l'union totale et éternelle avec le bien-aimé... ; et le Christ, son aimant d'amour (*Liebesmagnet*) céleste, ne peut le laisser longtemps dans la misère ; il l'attire continuellement à lui : 'Père, je veux que là où je suis soient aussi avec moi ceux que tu m'as donnés, pour qu'ils contemplent ma gloire' (*Jean* 17,24) » (*Die Kraft der Liebe Christi*, dans *Weg der Wahrheit*, 1751 ; aussi dans *Geistliche Reden*).

Ces citations, et d'autres textes, montrent que la *théologie de la croix* de T. s'inscrit dans la grande tradition occidentale de la *mystique d'amour* des ordres religieux, de la *Devotio moderna* et finalement du luthéranisme des 16e-17e siècles, elle-même issue de l'exégèse patristique du *Cantique.* Sa prédilection pour la mystique carmélitaine est indiscutée. T. la doit aux œuvres de Poiret et surtout de Johann Scheffler (Angelus Silesius ; DS, t. 14, col. 408-13). Cet intérêt pour la mystique catholique le distingue de Zinzendorf, Francke, Bengel, Oetinger, etc., qui empruntent plutôt leurs idées à la tradition mystique allemande. Dans les *Auserl. Lebensbeschr.*, auxquelles il travailla vingt ans, T. donne la préférence aux témoins de la spiritualité carmélitaine par rapport aux cisterciens, bénédictins et mendiants.

Dans toutes ses œuvres, T. veut aider l'homme à trouver le chemin de la sainteté, à découvrir dans la joie et la souffrance la grâce toute puissante de la présence de Dieu, pour vivre dès ici-bas « par la main de l'amour du Christ » *l'éternité* elle-même. L'éternité, pour lui, est la désignation adéquate de la *présence de Dieu* qu'il chante dans une des meilleures pièces de son *Geistliches Blumengärtlein* (III, n. 11) : « Dieu est présent, adorons / Et marchons devant lui avec respect. / Dieu est là : que tout en nous se taise / Et s'incline intimement devant lui... ».

On peut caractériser la spiritualité de T. comme une mystique *du Rien et du Tout.* Le pécheur doit reconnaître son néant devant Dieu et s'abandonner totalement à sa majesté (cf. *Geistl. Blumengärtl.* III, n. 33,34,37,55). Alors le pécheur, « attiré en haut » par le Christ, dans le renoncement, la pénitence et « l'exercice de la présence très aimante de Dieu », peut se mettre en marche vers le Tout, c'est-à-dire vers Dieu et sa plénitude d'être en Dieu. Même la souffrance devient une grâce de Dieu, comme en témoigne la croix du Christ et sa résurrection.

Selon la tradition authentique du calvinisme, T. définit la grâce de Dieu comme une prévenance envers le pécheur (*prédestination*). Quand l'homme a reconnu *gratia Dei* sa misère devant Dieu, il ne peut qu'intensifier sa pénitence et son repentir dans le tremblement de son cœur. « L'horreur de soi-même » est le commencement du chemin de la béatitude, qui s'inaugure *hic et nunc* et s'achève dans la vision de Dieu face à face.

La théologie de T. est aussi une *théologie de l'expérience.* C'est l'expérience de l'amour et de la fidélité de Dieu, dans son « aimé Sauveur Jésus », qui le conduisait à « s'engager » pour toujours dans cette voie d'amour. En ce sens, la mystique est pour T. « ce haut degré de la connaissance expérientielle de Dieu que Paul et tous les mystiques après lui ont nommé l'illumination », ou encore « la vie intérieure et la béatitude divine dans le cœur » (*Kurtzer Bericht von der Mystik*, dans *Weg der Wahrheit*). La mystique n'était point pour lui une méthode de méditation : comme vie dans l'union avec Dieu, elle était plutôt le contenu même de la *praxis pietatis.*

4. Influence. – L'œuvre de T. fut vite connue dans le Piétisme même luthérien, spécialement en

Württemberg, mais aussi dans les Églises hors du Protestantisme et de l'Allemagne. J.M. Sailer, Ch. Kingsley et S. Kierkegaard furent ses grands admirateurs. Kierkegaard, dans son *Journal*, dit avoir trouvé en lui « la véritable et noble piété et la simple vérité ». J.H. Jung-Stilling est convaincu que l'énorme influence de T. s'explique seulement par sa théologie et sa spiritualité (*Theobald oder die Schwärmer*, dans *Sämtliche Schriften*, t. 6, Stuttgart, 1837, p. 277-79).

Au 20e siècle, Rudolf Bultmann doit à T. plusieurs traits de sa doctrine. Son interprétation existentielle de l'Écriture, tout comme son appel incessant à la « décision pour Dieu » dans la grâce sont le fruit du message de T. dans ses poèmes spirituels. Karl Barth porte d'abord sur lui un jugement favorable. Dans une conférence à Genève (13 nov. 1910), il voit en lui un « prophète de la concentration, de l'intériorité, de la transcendance divine » ; sa spiritualité constitue « un important et riche message, même pour les hommes d'aujourd'hui ». Pourtant, Barth ne partage pas ses idées sur le renoncement à soi-même et au monde. Il lui reproche en somme de ne pas donner assez de place au travail, à la famille, aux tâches du chrétien dans le monde (*G. Tersteegen*, p. 16). Plus tard, dans la *Kirchliche Dogmatik*, il fait des réserves sur sa doctrine de la prédestination, sur la superficialité de sa conception de l'union au Christ (KD IV/3, p. 635 ; cf. I/2, p. 278-79 ; II/2, p. 121). Mais ces critiques reposent, en grande partie, sur une fausse interprétation. Jürgen Moltmann critique aussi la mystique « catholique » de T., qui ne lui paraît pas conforme à la conception réformée du salut et de la grâce.

Les recherches de Winfried Zeller ont conduit vers 1970 à une évaluation positive de l'œuvre de T. comme une théologie de l'expérience à valeur *œcuménique*. Elles ont confirmé par les sources l'intuition d'Ernst Troeltsch (*Soziallehren*, 1912) : la théologie de T. ne s'origine pas uniquement dans la mystique catholique ni dans la tradition réformée, pas davantage dans la doctrine luthérienne de la justification ; elle fait plutôt converger divers courants théologiques et spirituels vers des formulations remarquables, à caractère irénique et œcuménique. Elle aboutit ainsi à mettre en marche un mouvement théologico-spirituel qui déborde les frontières confessionnelles et produit encore de nouveaux fruits.

La carmélite Giovanna della Croce montre que l'œuvre de T. conduit à un renouvellement de l'anthropologie chrétienne qui va aussi dans un sens œcuménique, surtout après la redécouverte de l'Écriture par les catholiques (Vatican II, *Dei Verbum*). Son « christocentrisme » et l'exigence de l'imitation du Christ dans l'action concrète ont une valeur exemplaire pour la critique des méthodes transcendantales de méditation venues de l'Extrême-Orient. Enfin, « son effort incessant pour confronter la foi chrétienne avec la vie et la parole du Christ, sa recherche de l'unité entre la théologie et la piété, avec la vision réaliste de l'existence chrétienne qui en découle, son engagement de l'homme concret, lié au monde, pour donner une réponse personnelle à l'appel de Dieu dans la grâce : tout cela constitue les composantes essentielles des problèmes posés aujourd'hui à la conscience chrétienne au sujet de la relation de l'homme à Dieu et de la spiritualité qu'elle exige » (*G. Tersteegen*, p. 161-62).

Ces impulsions spirituelles découlent chez T. de la prière et de l'expérience de Dieu. Hansgünter Ludewig a montré qu'il s'inscrit ici dans une tradition qui va, depuis la prière du cœur des Pères de l'Église et à travers la distinction scolastique entre l'omniprésence de Dieu et sa présence particulière dans l'âme du croyant, jusqu'à la pratique de la présence de Dieu chez Pierre d'Alcantara, Thérèse d'Avila ou François de Sales. Cette tradition a marqué de façon décisive non seulement son anthropologie et sa théologie, mais aussi sa conception de la création et du monde (*Gebet und Gotteserfahrung bei G. T.*).

Liste des éditions dans C.P. van Andel, *G. T. Leben und Werk. Sein Platz in der Kirchengeschichte*, Neukirchen-Vluyn, 1973 (trad. augmentée de l'original hollandais, Wageningen, 1961), p. 272-73 ; et H. Ludewig, *Gebet und Gotteserfahrung bei G. T.* (Arbeiten zur Gesch. des Pietismus 24), Göttingen, 1986, p. 323-26. – G. T., *Gesammelte Schriften*, 8 vol., Stuttgart, 1844-1846. – Éd. crit., cf. *supra*. – Ancienne *Vie* de T., dans *Geistliche und Erbauliche Briefe*, t. 2/3, Solingen, 1775, p. 3-105. – Bibliographie quasi exhaustive jusqu'en 1971 dans van Andel, p. 288-97.

K. Barth, *G. T.* (conférence du 13 nov. 1910), dactyl. dans les Archives K. Barth à Bâle, 17 p. ; résumé dans *Gemeinde-Blatt für die Deutsche reformierte Gemeinde Genf*, t. 7, n. 40, 1910, p. 2-4 ; *Die Kirchliche Dogmatik* I/2, 7e éd., Zurich, 1982 ; II/2, 6e éd., 1981 ; IV/3, 3e éd., 1979. – J. Moltmann, *Grundzüge mystischer Theologie bei G.T.*, dans *Evangelische Theologie*, t. 16, 1956, p. 205-24. – E. Benz, *Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarios des Ägypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts* (Akademie der Wiss. und der Lit. in Mainz ; Abhandl. der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1963/1), Wiesbaden, 1963 ; *Der Philosoph von Sans-Souci im Urteil der Theologie und Philosophie seiner Zeit* (*ibid.* 1971/10), 1971. – W.I. Sauer-Geppert, *Zur Mystik in den Liedern G.T.*, dans *Unterscheidung und Bewahrung* (Festschrift H. Kunisch), Berlin, 1961, p. 304-20. – T. Stählin, *G. Arnolds Einfluss auf die Dichtung G.T. und Chr. Fr. Richters*, dans *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, t. 13, 1968, p. 171-88. – *Macht der Liebe. G.T., Leben und Gegenwartsbedeutung*, éd. H.J. Wolter, Mülheim a.d. Ruhr, 1969. – G. Wolff, *G.T. Christozentrische Mystik in der evang. Tradition*, GL, t. 62, 1989, p. 424-31 ; *Solus Christus. Wurzeln der Christusmystik bei G.T.*, Giessen, 1989.

R. Mohr, *G.T. Leben im Licht seines Werkes*, dans *Monatshefte für Evangel. Kirchengeschichte des Rheinlandes*, t. 20/21, 1971/72, p. 197-244. – A. Löschhorn, *G.T. Schule des Gebets*, Bâle-Giessen, 1972. – W. Zeller, *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze*, éd. B. Jaspert, t. 1 (Marburger Theol. Studien 8), Marbourg, 1971, p. 186-94 : *Gesangbuch und geistliches Lied bei G.T.* ; p. 195-218 : *G.T. « Kleine Perlenschnur ». Von der handschr. Urform zur gedruckten Fassung* ; t. 2 (Marburger Theol. Studien 15), 1978, p. 161-84 : *Die Bibel als Quelle der Frömmigkeit bei G.T.* ; p. 185-200 : *Die kirchengeschichtliche Sicht des Mönchtums im Protestantismus, insbesondere bei G.T.* (en anglais dans *Downside Review*, t. 93, 1975, p. 178-92) ; p. 201-6 : *Der Blumengarten des Herrn. Bemerkungen zu einem Lied G.T.* ; p. 207-17 : *J. Chr. Stahlschmidt und G.T.*

Giovanna della Croce, *G.T. e il Carmelo. Su una tesi recente di W. Zeller*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. 24, 1973, p. 375-401 ; *G.T. Neubelebung der Mystik als Ansatz einer kommenden Spiritualität* (Europ. Hochschulschriften XXIII/126), Berne, 1979. – R. Deichgräber, *Gott ist genug. Liedmeditationen nach G.T.*, Göttingen-Regensburg, 1975. – M. Fritzsche, *Wege zum wahren Glauben*, Gütersloh, 1980, p. 33-48 : *Bruder Laurentius und G.T.* – D. Hoffmann, *Der Weg zur Reife. Eine religionspsychologische Untersuchung der religiösen Entwicklung G.T.s*, Lund, 1982. – G. Ruhbach et J. Sudbrack, éd., *Grosse Mystiker. Leben und Wirken*, Munich, 1984, *G.T.* (G. Ruhbach). – Ruhbach-Sudbrack, *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*, Munich, 1989, p. 403-11, 547. – J. Halkenhäuser, *Kirche und Kommunität. Geschichte und Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation*, 2e éd., Paderborn, 1985. – W. Hehl, *G.T.*, Stuttgart, 1986. –

H. Ludewig, cité *supra*. – W. Nigg, *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*, 2e éd., Zurich-Munich, 1987, p. 293-316,404 : *G.T. – Die deutsche Literatur vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert. Texte und Zeugnisse*, éd. W. Killy, Bd IV., 2e éd., Munich, 1988, p. 568-69,1249.

Evang. Kirchenlexikon, t. 3, 1959, col. 1332-33 (W. Zeller). – RGG, t. 6, 1962, col. 171-88 (M. Schmidt). – LTK, t. 9, 1964, col. 1369-70 (I. Weilner). – *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, éd. C. Schütz, Fribourg/Br., 1988, col. 1269-70 (E. Ott). – DS, t. 12, col. 1746-47.

Bernd JASPERT.

TERTULLIEN, écrivain chrétien, mort après 220. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine*. – 4. *Influence*.

1. **Vie.** – Nous ne possédons que fort peu de renseignements biographiques sur Tertullien, qui s'est montré d'une discrétion extrême sur sa vie privée. Jérôme lui consacre une brève notice dans son *De uiris inlustribus*, c. 53, mais il doit l'essentiel de ses informations à Eusèbe de Césarée (*Historia ecclesiastica* = HE II, 2 ; 25 ; III, 20 ; 23 ; V, 5) et aux écrits de Tertullien, librement interprétés. Compte tenu de ces réserves, il est communément admis que Tertullien (Quintus Septimius Florens Tertullianus) naquit à Carthage, vers 160, de parents païens.

Son père était « centurion proconsulaire », si l'on en croit Jérôme (cf. *Apol.* 9,2) ; il a pu appartenir à la première cohorte urbaine, stationnée à Carthage même ; s'il fut promu au grade de centurion primipile en fin de carrière – ce qui était le cas de la plupart – il put accéder à l'ordre équestre et disposer d'une fortune appréciable. Dans ces conditions, Tertullien a pu appartenir lui-même à cet ordre (cf. G. Schöllgen, *Ecclesia sordida*, p. 176-89). De toute façon il vit le jour dans une famille aisée, qui occupait une place honorable dans la société carthaginoise ; c'étaient là des auspices favorables pour un *cursus honorum* prometteur et pour un riche mariage (cf. *Vx.* I, 1,1-2).

Le jeune Tertullien reçut, à Carthage même, une solide culture classique, littéraire et philosophique. Animé d'une passion de savoir peu commune, il s'adonna aussi à l'étude de la rhétorique, du droit et de la médecine. Il possédait assez le grec pour être capable de l'écrire couramment. Il affirme avoir vécu une jeunesse dissipée (*Res.* 59,3 ; *Spect.* 19,5). Il dut visiter Rome à cette époque (*Cult.* I, 7,2), mais ne tarda pas à rentrer à Carthage, qu'il ne semble plus avoir quittée. Il n'est pas impossible qu'il ait exercé quelque temps la profession de rhéteur, comme ses compatriotes Cyprien, Arnobe et Augustin ; quoi qu'il en soit, il garda toute sa vie un tour d'esprit de rhéteur, rompu à tous les artifices de la polémique et particulièrement sensible aux prestiges du verbe.

Sa prédilection pour le vocabulaire et les procédés des gens de loi révèle un homme habitué au prétoire ; il n'est pas nécessaire, pour autant, de l'identifier au jurisconsulte du même nom, dont le *Digeste* a conservé quelques fragments (cités PL 1, 123-26). De fait, parfois imprécises, ses connaissances juridiques reflètent plutôt la culture supérieure prodiguée à l'époque (H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948, p. 229). Il n'en reste pas moins que la terminologie juridique a profondément marqué sa pensée et, à travers ses écrits, la théologie de l'Occident chrétien.

Tertullien avait commencé par se moquer du christianisme et de ses croyances (*Apol.* 18,4) ; il ne nous a pas révélé quels furent les motifs déterminants de sa conversion et il serait vain de vouloir les supputer (voir, cependant, Fredouille, *Tertullien...*, p. 426). Cette conversion dut précéder de quelques années la rédaction de l'*Apologeticum*, qui atteste une connaissance déjà appréciable de la doctrine chrétienne et des livres saints. Tertullien se vit confier bientôt diverses responsabilités d'enseignement au sein de la communauté de Carthage. Jérôme affirme qu'il fut *presbyter* ; de fait plusieurs de ses ouvrages, rédigés entre 197 et 206, relèvent de la parénèse (notamment *Or.*, *Bapt.*, *Cult.*, *Pat.*, *Paen.*, *Spect.*) et conviendraient bien à un didascale chargé de l'instruction des catéchumènes (*Paen.* 6), mais fallait-il appartenir alors à la hiérarchie cléricale pour exercer à Carthage une fonction magistérielle de cet ordre ? Quoi qu'il en soit, clerc ou laïc, Tertullien mit toute son ardeur et son talent au service de sa foi, attaquant sans merci païens, juifs, hérétiques, multipliant sermons et traités pour l'instruction des fidèles et poursuivant de sa mordante ironie tous ses contradicteurs. Une vingtaine d'ouvrages datent de cette période d'activité intense (197-207), appelée la période catholique de Tertullien.

« L'on ne s'étonne pas qu'un tel homme, batailleur incorrigible et disputeur intraitable, ait fini par se brouiller avec tout le monde et que, de parti en parti, il ait fini par se trouver seul de sa secte ou presque seul » (P. Monceaux, *Histoire...*, t. 1, p. 183). Plusieurs étapes marquent ce cheminement. A partir de 203-204, Tertullien parle avec une sympathie de plus en plus marquée de l'action de l'Esprit Saint dans l'Église, par le moyen des prophéties, des visions, des extases ; il fustige sans ménagements nombre d'usages, laxistes à ses yeux, tolérés par les catholiques, à propos du costume féminin, du voile des vierges, des secondes noces, des jeûnes ; il se montre un partisan résolu des idées et des pratiques ascétiques répandues par les disciples de Montan (cf. DS, t. 10, col. 1670-76). Il voit dans ce mouvement une résurgence authentique de l'Église primitive ; la morale intransigeante de la secte le séduit et le conforte dans son entreprise réformatrice ; mais surtout, il fait sienne la croyance en l'action permanente du Paraclet, toujours à l'œuvre dans l'Église « pour la conduire vers la vérité intégrale » (*Jean* 16,13).

Vers 213, semble-t-il, Tertullien consomma sa rupture avec l'Église : « c'est la reconnaissance et la défense du Paraclet qui m'a séparé des psychiques », déclare-t-il fièrement (*Prax.* 1,6 ; cf. *Iei.* 1,3). De fait, c'est à cette date que l'Église romaine refuse d'admettre les prophéties de Montan dans le canon du Nouveau Testament et que le prêtre romain Caius engage avec Proclus, chef des montanistes, les discussions qui conduisirent à l'éviction de la secte (cf. Eusèbe, HE VI, 20,3). Désormais le Carthaginois ne cessera de combattre violemment les catholiques, raillant leur couardise dans la persécution et leur relâchement en matière de jeûne, exaltant sans réserve la monogamie et l'ascèse. Parmi ses derniers écrits se place le traité *De pudicitia*, dans lequel il s'en prend violemment à un haut dignitaire ecclésiastique, dont l'indulgence à l'égard des fautes d'adultère et de fornication lui paraît compromettre dangereusement la morale chrétienne ; cette polémique doit dater des environs de l'année 220.

A partir de là, on perd la trace de Tertullien. Jérôme affirme qu'il parvint *ad decrepitam aetatem* (soit 63 ans et plus) ; d'après Augustin (*De haeresibus* 86), Tertullien finit par se brouiller avec les montanistes eux-mêmes, mais un groupe de partisans inconditionnels (appelés « Tertullia-

nistes») lui demeura fidèle jusqu'à la fin. Ces sectateurs conservèrent pieusement sa mémoire jusqu'au début du 5e siècle ; ils possédaient une basilique à Carthage et l'évêque d'Hippone put les ramener dans le giron de l'Église catholique.

2. **L'œuvre.** – Nous possédons 31 ouvrages authentiques de Tertullien ; nous connaissons par leur titre une dizaine d'écrits dont quelques rares fragments nous sont parvenus (CCL 2, p. 1331-36). Les patrologies donnent la liste de ses ouvrages irrémédiablement perdus, parmi lesquels figurait un traité sur l'*Extase,* en six livres, rédigé en grec (voir aussi P. Monceaux, *op. cit.,* p. 195).

La tradition manuscrite laisse fort à désirer. Le témoin le plus ancien est le *Codex Agobardinus* (Paris, B.N. lat. 1622), copié au 9e siècle pour l'évêque de Lyon, Agobard (814-820), mais il est incomplet. L'examen des mss a permis d'établir que plusieurs collections des œuvres de Tertullien circulaient au moyen âge, outre celle de l'*Agobardinus* : – celle du *codex Trecensis* (Troyes, Bibl. mun. 525, originaire de Clairvaux, où il fut copié au 12e siècle ; pour l'évaluation de cette tradition, voir les observations de H. von Tränkle, dans la préface à son éd. de l'*Aduersus Iudaeos,* Wiesbaden, 1964) ; – une collection représentée par plusieurs mss, dont un *codex Cluniacensis* perdu ; – une collection qui se trouvait, avec le traité de Novatien *De Trinitate,* dans trois mss perdus, le *Coloniensis,* le *Corbeiensis* et le *Codex Ioannis Clementis Angli,* utilisé par Jacques Pamèle pour son édition de 1579 ; – des traces d'une cinquième collection ont été repérées dans des fragments conservés par le *codex Ottobonianus* 25. Voir à ce sujet les indications de Dom E. Dekkers, CCL 1, *Tabula* II. Des problèmes critiques particuliers se posent à propos de l'*Apologeticum* ; ce traité figure en de nombreux mss, mais sous deux recensions très différentes, puisqu'on relève près de 1 000 variantes, qui en affectent la forme et la substance. Ces deux recensions, appelées respectivement *Fuldensis* et *Vulgata,* proviennent vraisemblablement de l'auteur lui-même, dont le ms de travail était surchargé de corrections marginales ou interlinéaires, laissées à la discrétion des premiers copistes ; cf. CCL 1, p. 78-84.

Malgré les recherches des érudits, la *chronologie* des œuvres est loin d'être assurée : c'est à peine si l'on peut dater, à une ou deux années près, une demi-douzaine d'entre elles, grâce à des allusions historiques ou des précisions de l'auteur. Afin de réduire les zones d'ombre, plusieurs savants se sont ingéniés à établir du moins une chronologie relative, en faisant appel aux critères suivants : les allusions de Tertullien à ses ouvrages ; son évolution dans le sens d'une adhésion de plus en plus ferme au montanisme ; son évolution stylistique. R. Braun, *Deus christianorum,* 2e éd., p. 563-77, fait le point de la question, rappelle les conclusions de la recherche, depuis les travaux de Noeldechen (1888), Monceaux (1896) et Harnack (1904), et propose, à son tour, une chronologie raisonnée, qui semble avoir recueilli le plus large consensus ; cf. *Chron. Tert.* 1985, n. 8.

Pour la commodité du lecteur, les écrits de Tertullien qui nous sont parvenus sont regroupés ici sous trois chefs : apologétique contre les païens et les juifs ; controverse avec les hérétiques ; discipline ecclésiale ; seules sont indiquées les éditions courantes et les traductions récentes en langue française ; pour une liste plus complète des éditions, traductions et commentaires, voir G. Schöllgen, *Ecclesia...,* p. 314-19 et Cl. Rambaux, *Tertullien...,* p. 427-31 ; voir aussi CPL, n. 1-31.

1° Ouvrages d'apologétique. – 1) *Ad nationes libri duo* (Nat.), CCL 1, 11-75 (éd. J.G.Ph. Borleffs) ; après février 197. Le premier livre rejette les accusations portées contre les chrétiens ; le second dénonce les désordres religieux et moraux du paganisme. Trad. fr. et commentaire du l. I par A. Schneider, Rome, 1968. – 2) *Aduersus Iudaeos* (Iud.), CCL 2, 1337-1410 (éd. Aem. Kroymann) ; avant Apol. Tertullien soutient que le judaïsme est déchu de son privilège de peuple élu, qui convient désormais au christianisme, ouvert à toutes les nations.

3) *Apologeticum* (Apol.), CCL 1, 77-171 (éd. E. Dekkers) ; fin 197. S'adressant au proconsul de Carthage et aux gouverneurs des provinces d'Afrique, Tertullien conteste la légalité des persécutions et dénonce les conditions iniques dans lesquelles se déroulent les procès des chrétiens. Les derniers chapitres visent à établir la vérité de la doctrine chrétienne. Commentaire par J. Waltzing, Paris, 1931.

4) *De testimonio animae* (Test.), CCL 1, 173-83 (éd. J. Willems) ; 198-206. Pour appuyer la vérité du christianisme, Tertullien fait appel à une méthode, qu'il a déjà évoquée en Apol. 17,6 : le témoignage involontaire et irrécusable de la conscience de l'homme qui, sous le coup d'une émotion, se tourne spontanément vers Dieu. – 5) *Ad Scapulam* (Scap.), CCL 2, 1125-32 (éd. Dekkers) ; 212. Cette lettre est adressée au proconsul d'Afrique, Scapula, persécuteur des chrétiens, pour le menacer de la colère de Dieu.

2° Ouvrages de controverse. – 6) *De praescriptione hereticorum* (Praesc.), CCL 1, 185-224 (éd. F. Refoulé). Tertullien suggère d'opposer une fin de non-recevoir à la propagande lancinante des hérétiques : il faut leur interdire tout appel aux Écritures dans la discussion sur la règle de la foi, car les Écritures n'appartiennent qu'aux Églises fondées par les apôtres ou dérivées d'elles, qui professent la vraie foi ; or, seule cette vraie foi confère la possession et l'usage légitime des Écritures. Il faut proclamer aussi que la vérité précède l'erreur, que l'enseignement de l'Église a précédé celui des hérésies, qui sont toutes d'origine récente et qui ont cherché à s'établir à ses dépens. Dans les derniers chapitres, Tertullien se fait un jeu de souligner les divergences doctrinales et disciplinaires des sectes hérétiques rivales, leurs variations, leurs contradictions. Il leur oppose l'unité de la foi et de la discipline qui cimente l'union des églises apostoliques. Trad. fr. et commentaire par F. Refoulé, SC 46, 1947.

7) *Aduersus Hermogenem* (Herm.), CCL 1, 395-435 (éd. Kroymann) ; 198-206. Contre les théories dualistes du gnostique Hermogène, Tertullien affirme que le monde a commencé, que Dieu en est le Créateur et que la matière n'est pas mauvaise. – 8) *De carne Christi* (Carn.), CCL 2, 873-917 (éd. Kroymann) ; composé en 200-203, repris en 208-211, d'après J.P. Mahé. Contre les docètes de toute obédience, sectateurs de Marcion, d'Apellès et de Valentin, Tertullien soutient la réalité de la chair du Christ, nécessaire pour l'accomplissement de l'œuvre rédemptrice. Trad. fr. et comm. par J.P. Mahé, SC 216-217, 1975.

9) *Aduersus Marcionem* (Marc.), CCL 1, 437-726 (éd. Kroymann) ; tel que nous le possédons en cinq livres, l'Antimarcion est une troisième édition achevée vers 211, augmentée et révisée par Tertullien lui-même, d'un ouvrage de même titre, paru dès 200, contre son gré. Les livres I et II établissent l'unité de Dieu, qui est tout à la fois juste et bon, ainsi que l'identité de Dieu et du Créateur ; le l. III, l'unité du Christ, qui est bien le Messie annoncé par les pro-

phètes et non point un éon venu d'un autre monde ; les l. IV et V critiquent le texte biblique de Marcion et montrent qu'il n'y a pas de contradiction entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

10) *Aduersus valentinianos* (Val.), CCL 2, 751-78 (éd. Kroymann) ; 208-212. Présentation romancée et ironique du système cosmogonique valentinien ; Tertullien évite ainsi une réfutation détaillée qui l'aurait conduit sur le terrain de l'exégèse allégorique, chère aux gnostiques. Trad. fr. et comm. par J.Cl. Fredouille, SC 280-281, 1981. – 11) *De anima* (An.), CCL 2, 781-869 (éd. Waszink) ; 208-212. Tertullien étudie successivement la nature de l'âme, son origine, sa destinée ; il rejette les opinions platoniciennes de la réminiscence et de la migration des âmes, ainsi que l'évolution stoïcienne, qui les condamnait à périr dans l'embrasement final du monde. L'éd. de Waszink, Amsterdam, 1947, avec introd. et comm. en anglais, reste indispensable.

12) *De resurrectione mortuorum* (Res.), CCL 2, 921-1012 (éd. Borleffs) ; vers 211. Contre les hérétiques qui admettent l'immortalité de l'âme et rejettent la résurrection de la chair (Marcion, Basilide, Apellès, Valentin), Tertullien développe les raisons de croire à cette doctrine. Trad. fr. de M. Moreau, notes de J.P. Mahé, Paris, 1980 (coll. Les Pères dans la foi). – 13) *Aduersus Praxean* (Prax.), CCL 2, 1159-1205 (éd. Kroymann et E. Evans) ; 213 ou peu après. Cet ouvrage, de la période montaniste, réfute l'asiate Praxeas, qui insistait sur l'unité divine au point de détruire la Trinité. Il constitue le plus ancien traité de théologie sur ce dogme ; l'Occident chrétien lui doit la formule : *tres personae, una substantia.* La formule ne se trouve pas *littéralement* dans le traité, mais elle peut se déduire de plusieurs passages : 2,4 ; 11,10-12,1 ; 14,12,6-7 ; 21,5 ; 24,8 ; 26,9 ; cf. Braun, p. 237-39.

3° OUVRAGES CONCERNANT LA MORALE ET LA DISCIPLINE. – 14) *Ad martyras* (Mart.), CCL 1, 1-8 (éd. Dekkers) ; vers 197. Lettre adressée à un groupe de chrétiens emprisonnés, pour les encourager dans leur détention et exalter la perspective du martyre. – 15) *De spectaculis* (Spect.), CCL 1, 225-53 (éd. Dekkers) ; peu après Apol. Le chrétien doit s'interdire d'assister à toutes les espèces de spectacles, car ils sont idolâtres par leur origine, leurs titres, leurs cérémonies, lieux et techniques. Trad. fr. et comm. par M. Turcan, SC 332, 1986.

16) *De oratione* (Or.), CCL 1, 257-74 (éd. G.F. Diercks) ; 198-206. Après un commentaire du *Pater* (cf. DS, t. 12, col. 396,402), tout imprégné de substance évangélique, Tertullien donne son avis sur divers points de la liturgie et de la discipline. – 17) *De baptismo* (Bapt.), CCL 1, 275-95 (éd. J.G.Ph. Borleffs) ; 198-206. A l'encontre des gnostiques, qui mettent en question l'utilité et l'efficacité du baptême, Tertullien examine les problèmes relatifs au sacrement de l'initiation chrétienne : sa matière, ses rites, les conditions de sa réception fructueuse. Trad. fr. et comm. par F. Refoulé, SC 35, 1950.

18) *De patientia* (Pat.), CCL 1, 299-317 (éd. Borleffs) ; 198-206. Cette vertu (cf. DS, t. 12, col. 412), qui provient de Dieu et dont toute la vie de Jésus donne un parfait exemple, est la clé de voûte de l'attitude chrétienne. Trad. fr. et comm. par J.Cl. Fredouille, SC 310, 1984. – 19) *De paenitentia* (Paen.), CCL 1, 321-40 (éd. Borleffs) ; 198-206. Tertullien traite de la pénitence en général, de sa nature, de son objet, de ses effets (ch. 1-5) ; puis il examine les questions particulières relatives à la pénitence prébaptismale (ch. 6) et à l'institution pénitentielle prévue pour les péchés commis après le baptême (ch. 7-12). – Trad. fr. et comm. par Ch. Munier, SC 316, 1984.

20) *De cultu feminarum libri duo* (Cult.), CCL 1, 343-70 (éd. Kroymann) ; vers 202. Le moraliste condamne toute recherche dans la parure (*cultus*) et les soins du corps (*ornatus*) ; il recommande la simplicité, qui est la meilleure sauvegarde de la chasteté chrétienne. Trad. fr. et comm. par M. Turcan, SC 173, 1971. – 21) *Ad uxorem libri duo* (Vx.), CCL 1, 371-74 (éd. Kroymann) ; 198-206. En guise de testament spirituel, Tertullien recommande à son épouse de ne point se remarier, si elle devenait veuve (I) ou, du moins, de n'épouser qu'un chrétien (II). Trad. fr. et comm. par Ch. Munier, SC 273, 1981.

22) *De idololatria* (Id.), CCL 2, 1101-24 (éd. A. Reifferscheid-G. Wissowa) ; 203-206. Tertullien passe en revue les problèmes de conscience qui se posent quotidiennement aux chrétiens dans une société marquée par l'idolâtrie. Il s'y montre d'une sévérité extrême, en leur interdisant toute activité qui pourrait impliquer une contamination idolâtrique. – 23) *Scorpiace* (Scorp.), CCL 2, 1067-97 (éd. A. Reifferscheid et G. Wissowa) ; 203-206. L'ouvrage, dont le titre signifie : Remède contre la morsure des scorpions, est dirigé contre tous ceux qui niaient la nécessité de confesser la foi jusqu'au martyre.

Après ces écrits qui datent de sa période catholique, Tertullien rédigea sous l'influence montaniste : – 24) *De exhortatione castitatis* (Cast.), CCL 2, 1015-35 (éd. Kroymann) ; 208-212. Tertullien développe à l'intention d'un ami devenu veuf une argumentation de type montaniste contre les secondes noces, qu'il rejette résolument au nom de 1 *Cor.* 7,9. Trad. fr. et comm. par C. Moreschini et J.-Cl. Fredouille, SC 319, 1986. – 25) *De uirginibus uelandis* (Virg.), CCL 2, 1209-26 (éd. Dekkers) ; 208-212. Reprenant un développement de *Or.* 21-27, Tertullien recommande aux jeunes filles chrétiennes de porter le voile dans la rue comme à l'église. – 26) *De corona* (Cor.), CCL 2, 1037-65 (éd. Kroymann) ; après février 211. Tertullien prend la défense d'un soldat chrétien qui avait refusé de ceindre la couronne de laurier pour recevoir le *donativum* offert par Caracalla et Géta, à leur avènement. Il soutient que le port des couronnes est inéluctablement lié au paganisme et insinue que le service militaire comme tel est contraire à l'esprit du christianisme. Trad. fr. et comm. par J. Fontaine, coll. Érasme, Paris, 1966.

Après sa rupture avec l'Église, Tertullien rédigea : – 27) *De fuga* (Fug.), CCL 2, 1135-55 (éd. J.J. Thierry) ; 213. A un certain Fabius (sans doute un évêque catholique) qui l'avait interrogé sur ce point, Tertullien répond que ni l'Écriture ni le Paraclet n'autorisent les chefs des Églises à fuir en temps de persécution ; on ne peut davantage acheter sa tranquillité en soudoyant le tribunal, les soldats, les fonctionnaires. – 28) *De monogamia* (Mon.), CCL 2, 1229-77 (éd. Dekkers) ; après 213. Au nom de la Nouvelle Prophétie, Tertullien condamne sans aucune réserve les secondes noces et présente le mariage lui-même comme une simple tolérance octroyée par l'indulgence de Dieu. Trad. fr. et comment. par P. Mattei, SC 343, 1988.

29) *De ieiunio aduersus psychicos* (Ie.), CCL 2, 1257-77 (éd. Reifferscheid et Wissowa) ; après 213. Ce violent pam-

phlet est dirigé contre les catholiques qui refusaient d'observer les innovations proposées par les montanistes en matière de jeûne. – 30) *De pudicitia* (Pud.), CCL 2, 1279-1330 (éd. Dekkers) ; après 213. Tertullien s'en prend à un personnage éminent de l'Église (*Pontifex maximus, episcopus episcoporum*), coupable à ses yeux pour avoir réadmis à la communion des fidèles « adultères et fornicateurs » au terme d'un stage pénitentiel. Il voit dans cette mesure d'indulgence une innovation funeste, de nature à ruiner la pureté de l'Église et conteste à la hiérarchie épiscopale le pouvoir de remettre les péchés d'idolâtrie, d'homicide et d'adultère, qu'il déclare « irrémissibles ».

Il faut assigner une place spéciale à 31) *De pallio* (Pal.), CCL 2, 736-50 (éd. A. Gerlo), dont la date demeure discutée (193? 209? 222-235?). Aux moqueries de la bonne société de Carthage, qui avaient salué son changement de costume, Tertullien répond que s'il a abandonné la toge pour adopter le pallium, c'est pour faire profession de « vie philosophique » et proclamer son attachement « à une secte et une morale toutes divines ».

3. **Doctrine.** – Bien que nous ne la possédions pas en son intégralité, l'œuvre de Tertullien qui nous est parvenue constitue un ensemble impressionnant, qui couvre la plupart des secteurs de la théologie dogmatique et pratique. Il semble bien que le didascale ait voulu mener à bien un exposé complet de la foi et de la discipline chrétiennes, en même temps qu'il discutait les grands problèmes sur lesquels le christianisme s'opposait au judaïsme, au paganisme et aux diverses hérésies de son temps ; mais l'orientation polémique de son œuvre a maintes fois déséquilibré l'architecture générale, qui repose néanmoins sur les fondements solides de la tradition ecclésiale et de la catéchèse reçue (cf. d'Alès, *La théologie,* p. 496 ; Rambaux, *Tertullien,* p. 415-16). Il convient, par ailleurs, de tenir le plus grand compte du facteur apocalyptique et du courant encratite qui exerçaient une influence sensible sur une grande partie de l'Église, au versant du 2e au 3e siècle. Les aspects proprement dogmatiques de l'œuvre de Tertullien ont fait l'objet de travaux nombreux, qui ont souligné son importance dans la formation de la théologie occidentale ; sans négliger ces aspects, qui demeurent essentiels pour une bonne compréhension de la pensée de l'Africain, on se limitera ici à décrire sa doctrine morale et spirituelle.

1° L'ÉVÉNEMENT BAPTISMAL. – Les circonstances de sa conversion, la nature de ses responsabilités ecclésiales, les traditions catéchétiques des églises d'Occident (elles sont bien illustrées par Hermas et Justin), les nécessités de l'apologétique et de la controverse – *last but not least,* les tendances profondes de son caractère – ont conduit Tertullien à adopter une attitude morale rigoureuse, voire intransigeante, à laquelle il demeura obstinément fidèle et qui commande toute sa doctrine morale et spirituelle. Celle-ci s'enracine profondément dans l'événement baptismal, qui scelle la conversion du catéchumène et exprime solennellement sa résolution de s'engager dans la *militia Christi* (cf. DS, t. 10, col. 1214). A l'époque de Tertullien la plupart des candidats au baptême sont des adultes, pleinement conscients de la gravité de leur démarche : s'ils embrassent la foi chrétienne, malgré les risques attachés à la profession d'une *religio illicita,* s'ils sollicitent le baptême unique pour la rémission des péchés (Bapt. 8,5 ; 15,3), c'est parce qu'ils veulent « renoncer une fois pour toutes à Satan, à sa pompe et à ses anges » (Cor. 3,2).

Persécutée à la fin du règne de Marc-Aurèle (161-180), l'Église a bénéficié d'une accalmie relative sous celui de Commode (180-192) ; elle se préoccupe de n'admettre au baptême que des candidats sérieux et résolus, faisant preuve d'une préparation suffisante et donnant toutes les garanties d'une persévérance courageuse. Il lui faut donc intensifier la formation religieuse de recrues plus nombreuses, les fortifier dans la foi face aux séductions des sectes, les entraîner à une vie morale digne du nom chrétien ; précautions d'autant plus justifiées que la discipline pénitentielle alors en vigueur n'offre qu'un recours unique, en cas de faute grave. Tertullien se fait l'écho de ces préoccupations pastorales dans son traité *Du baptême* ; il y revient longuement dans le *De paenitentia.*

Par le baptême, le chrétien devient citoyen de la Jérusalem céleste (*Hébr.* 12,22) ; il ne doit plus pécher désormais (Bapt. 15,3). Le temps du catéchuménat, temps d'épreuve et de réflexion, doit le préparer à recevoir cette grâce, non seulement en l'initiant aux vérités de la foi, mais en le soumettant au rude apprentissage des mœurs chrétiennes (Idol. 24,2-4). « Nous ne sommes pas lavés au baptême pour mettre fin à nos péchés, mais parce que nous y avons mis fin, pour avoir été lavés déjà au fond de notre cœur » (Bapt. 6,16). Le baptême suppose accomplie la purification du cœur, mais celle-ci ne peut intervenir sans une foi et un repentir sincères, qui se révèlent par un effort moral courageux. Tertullien souligne le rôle déterminant de la foi et de la crainte de Dieu dans la démarche du converti ; il exige des candidats au baptême des œuvres de pénitence et de charité concrète, au point d'en faire en quelque sorte une condition du pardon divin (Paen. 6,4-17). S'il ne s'attache pas à définir la part respective de la foi et des œuvres dans le processus de la justification ni celle de la grâce divine et du mérite de l'homme en vue du salut, il maintient sans ambages la gratuité absolue du don de Dieu et décrit de manière exemplaire l'action conjointe de Dieu et de l'homme dans le processus de la conversion (Paen. 2,4-7 ; 4,7 ; 5,1-9). Mais la sagesse et la puissance de Dieu éclatent dans le rite baptismal, dont la simplicité paradoxale est sans commune mesure avec ses effets salvifiques (Bapt. 2,1).

Tertullien n'ignore pas la tradition paulinienne, qui voit dans le baptême une participation au mystère de la mort et de la résurrection du Seigneur (Bapt. 19,1 ; Res. 47,1-12 ; Pud. 17,4-7), mais il privilégie la tradition johannique (*Jean* 3,5), attestée par Justin (*Apol.* I, 61 et 66) et Irénée (*Adu. Haer.* III, 17,1), qui le comprend plutôt comme une nouvelle naissance, une régénération. Le bain purificateur opère la rémission de tous les péchés (Bapt. 4,5 ; 5,6) et prépare ainsi la venue de l'Esprit de sainteté, qui descend avec complaisance sur les baptisés, bénis par l'onction sainte et l'imposition des mains (Bapt. 8,1-3), pour revêtir leur âme comme d'un vêtement précieux (An. 50,2 ; Pud. 9,11 et 16).

Régénération spirituelle, le baptême confère à l'homme une nouvelle réalité ; elle lui rend sa dignité de fils de Dieu (Marc IV, 17,5-6 ; V, 4,4 ; Carn. 8,6) et fait de tous les chrétiens des frères indissolublement unis par le lien de la foi et de la charité (Praesc. 20,8-9). Tertullien recourt à l'image des noces mystiques, pour décrire l'union intime réalisée entre l'Esprit divin et l'âme humaine, à l'instar de celles qui unissent le Christ et l'Église (An. 41,4 ; Res. 63,11-3). Au baptême, l'âme abandonne à l'Esprit saint ses droits sur la chair (Exh. 5,3), pour qu'elle lui soit désormais soumise. Elle

qui par le péché avait perdu l'éclat de sa pureté est rétablie dans sa beauté primitive (An. 41,4), libérée de son aveuglement (Bapt. 1,1 ; Paen. 1,1), illuminée par la vérité divine (Paen. 2,4 ; Res. 8,3), habitée par une paix toute céleste (Bapt. 8,4), comblée par l'amour et la grâce de Dieu (Apol. 21,6 ; Bapt. 5,6 ; Or. 1,2 ; Pat. 1,2 ; Virg. 1,4).

2° L'ŒUVRE DE SANCTIFICATION. – La doctrinale morale et spirituelle de Tertullien se fonde donc sur l'événement baptismal : le chrétien se doit de mettre toute sa conduite en accord avec l'engagement qu'il a pris au baptême de renoncer aux forces du mal à l'œuvre dans le monde et d'obéir aux motions de l'Esprit divin qui le convie à progresser de jour en jour dans la foi et la sainteté (Res. 7,7 ; cf. 2 *Cor.* 4,16). S'il ne conteste pas l'efficacité infaillible du baptême pour la rémission des péchés (Bapt. 15,3 ; Paen. 6,9), Tertullien se garde bien d'éveiller de faux espoirs chez les catéchumènes et les fidèles. Il rappelle que le baptême ne garantit ni l'impeccabilité ni l'immortalité bienheureuse ; il n'intègre pas non plus à un processus cosmique conférant à coup sûr le salut, comme le prétendent nombre de gnostiques. Mais il unit le fidèle à l'événement unique de la mort et de la résurrection du Christ, qui a sauvé l'humanité tout entière, en l'arrachant à l'emprise du démon, du péché et de la mort (Marc. II, 8,3 ; IV, 10,2-3 ; Res. 48,8-9) et le rend capable, par la force de son Esprit, de mener, en Église, une vie sainte, conforme à la volonté de Dieu.

A la base de toute la vie morale Tertullien établit vigoureusement la fonction déterminante du libre arbitre secondé par la grâce. Le Dieu créateur, qui a placé l'homme au centre de l'univers, pour le posséder en maître (Marc. II, 4,4), l'a formé à son image et à sa ressemblance, libre, raisonnable, capable d'intelligence et de science (Marc. II, 9,2-3). La désobéissance d'Adam a altéré cette ressemblance, mais Jésus Christ, notre Sauveur, en faisant à Dieu l'hommage de son obéissance, jusqu'à la mort de la croix, en se soumettant librement à la volonté salvatrice du Père, a restauré cette ressemblance pour tous les hommes (Marc. II, 27,2-7).

Tertullien a esquissé à grands traits une morale de l'image de Dieu, réalisée en Jésus Christ, promise à une belle fortune d'Origène à saint Bernard. A ses yeux, en effet, le Christ n'est pas seulement l'artisan de notre salut, il est le modèle idéal de notre sanctification : en Christ Dieu s'est comporté humainement, afin que l'homme apprît à agir divinement (Marc. II, 27,7). La sainteté consiste, dès lors, à passer à la ressemblance de Dieu, « en portant l'image du Christ en notre chair », notamment par une obéissance indéfectible à la volonté de Dieu, qui nous est signifiée par sa loi très sainte (Res. 49,8). Le baptême ouvre au chrétien cette voie de la perfection et de la sainteté, qui est tout à la fois don de Dieu en chacune de ses démarches et réponse de l'homme aux impulsions de l'Esprit (Marc. I, 28,3 ; An. 41,4 ; Res. 63,3) ; par le baptême, en effet, l'homme est rendu à Dieu selon sa ressemblance, lui qui précédemment avait été ramené à son image (Bapt. 5,7). Cette œuvre de notre sanctification se réalise tout au long de notre vie, à travers l'imitation la plus parfaite possible de la sainteté de Dieu, telle qu'elle s'est manifestée en Jésus Christ, puisque le Christ est la seule image de la divinité qui nous soit accessible. Cependant cette imitation n'est pas œuvre purement humaine ; elle est animée et soutenue par l'Esprit de Jésus, au cœur des croyants, au cœur de l'Église, dont les mystères le font communier à la vie même du Seigneur (Bapt. 13,2 ; 20,5 ; Paen. 9,4 ; 10,6 ; Vx. II, 8,9 ; Res. 8,3 ; etc.).

La doctrine de l'imitation du Christ a connu chez Tertullien une élaboration remarquable ; c'est ainsi que, de l'*Ad Martyras*, extrêmement pauvre en citations scripturaires sur l'imitation de la passion du Christ, au *Scorpiace* et au *De fuga*, qui prônent le martyre, le progrès est sensible, révélant une piété personnelle de plus en plus nourrie des textes de l'Écriture (J. Cl. Fredouille, *Tertullien*, p. 401). Non seulement le *De patientia* offre une admirable méditation sur la Passion de Jésus (3,2-11) mais les traités montanistes, qui exaltent le martyre, font écho aux élans mystiques de saint Paul, avouant son désir « de s'en aller et d'être avec le Christ » (*Phil.* 1,23). La même évolution peut être constatée à propos de la pureté sexuelle, à laquelle le Carthaginois accorde une place éminente dans le processus de sanctification du chrétien (cf. 1 *Thess.* 4,3-7) : de l'*Exhortation à la chasteté* (10,4) au traité *De la monogamie* (3,7), Tertullien passe d'une imitation abstraite de la sainteté divine à celle de la chair du Christ, proposant l'exemple plus concret et plus proche du Verbe en sa nature humaine (P. Mattei, SC 343, p. 97-98).

Si le moraliste africain n'a pas rassemblé en un exposé systématique et parfaitement ordonné les éléments épars de sa doctrine relatifs à l'image et à la ressemblance, éléments qu'il doit, pour la plupart, à saint Irénée (Bray, *Holiness*, p. 66-73 ; Gooch, *The concept...*, p. 64-81), il convient de reconnaître que l'orientation foncière de sa spiritualité est éminemment christologique et qu'en cela Tertullien se montre résolument fidèle à l'enseignement néo-testamentaire. Ce fait méritait d'être souligné d'emblée, avant même de passer à l'examen des autres points forts de sa doctrine morale et spirituelle : la Loi divine, la crainte de Dieu, la patience et l'héroïsme chrétien, auxquels la critique a accordé trop souvent une attention exclusive, au détriment d'autres aspects de l'œuvre de Tertullien non moins dignes d'intérêt.

3° LA RÈGLE DE LA MORALITÉ. – Dans une page célèbre du *De paenitentia* (premier exposé de la patristique latine sur les normes de la moralité), Tertullien écarte d'emblée toutes les prétentions de l'homme à son autonomie, pour proclamer hautement que l'ultime fondement du caractère obligatoire de la norme morale ne peut être que la volonté de Dieu, son Créateur et Souverain Seigneur :

« Une fois que l'on connaît le Seigneur, l'esprit vers lequel le Créateur s'est tourné, s'élève spontanément à la connaissance de la vérité et, initié aux commandements du Seigneur, il apprend aussitôt par leur entremise qu'il faut considérer comme péché tout ce que Dieu interdit » (Paen. 3,2).

Tertullien demande aux fidèles un acte de foi confiant et sans réticence ; s'il reprend aux stoïciens de larges sections de leur doctrine morale, il ne saurait transiger sur le principe même de celle-ci : alors que le philosophe ne reconnaît comme norme ultime subjective que la raison – dont l'objet propre, jusque dans la détermination de la norme de moralité demeure l'être créé, seul accessible à sa lumière –, le croyant met en œuvre son intelligence illuminée par la foi, nourrie aux Saintes Écritures. C'est dans ce sens qu'il écrit encore :

« Ce que Dieu ordonne est avantageux et excellent. Dès lors, quand Dieu donne un précepte, c'est de l'audace, je

pense, que de discuter de la bonté du précepte divin. Car ce n'est pas parce qu'il est bon que nous devons obéir, mais parce que Dieu ordonne » (Paen. 4,5-6).

Sur plusieurs points de ce développement, comme l'origine de la Loi, son autorité primordiale et l'interdiction faite à l'homme de s'enquérir de ses raisons, la position de Tertullien s'apparente étroitement à celle que le Judaïsme rabbinique contemporain avait adoptée à l'égard de la Torah (W. Gutbrod, art. *Nomos*, dans Kittel, t. 4, p. 1048-49). Mais la perspective de Tertullien embrasse toute l'histoire du salut, depuis les origines de l'humanité jusqu'à la rétribution finale des justes et des pécheurs, et elle intègre les acquis de la philosophie stoïcienne au sujet de la loi naturelle.

Tertullien a décrit à plusieurs reprises (notamment en Iud. 2-6 ; Paen. 1-2 ; Virg. 1 ; Mon. 7) l'évolution de la loi divine, qui a trouvé dans l'Évangile son achèvement. Jésus-Christ, le Maître par excellence (Apol. 45,2) a consacré les préceptes de la Loi naturelle et précisé la portée véritable de la Loi mosaïque, dont il a déclaré abolies nombre d'observances cultuelles et rituelles (Iud. 8-9 ; Praesc. 13,10) ; il a proclamé le double commandement de l'amour, qui exprime toute la Loi et les prophètes (*Mt.* 22,40). Tertullien reconnaît sans détours que c'est là le plus grand commandement (Pat. 6,6-7,1 ; 12,8 ; Marc. IV, 25,15 ; V, 8,9-10 ; 14,13) et qu'il doit être préféré à tous les charismes (Marc, V, 8,9). Mais il y a plus : en Jésus-Christ, le Père révèle pleinement toute l'étendue de sa volonté salvifique (1 *Thess.* 4,3) et propose le modèle de toute perfection ; par lui il restaure pour l'humanité entière la sainteté qu'Adam possédait avant de perdre la ressemblance divine (Mon. 5,6) et il inaugure le règne de l'Esprit (Cor. 4,6).

Le traité montaniste *Sur le voile des vierges* précise le champ d'action du Paraclet, dont le rôle est de conduire les disciples de Jésus à la vérité tout entière (*Jean* 16,14) : maître de la *disciplina* (Virg. 1,7), il annonce ce que le Christ lui a intimé de dire, pour faire progresser la conduite morale des chrétiens (Virg. 1,4-5) ; il interprète les Écritures (Iei. 10,5 ; cf. *Phil.* 3,15), éclaire les esprits, fortifie les volontés et aide les croyants à choisir en toute circonstance la règle de conduite la plus rigoureuse. Dans sa quête d'absolu, dans sa hantise de définir une discipline chrétienne, la plus parfaite possible, conformément à l'invitation de l'Évangile (ses textes de référence sont : *Mt.* 5,42 ; *Col.* 4,12 ; 1 *Thess.* 4,3), Tertullien montaniste en est venu à exiger impérativement de tous les fidèles qu'ils adoptent toujours l'option morale la plus exigeante, car elle est, à coup sûr, celle qui correspond le mieux au dessein de sainteté que Dieu a voulu pour l'humanité, déchue en Adam mais sauvée en Jésus-Christ, celle qui exprime le mieux sa volonté authentique et préférentielle. Cette volonté éternelle et irrévocable subsiste à travers les formes contingentes de la loi, qui jalonnent l'histoire du salut, marquant ainsi les étapes nécessaires pour ramener progressivement l'humanité à l'idéal premier de sainteté qui lui était destiné depuis les origines, mais les dispositions de l'*indulgentia* divine lui ont ménagé ainsi de longues périodes d'apprentissage, afin qu'elle pût s'exercer à l'obéissance et entendre l'appel à la perfection qui lui est adressé en ces jours qui sont les derniers (1 *Cor.* 7,29).

Tertullien montaniste applique ce schéma à plusieurs problèmes qui lui tiennent particulièrement à cœur, tels la monogamie, la fuite en temps de persécution, l'ascèse par le jeûne ou la continence. Il abolit allégrement la distinction entre préceptes et conseils, déclare les conseils obligatoires et rejette comme indigne du chrétien une attitude qui s'en tiendrait habituellement à l'accomplissement des préceptes (Cast. 3,1 ; 4,3 ; Virg. 1,4 ; Iei. 4,4).

Pour lui, comme pour les apologistes et Irénée, l'Écriture est l'autorité par excellence, quand il s'agit de discerner la volonté de Dieu, bien que la nature fasse fonction de loi pour ceux qui ignorent la loi (Marc. V, 13,4). Ce n'est point ici le lieu d'exposer par le détail la méthode exégétique de Tertullien, ni de dénoncer la désinvolture avec laquelle, trop souvent, en sa période montaniste, il a manié l'argument scripturaire, pour les besoins de la polémique (cf. J.H. Waszink, *Tertullian's principles and methods of exegesis*, dans *Early Christian Literatur... in honorem R.M. Grant*, Paris, 1979, p. 17-31). Malgré ces outrances, son œuvre exégétique demeure imposante et solide dans son ensemble ; la préférence accordée au sens littéral fait de lui un précurseur de l'école d'Antioche.

4° Les motivations morales. – Nombre de critiques, qui admirent en Tertullien l'écrivain, le théologien, le polémiste, habile à réfuter les hérésies, voire l'exégète, se montrent plus réticents, quand il s'agit de juger son œuvre de moraliste. S'ils lui reconnaissent volontiers une certaine grandeur, dans le refus de toute compromission avec le mal, dans le souci de correspondre parfaitement à la volonté divine, dans une recherche inlassable de la pureté et de la rigueur, ils déplorent que, sur bien des points, il soit resté éloigné de l'esprit de l'Évangile, notamment en n'accordant guère de place à l'amour de Dieu et du prochain, qui est pourtant au cœur du message chrétien, voire en limitant les exigences de la bonté et du pardon. A force de lutter contre les désirs de la chair et du monde, il en est venu à prôner la fuite devant l'engagement civique et conjugal, à exalter sans mesure la virginité et le martyre, à préconiser comme vertu suprême la patience, mais une patience qui se promet la vengeance et ses joies. Mais surtout ils lui reprochent d'avoir fait de la crainte et de l'intérêt les mobiles majeurs de la vie morale, ravalant ainsi la relation à Dieu à une attitude servile et mercantile, non moins pernicieuse que son « légalisme ». Ces reproches sont tenaces, mais injustifiés, comme l'ont amplement prouvé plusieurs travaux concordants, de Morel à Hallonsten.

D'une part, si Tertullien recourt à des termes ou à des notions juridiques romains, il ne leur donne pas toujours ni nécessairement leur sens technique (ceci est vérifiable, par exemple, pour des termes comme : *offendere, satisfacere, promereri* ; cf. Langstadt, *Some Observations*, p. 124) ; d'autre part, s'il accorde une grande place à la crainte de Dieu, qui fonde l'obéissance à ses commandements, et aux récompenses célestes qui couronnent une vie de vertu, cela ne signifie nullement qu'il ait donné à sa doctrine morale des motivations méprisables, indignes d'un chrétien. En vérité, qu'il s'agisse de la justification première ou de la dimension morale de l'existence tout entière, Tertullien, fidèle à l'Écriture et à la tradition ecclésiale, professe sans équivoque la nécessité de la grâce et de l'action de Dieu, mais celle-ci ne va pas sans le concours de l'homme. S'adressant à des âmes éloignées de Dieu ou à peine engagées dans le processus de leur conversion, il a fait appel, tout naturellement, à des motivations qu'il jugeait plus efficaces : la crainte du châtiment, la promesse du bonheur, qui sanctionnent la responsabilité de chacun. Il faisait ainsi jouer les ressorts élémentaires de la pédagogie, au service d'un enseignement catéchétique, le mieux adapté possible aux traditions religieuses et culturelles de son auditoire (cf. Rambaux, *Tertullien*, p. 121-27), mais ce ne sont point là les seules motiva-

tions auxquelles Tertullien ait eu recours ni même, en dépit des apparences, celles auxquelles il attachait le plus de prix.

On observera tout d'abord que, chez Tertullien comme dans les Écritures, la crainte de Dieu elle-même, qui provoque la pénitence-conversion, revêt plusieurs aspects complémentaires : elle est à la fois « servile » et « filiale ». Celui qui se convertit prend soudain conscience de la grandeur de Dieu, de sa puissance, de sa sainteté ; les fautes de sa vie antérieure, vécue loin de Dieu, son aveuglement, ses faiblesses lui apparaissent crûment et l'accablent (Paen. 2,1-2). Il se sent indigne de paraître devant son Seigneur et Maître ; il sait qu'il a mérité un châtiment sévère, aux yeux du Juge suprême, à qui rien ne saurait échapper (Paen. 3,2 ; 4,4-6 ; Apol. 45,7 ; Fug. 10,2). Si Tertullien utilise fréquemment les ressorts de la crainte dite « servile », afin d'impressionner les païens (Apol. 48,15 ; Spect. 30,3), les hérétiques (Praesc. 44,1), les pécheurs qui risquent de s'enliser dans une vie de péché (Paen. 12,1-5), il cherche aussi à susciter chez les fidèles cette crainte attentive, déférente, scrupuleuse qu'un enfant reconnaissant tient à témoigner à un père très aimant, et que l'on appelle la crainte « filiale ». Le chrétien, qui a reçu à son baptême la rémission de tous ses péchés, redoute désormais, plus que tout au monde, d'offenser derechef un Père plein de bonté, d'être de nouveau à charge à sa miséricorde, de se montrer ingrat, indélicat, en retournant à une vie de péché (Paen. 7,5-6 ; 8,6 ; 9,2-6 ; 10,4 et 6 ; 11,3 ; 12,5-7). Tertullien commente avec chaleur les paraboles lucaniennes de la miséricorde : l'enfant prodigue, la drachme perdue, la brebis égarée (Paen. 8,4-9).

Les notions de rétribution, de récompense, voire de salaire et de mérite, que d'aucuns dénoncent chez lui, comme autant d'éléments rapportés, de nature à vicier radicalement sa doctrine morale, font, elles aussi, partie intégrante de la tradition scripturaire (cf. Hallonsten, *Meritum bei T.*, p. 194-210). Et il n'y a pas lieu de s'étonner de l'insistance avec laquelle Tertullien souligne la nécessité et l'efficacité des efforts humains dans la vie morale : elle s'enracine également dans la stratégie catéchétique du didascale de Carthage, préoccupé de voir nombre de candidats au baptême accéder au sacrement sans préparation sérieuse et soucieux d'inculquer aux néophytes les exigences d'une discipline « digne de Dieu » (Bapt. 18,6 ; Paen. 6 ; Marc. II, 19,2).

Tertullien possède une conscience aiguë de la grandeur, de la majesté de Dieu, de sa puissance souveraine (Braun, *op. cit.*, p. 89-123) ; aussi la volonté de Dieu occupe-t-elle une place considérable dans son œuvre, appelant de la part de l'homme une attitude infiniment respectueuse, d'obéissance et de soumission (cf. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes*, p. 5-6). L'idée de l'omniscience divine vient encore renforcer cette motivation primordiale : sachant qu'il vit à découvert sous le regard de son Dieu (Spect. 20,3 ; Vx. II, 3,4 ; Fug. 10,2), le fidèle aura à cœur de Lui plaire en toute chose (Apol. 50,9 ; Marc. II, 19,2), en menant une vie qui soit vraiment digne de Dieu et de son Christ (Mon. 14,4). Mais ce regard n'est pas celui d'un Maître rigoureux et d'un Juge implacable ; il est celui d'un Père attentif et prévenant, indulgent et miséricordieux, dont l'œuvre salvifique, accomplie en Jésus Christ, soustrait la créature à sa déchéance pour la rétablir dans les richesses de sa grâce. Héritier des apologistes et d'Irénée, Tertullien invoque souvent les grandes vérités de l'économie divine et de la récapitulation en Christ, afin d'exalter l'incomparable dignité de l'existence chrétienne et d'entraîner ses auditeurs ou ses lecteurs vers les sommets de la vie spirituelle. Il les invite à prendre conscience des bienfaits incommensurables dont chaque homme est l'objet de la part du Dieu de toute bonté : après l'avoir créé à son image et à sa ressemblance (Marc. II, 4,3), il l'a racheté au prix du sang très précieux de Jésus Christ (Pat. 16,5 ; Vx. II, 3,1 ; Res. 10,4 ; 16,14 ; Cor. 13,5 ; Fug. 12,8 ; Pud. 6,18) ; il veut le purifier de toute souillure du péché par les eaux du baptême et établir en lui sa demeure et celle de son Esprit de sainteté (Bapt. 8,3 ; Spect. 15,2 ; Cult. II, 1,1 ; An. 53,5 ; Res. 10,3 ; 26,11 ; Cor. 9,2 ; Mon. 1,3 ; Marc. V, 7,4 ; Pud. 18,5 ; 20,1). Ce sentiment de son éminente dignité doit animer et transfigurer toute la vie du chrétien, le fortifier dans les épreuves les plus redoutables et le rendre capable de lutter vaillamment et victorieusement contre les puissances du mal liguées pour le perdre (Paen. 7, 7-9 ; Fug. 10) ; il l'attache indéfectiblement au Christ, son modèle (Res. 49,6 ; Scorp. 9,6), son espérance et l'objet de tout son amour (Scorp. 13).

5° Le combat du chrétien. – Le combat spirituel du chrétien se livre d'abord aux profondeurs les plus intimes de son être, à la jointure du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit, dans une lutte perpétuelle entre la raison éclairée par la grâce et les passions désordonnées en proie aux sollicitations constantes du démon (Paen. 7,9) :

« Nous lisons que la chair est faible et cela nous sert de prétexte pour être complaisants à l'égard de nous-même. Nous lisons pourtant aussi que l'esprit est fort... Pourquoi donc, trop enclins à chercher des excuses, alléguons-nous ce qu'il y a en nous de faible, au lieu de considérer ce qu'il y a en nous de fort ? Pourquoi ce qui est terrestre ne se soumet-il pas à ce qui est céleste ? » (Vx. I, 4,1).

Fidèle à la tradition stoïcienne, Tertullien enseigne que la jouissance immodérée des biens sensibles rend aveugle aux valeurs spirituelles et que le désordre des passions brise la force de la volonté ; aussi exhorte-t-il sans relâche les catéchumènes et les fidèles de Carthage à observer une stricte tempérance et une parfaite maîtrise de soi. Cette *continentia* doit s'exercer dans tous les domaines, pour refréner l'appétit de jouissance inscrit au cœur de l'homme. Aux désirs de la chair (Vx. I, 4,2), elle oppose la modération dans le manger et le boire (Iei. 6,1), mais surtout la chasteté, qui a pour gardienne la pudeur (Cast. 10,1). Il n'est pas exagéré de dire que Tertullien fait de la chasteté la vertu par excellence du chrétien. Dès sa période catholique, il affirme que « la condition du salut, pour les hommes aussi bien que pour les femmes, est de se montrer chaste » (Cult. II, 1,1) ; mais ses déclarations sur ce sujet se font de plus en plus insistantes au fil des ans, comme si elles traduisaient une véritable obsession (Vx. I, 8,3 ; Cast. 3 ; Mon. 3 ; Pud. 1), comme s'il voulait faire de l'abstention des relations sexuelles le critère et la mesure de la sainteté :

« La première espèce (de *sanctificatio*) est la virginité depuis la naissance ; la seconde, la virginité depuis la seconde naissance, c'est-à-dire depuis le baptême, soit que, après entente des époux, elle apporte la purification dans le

mariage, soit que, après une libre décision, elle persévère dans le célibat ; reste le troisième degré, la monogamie, lorsque, après dissolution du premier mariage, on renonce dès lors à la sexualité » (Cast. 1,4).

Assurément, ces lignes s'inscrivent dans un contexte particulier : Tertullien s'efforce de convaincre les fidèles de l'indissolubilité du mariage, que rien ne saurait briser, même la mort, et les invite à renoncer à tout remariage, en dépit de l'autorisation donnée par l'Apôtre (1 *Cor.* 7,39-40). Il n'en reste pas moins qu'il invoque à l'appui de sa thèse 1 *Thess.* 4,3, détourné de son sens, et qu'à force de déprécier le remariage, il en est venu à oblitérer la dignité du mariage lui-même, voire à en saper dangereusement les fondements les plus sacrés : la procréation et l'éducation des enfants (Vx. I, 5,1-3 ; Cast. 12,3-6 ; Mon. 16,5), l'aide et le soutien réciproque des époux (Vx. I, 7,2 ; Cast. 12,1-2 ; Mon. 16,3). « De toute évidence, Tertullien oublie que le mariage peut être le lieu du dévouement et que l'esprit de service est essentiel pour un chrétien » (Rambaux, *op. cit.*, p. 220).

Il y a plus grave : pour dissuader les fidèles de convoler en secondes noces, Tertullien n'a pas hésité à déclarer que celles-ci ne sont rien d'autres qu'une forme de débauche (*stuprum*), puisqu'on y trouve ce qui appartient à la débauche : la concupiscence charnelle, les soins de beauté et tous les soucis d'élégance, en vue de susciter la séduction (Cast. 9,1). Il écrit encore :

« Les lois semblent faire une différence entre mariage et débauche ? – c'est en raison d'une distinction relative à ce qui est illicite, non en raison de la chose elle-même. Quelle est, d'ailleurs, la chose qui, chez les hommes comme chez les femmes, les incite tous au mariage et à la débauche ? – l'union charnelle, naturellement, dont le Seigneur a assimilé le désir à la débauche » (Cast. 9,3).

Si ces propos outranciers datent de la période montaniste, Tertullien a toujours tenu en suspicion, critiqué ou déconseillé le mariage (cf. M. Turcan, *Le mariage en question ?*, p. 711-20). Certes, il n'a jamais déclaré ouvertement que le mariage est mauvais en soi ; au contraire, il reconnaît expressément que l'union de l'homme et de la femme a été bénie par Dieu et inscrite dans son dessein pour peupler l'univers (Vx. I, 2,1 ; cf. An. 11,4 ; 21,2 ; 27,4 ; Marc. I, 29,2 ; IV, 17,5 ; 23,6-7 ; V, 18,8-9). Mais il le présente comme un bien de second ordre, qui ne saurait supporter la comparaison avec les mérites éminents de la chasteté. Conscient que « le temps se fait court » (1 *Cor.* 7,29), le chrétien véritablement soucieux de parvenir au faîte de la sainteté, voudra faire profession de virginité, car leur parfaite intégrité et leur chasteté sans défaillance destinent les vierges à contempler de tout près la face de Dieu (Vx. I, 8,2) ; quant à ceux qui embrassent l'état du mariage, ils se persuaderont que c'est là un état inférieur, un moindre mal, un remède à la concupiscence (1 *Cor.* 7,9), car « il vaut mieux se marier que de brûler » (Cast. 3,6-9 ; Mon. 3,4-5 ; Virg. 5,1 ; 17,1 ; Pud. 16,5), et ils se soumettront sans regimber à la loi de l'indissolubilité la plus stricte, qui régit cette union, au-delà même de la mort (Cast. 10,2 ; Mon. 10,2).

Le moraliste africain n'est pas moins attentif à réprimer les désirs du siècle : l'ambition, la soif de la gloire, du profit et de la richesse, que les désirs de la chair. A ses yeux l'opposition est absolue entre le monde et Dieu (Idol. 19,2 ; 13,3 ; 5,1 ; Pud. 15,5) ; le chrétien est un étranger sur terre : il ne saurait donc accepter de dignité ou de magistrature qu'au ciel (Apol. 1,2 ; Idol. 18,9 ; Cor. 13,4 et 7) ou dans l'Église (Cor. 13,1). Loin d'engager les fidèles à prendre leur part des charges publiques, où ils pourraient se faire les serviteurs d'autrui et les promoteurs du bien commun, Tertullien condamne sans nuance tout exercice du pouvoir. « Si l'on y regarde de près, observe Rambaux (*op. cit.*, p. 146), on constate que ce n'est pas tant la crainte des contaminations idolâtriques liées aux charges officielles qui détermine sa répulsion qu'une rétraction jalouse, toute préoccupée de réaliser son salut personnel ». De fait, Tertullien écrit dans le *De Pallio* :

« Je ne suis ni juge, ni soldat, ni roi ; je me suis retiré du peuple. Penser à moi est mon unique affaire ; mon seul souci est de n'en point avoir. On jouit d'une vie meilleure dans la retraite que sous le regard de la foule. Mais tu vas décrier cette vie de paresse : apparemment il faut vivre pour la patrie, pour l'Empire, pour la chose publique. Mais cette maxime était bonne pour jadis. On ne naît pas pour autrui, puisque l'on doit mourir pour son compte » (Pal. 5,4).

Tertullien dénonce à mainte reprise le danger des richesses matérielles, qui poussent à l'injustice et à la dureté (Marc. IV, 33,2), rendent insensible aux biens spirituels (Pat. 7,8 ; Mart. 2,10) et conduisent l'homme à mettre en elles sa confiance (Paen. 8,1 ; Fug. 14,1), au risque d'oublier Dieu (Marc. IV, 15, 9-11). S'il répète la parole de l'Écriture (1 *Tim.* 6,10) sur la cupidité, racine de tous les maux (Pat. 7,5 ; Idol. 11,1) et reprend le *topos* classique fustigeant les professions commerciales comme entachées de cupidité et de mensonge (Vx. I, 5,4 ; Idol. 11,8), Tertullien sait aussi reconnaître que la richesse peut être un don de Dieu (Marc. IV, 15,8), permettant de réaliser les œuvres de justice et de miséricorde nécessaires pour venir en aide à toutes les infortunes (Marc. II, 19,2 ; IV, 16,8-9 ; Val. 30,2). Il serait facile de recueillir dans son œuvre des témoignages attestant que ses exhortations trouvaient un large écho dans les communautés chrétiennes (Nat. I, 4,15 ; Apol. 39,11 ; Marc. IV, 14,2-3 ; Vx. II, 4,2 ; 8,8 ; Pat. 15,3 ; Or. 29,2 ; etc.). Certes, plusieurs de ces passages visent des fins apologétiques ; il n'en reste pas moins que Tertullien a su se faire l'écho de la tradition paléochrétienne en cette matière, en affirmant nettement l'éminente dignité du pauvre devant Dieu et dans l'Église, ainsi que le devoir imprescriptible du partage.

Plus que tout, le moraliste africain pourchasse les vanités mondaines, l'ostentation, le goût de la vaine gloire, de la parade, la morgue et la suffisance ; ce sont là des attitudes incompatibles avec une religion qui prêche le renoncement et l'humilité ; ce sont là mœurs païennes indignes des disciples de Jésus Christ (Spect. 1 ; 2 ; 20 ; Paen. 6 ; 10-11 ; Cult. I, 9 ; II,1 ; Idol. 12...).

6° Les deux cités. – Aux yeux de Tertullien, le combat spirituel du chrétien s'inscrit dans un conflit implacable, qui l'interpelle et le requiert de toutes parts, celui qui l'oppose aux forces du mal liguées contre l'action de Dieu et du Christ (Apol. 27,6), celui qui dresse les démons, princes de ce monde contre l'Église. Le lecteur moderne peut s'étonner de la place considérable accordée à la démonologie, mais force est de se rendre à l'évidence ; il s'agit là d'une pièce maîtresse de sa doctrine, dans la mesure où elle lui permet d'opposer à un Dieu transcendant des êtres spirituels, sujets aux passions et responsables du mal dans le monde (B. Pohlenz, *Vom Zorne Gottes*, Göttingen, 1909, p. 128).

Tertullien s'étend longuement sur la chute des anges et les innombrables activités des puissances démoniaques à travers les siècles (Apol. 2 ; Or. 22 ; Cult. I, 2-4 ; II, 10 ; Virg. 7 ; Idol. 9 ; Marc. V, 8-18). Comme Apulée, il croit à l'intervention des démons dans les cataclysmes naturels et les épidémies, à l'efficacité des opérations magiques, aux prodiges des sorciers, à la nécromancie, à la divination par les chèvres et par les tables (Apol. 23). Les démons ont pour occupation principale de nuire à l'humanité, de faire échec au dessein salutaire de Dieu (Apol. 27,6). Pour détourner à leur profit l'honneur qui n'est dû qu'à Dieu, ils ont échafaudé tout l'appareil des religions païennes, le culte des idoles, les fables de la mythologie. Ils se sont attachés à caricaturer les révélations des prophètes et à travestir la mission du Christ, afin de le discréditer par avance et d'empêcher les hommes de le reconnaître. L'enseignement des philosophes leur prête main forte à présent, pour dénaturer les dogmes chrétiens (Apol. 47) ; les hérésies, qu'ils suscitent à foison, occultent les vérités de la foi ; les cérémonies païennes parodient la liturgie de l'Église et offrent des simulacres des sacrements divins (Praesc. 40,2).

Comment échapper à la présence universelle des démons, alors qu'ils ont envahi toute la vie publique de la cité païenne ? Les divinités qu'elle adore sont des démons ; les places, le forum, les thermes, les théâtres, les auberges, les maisons particulières sont peuplées d'idoles, habitacles des démons (Spect. 8,9). La crainte des contaminations idolâtriques apparaît comme une véritable hantise chez le docteur de Carthage, qui conjure les fidèles de se détourner avec horreur des jeux du cirque, de l'amphithéâtre et de la scène et de tous les lieux où se déploie la *pompa diaboli* (Spect. 4,1-2 ; Idol. 18,8). Le traité *De l'idolâtrie* reprend et complète les exhortations du *De spectaculis*. Tertullien y montre que de nombreuses professions impliquent une indéniable complicité avec l'idolâtrie, depuis le commerce de l'encens (11,2) jusqu'à l'enseignement de la littérature profane, puisque les maîtres doivent parler des dieux des nations, exposer leurs noms, leurs généalogies, leurs légendes, faire observer leurs fêtes et leurs solennités (10,1). Ayant, à son baptême, renoncé une fois pour toutes à Satan et à ses prestiges, le chrétien accordera sa conduite à son engagement baptismal et s'interdira tout métier, toute activité, toute démarche qui, de près ou de loin, serait liée à l'idolâtrie. On entrevoit les conséquences personnelles et sociales d'une pareille intransigeance (Idol. 16,5 ; 17,3...).

Même rigueur pour ce qui concerne la participation des chrétiens aux fonctions publiques, de gouvernement ou purement administratives. Quant au service militaire, s'il en admet la légitimité de principe (Apol. 37,4 ; 42,3), en pratique Tertullien le déclare incompatible avec la profession chrétienne, qu'il s'agisse de servir en temps de paix ou de combattre à la guerre (Cor. 11,2 ; Idol. 19,3). Comme l'observe Rambaux (*op. cit.*, p. 271), Tertullien ne conteste ni la peine de mort ni les autres mesures nécessaires à la sauvegarde de l'État, mais il laisse aux seuls païens le soin de les appliquer, comme celui d'être magistrats (appelés éventuellement à prononcer des sentences capitales ou infamantes). Son aversion pour le métier des armes se fonde non moins sur la violence, directement liée à cette profession que sur l'idolâtrie, impliquée par le serment militaire et les actes cultuels en usage. Mais au-delà de cette opposition ponctuelle, l'Africain exprime à mainte reprise son hostilité à la cité elle-même, à la société romaine, qu'il juge inéluctablement entachée d'idolâtrie et placée sous la mouvance des démons, ennemis du Christ. Pour Tertullien, les idoles, les démons, les Césars ne font qu'un ; Rome est la cité de Satan, opposée à la cité de Dieu (Idol. 19,2 ; cf. J. Daniélou, *Les origines*, p. 332).

Les persécutions exercées par l'Empire romain contre les chrétiens sont le signe le plus éclatant de l'influence perverse des démons (Apol. 27,4 ; Fug. 2,1). Cependant, s'il dénonce l'iniquité des persécutions, Tertullien ne met pas en cause le fonctionnement ordinaire et légal des institutions ; fidèle à la tradition des Pères apologistes, il souligne le civisme irréprochable des chrétiens, étrangers à tous les complots (Nat. I, 17,4 ; Apol. 35,9 ; 42,9) et leur loyalisme indéfectible à l'égard de l'empereur, dont ils reconnaissent l'autorité comme la manifestation la plus éclatante d'une économie toute divine (Apol. 31-33 ; 36,2 ; 40,13). L'on observera enfin que Tertullien évite d'identifier le pouvoir impérial lui-même et l'action persécutrice (Apol. 27,4 ; Fug. 2,1) ; sans envisager explicitement l'éventualité d'une conversion de l'empereur au christianisme (Apol. 21-24), il laisse entendre que s'il était fait droit au désir des chrétiens d'être traités avec justice, le prince n'aurait pas de sujets plus dévoués (Apol. 36,2-4 ; 37,4-10).

7° De la patience chrétienne au martyre. – Faute de pouvoir professer librement sa foi, le chrétien, fidèle aux préceptes de l'Évangile, pardonne à ses ennemis, prie pour ses persécuteurs (Cor. 3,4 ; Pat. 6,5 ; An. 35,2 ; Scap. 1,3) et endure avec patience toutes les épreuves d'une société et d'un pouvoir hostiles, résolu à affronter le martyre plutôt que de renier le Christ. Tertullien a consacré tout un traité à la vertu de patience et il lui accorde la primauté dans l'ordre des valeurs qui doivent inspirer et diriger la vie morale et spirituelle des chrétiens. Ce choix a de quoi surprendre, car il ne peut se justifier au regard du Nouveau Testament, qui privilégie sans conteste la charité.

Pour l'expliquer, J.-Cl. Fredouille recourt à deux ordres de raisons. Tout d'abord, Tertullien voulait montrer que « dans un domaine où, d'un point de vue extérieur, morale païenne et morale chrétienne paraissaient fort proches l'une de l'autre, il y avait une spécificité, pour ne pas dire une supériorité de l'attitude chrétienne de patience. La patience si souvent exaltée du *miles Romanus* est ou doit être, plus encore une vertu du *miles Christianus*, dans la vie quotidienne comme dans les épreuves du martyre. Face au héros et au sage, en qui s'incarne l'idéal païen, se dresse la figure plus rayonnante du chrétien patient » (SC 310, p. 28). Mais aussi, plus qu'une autre vertu, la patience pouvait fournir un principe explicatif ou caractéristique des grandes étapes du « dessein de salut », un fil conducteur contribuant à l'intelligibilité de l'histoire sainte. Il y a, d'une part, la patience de Dieu, celle des grandes figures de l'Ancien Testament, celle du Christ, celle enfin du peuple chrétien (*serui Dei*) ; d'autre part, l'impatience du Démon, celle d'Adam et de Caïn, les manifestations d'impatience d'Israël ; parallèlement, la patience des philosophes (et parfois, chez les païens, des exemples de pseudo-patience).

Fredouille a souligné aussi la forte empreinte de la philosophie stoïcienne sur le traité de Tertullien et la pauvreté du dossier scripturaire. Il conclut : « La patience de Tertullien porte le masque de l'*apatheia* ; elle a pour sœur la *constantia* et l'*aequanimitas* stoïciennes, non l'*elpis* biblique, et pour compagne la *contemptio*. Surtout elle n'est pas l'occasion

d'un approfondissement de la notion d'imitation du Christ ; la *patientia martyrii* n'est pas présentée comme l'imitation par excellence de la *passio Christi* » (*ibid.*, p. 32).

Reconnaissons toutefois que le traité *De la patience* n'est pas le dernier mot de Tertullien en la matière. Le *Scorpiace* et le *De fuga* marquent un réel approfondissement dans l'intelligence de l'attitude chrétienne, de la patience quotidienne à l'épreuve suprême du martyre. Malheureusement ce dernier traité est entaché d'opinions montanistes : Tertullien y condamne avec une rare violence la fuite en temps de persécution et il affirme péremptoirement que le martyre est toujours un devoir et qu'on est obligé de l'accepter sous peine d'apostasie. Ces déclarations ne doivent pas faire perdre de vue qu'il exprime par ailleurs des idées parfaitement orthodoxes et développe une authentique spiritualité du martyre, complémentaire de celle du baptême.

Dès l'*Apologétique* Tertullien proclame fièrement que les chrétiens voués à la mort ne sont pas des victimes passives, livrées au bon plaisir des bourreaux, mais des personnes libres qui acceptent en pleine connaissance de cause les risques liés à leur profession de foi (Apol. 49,5-6 ; 50,1-3). La constance du martyr, fidèle aux engagements de son baptême, constitue la réponse confiante et obéissante de la créature à son Créateur (Scorp. 4,4-5 ; Fug. 10,1) : loin de maudire son destin, le chrétien voit dans le martyre non seulement l'expression de la volonté de Dieu (Scorp. 1,4) mais, aussi paradoxalement que cela puisse paraître, un signe de sa bonté, car cette épreuve lui offre une possibilité exceptionnelle de réussir sa vie et de parvenir au salut éternel (Apol. 1,12-13 ; Pat. 14 ; Scorp. 5 ; Fug. 10). Assuré de combattre sous les ordres du Seigneur, assisté par l'Esprit, revêtu de la force de Dieu (Mart. 3,3 ; Fug. 14,3), soutenu par la charité de ses frères (Mart. 2,7) et les prières de toute l'Église (Fug. 1,6), le martyr livre avec courage le combat suprême contre les forces du mal, Satan et le monde athée, ennemi de Dieu (Mart. 1,4-5 ; Fug. 1,5), pour l'honneur de Dieu (Mart. 3,1 ; Apol. 50,11 ; An. 55,5 ; Res. 8,5), pour la justice (Scorp. 9,1) et la vérité (Mart. 4,9 ; 5,2 ; Apol. 50,3). La persécution est une épreuve de la foi (Scorp. 1,11 ; 7,3-4 ; Fug. 1,3 ; 2,1-2 ; 3,1), un jugement de Dieu (Scorp. 6,11 ; 13,2 ; Fug. 1,4), une occasion de montrer notre amour pour Dieu (Scorp. 2,3 ; 4,4 ; 6,11 ; 12,5 ; 13,11 ; 14,3 ; Fug. 9,3 ; 14,2) et pour nos frères (Scorp. 12,4 ; Fug. 1,6).

La dignité du martyre apparaît véritablement quand on le compare au baptême : celui-ci permet à l'homme de fuir le démon, mais le martyre lui donne la possibilité de le vaincre définitivement. En effet, il efface pleinement tous les péchés commis après le baptême et rétablit l'âme pécheresse dans une pureté parfaite (Apol. 50,15-16). Baptême de sang, « le martyre remplace le bain d'eau lorsque l'on ne l'a pas reçu ; il le rend lorsqu'on l'a perdu » (Bapt. 16,1 ; Scorp. 6,9-11 ; 12,10). Il constitue la digne conclusion d'une vie chrétienne authentique, voire son nécessaire achèvement (Cor. 1,4 ; Scorp. 2,1). C'est, en effet, en l'acceptant avec courage que le chrétien se montre un vrai disciple du Christ (Scorp. 6), résolu d'accomplir le précepte de son Maître, qui lui a enjoint de prendre sa croix et de le suivre (An. 55,4-5). Le disciple n'est pas au-dessus de son maître ni le serviteur au-dessus de son patron ; si leur Maître et Seigneur a souffert la persécution, la trahison et la mort, combien plus ses serviteurs et disciples devront-ils payer le même tribut ; du moins parviendront-ils ainsi à la ressemblance du Christ souffrant (Scorp. 9,6).

Même si l'on n'admet pas que Tertullien soit le rédacteur de la *Passion de Félicité et Perpétue*, on se doit de constater que l'idée de la communion étroite qui unit les martyrs et le Christ est commune à cet écrit et au *Scorpiace* (cf. *Passio Perp. et Fel.* I, 6 ; XV, 7 ; XVIII, 9). Cette idée devient la clé de voûte de la spiritualité du martyre dans les derniers chapitres du traité de Tertullien, notamment dans la comparaison qu'il instaure entre le martyre et le baptême. Alors que celui-ci n'opère qu'une union mystique et invisible, le martyre effectue une union réelle, visible, par une mort effective et publique : le témoignage du martyr établit sans conteste son appartenance au Christ, il vaudrait mieux dire sa présence en Christ et la présence de Christ en lui. Dès lors s'accomplit la parole de Félicité : « Là-bas, un autre sera en moi, qui souffrira pour moi, parce que c'est pour lui que je souffrirai (*Passio* XV, 6 ; cf. Scorp. 9,9-12).

L'accent d'une incontestable grandeur d'âme retentit en maint passage du *Scorpiace*, notamment lorsque le didascale africain commente les textes de l'Écriture décrivant les supplices des justes de l'Ancien Testament (Scorp. 8), annonçant les tribulations réservées aux disciples du Christ (Scorp. 9) ou relatant les épreuves endurées par les apôtres (Scorp. 12-13). Mais l'idée du martyre, de sa dignité, de sa fécondité spirituelle affleure dans toute l'œuvre de Tertullien, qu'elle enrichit de sentences inoubliables (Praesc. 36,3 ; Cor. 1,1-2 ; Scorp. 7,3). Qu'il suffise d'évoquer celles qui achèvent l'*Apologeticum* : « Notre nombre s'accroît, à mesure que vous fauchez dans nos rangs : le sang des chrétiens est une semence » (Apol. 50,13), et encore : « Quand les hommes nous condamnent, Dieu nous absout » (Apol. 50,16).

4. **Influence.** – Il est extrêmement difficile d'apprécier l'influence d'un auteur aussi complexe et controversé que Tertullien. Certes le repérage des emprunts directs à ses écrits a été soigneusement effectué par les historiens, depuis Harnack (art. cité *infra*, Berlin, 1895, p. 561-79) et les chercheurs modernes continuent d'en allonger la liste mais, si nécessaire qu'elle soit, cette première approche demeure superficielle. A en croire Jérôme, l'évêque Cyprien de Carthage faisait sa nourriture quotidienne des ouvrages de Tertullien, qu'il appelait son maître (*Vir. inl.* 53 ; *Ep.* 84,2) ; s'il ne le mentionne jamais dans ses propres écrits, plusieurs d'entre eux doivent à Tertullien et leur titre et une bonne part de leur substance. Par cet intermédiaire, le docteur africain n'a pas manqué de marquer le développpement de la pensée chrétienne occidentale (cf. R. Braun, *op. cit.*, p. 561). Au début du 4e siècle, Lactance – le premier à nommer Tertullien – s'inspire largement de ses ouvrages, notamment l'*Apologétique*, l'*Ad Scapulam* et l'*Aduersus Praxean*. Son contemporain Eusèbe de Césarée possédait une traduction grecque de l'*Apologétique* mais, si l'on excepte Didyme l'Aveugle, il est presque le seul témoin de l'Africain dans le monde grec.

Dès le 4e siècle, un mouvement de défiance inéluctable frappe les écrits de Tertullien, en Occident même : plusieurs auteurs, qui les démarquent (Phoebade d'Agen, Grégoire d'Elvire...) se gardent bien de le nommer ; d'autres expriments les plus expresses réserves sur les erreurs de l'homme, dont ils reconnaissent le talent (Hilaire, *Comm. in Euang. Matth.* V, 2 ; Augustin, *De haeres.* 86 ; Vincent de Lérins, *Commonitorium* 18 ; Gennade de Marseille, *De vir. inl.* 15). Saint Jérôme, si proche de Tertullien par de nombreux traits de caractère, le pille sans scrupule, sans toujours l'avouer. Le

prétendu *Decretum Gelasianum* (vers 500), range les écrits de Tertullien parmi les « apocryphes », dont la lecture est à rejeter, ce qui a dû contribuer à leur défaveur, durable à travers tout le Moyen Âge. Depuis les éditions des humanistes de la Renaissance, l'intérêt des historiens, des philologues et des théologiens pour l'œuvre de Tertullien est allé croissant ; mieux connue, elle peut être plus justement appréciée. Reste, bien entendu, la question de savoir si l'influence de Tertullien, que l'on croit discerner dans tel ou tel canton, fut déterminante à elle seule ou bien si elle s'inscrit dans un courant traditionnel plus vaste, dont elle ne constitue qu'une composante, parmi d'autres.

Point n'est besoin de rappeler ici en détail l'apport de l'*Aduersus Praxean* à la théologie catholique sur la Trinité, ni l'importance prise par l'argument de prescription dans l'apologétique occidentale ; ces faits sont unanimement reconnus. En revanche, quand il s'agit d'évaluer l'influence de Tertullien sur la doctrine morale et spirituelle, les avis des historiens divergent à l'extrême ; qu'on en juge. Pour ceux qui voient en lui « l'un des derniers soutiens de l'idéal merveilleux et inaccessible, qui fut celui des chrétiens de la première heure » (Ch. Guignebert, *Tertullien*, p. 593 ; cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 4e éd., 1909, p. 437-44 ; J. Steinmann, *Tertullien*, p. 280-83), les idées de Tertullien ne pouvaient pénétrer la masse des fidèles, car elles étaient trop exigeantes pour les âmes communes. Mais la conduite pitoyable de nombreux chrétiens pendant la persécution de Dèce devait prouver combien le Carthaginois avait raison de souhaiter une communauté héroïque et ferme, prête à faire face à un danger mortel.

D'autres déplorent que les outrances de Tertullien dans sa période montaniste aient provoqué le rejet global de ses opinions, dont plusieurs auraient mérité davantage de considération : si l'action de l'Esprit Saint demeure toujours nécessaire pour l'intelligence des Écritures, la direction des communautés et le progrès moral des fidèles, il est fort regrettable que l'Africain ait fondé sur de justes prémisses ses philippiques contre la Grande Église (cf. d'Alès, *op. cit.*, p. 497-98 ; G. Bardy, DTC, t. 15, col. 168-69). D'autres enfin minimisent l'emprise des idées montanistes sur la pensée de Tertullien et cherchent dans sa personnalité inquiète, renfermée, hautaine, l'origine de son ascétisme intransigeant et de ses refus obstinés.

« Certes ceux qui pratiqueraient cette morale telle quelle s'abstiendraient de commettre des crimes et des injustices, ils feraient preuve de fidélité et secourraient les indigents, ce qui est déjà beaucoup. Ils se montreraient même, au moins extérieurement, désintéressés et patients, puisqu'ils n'attendraient récompense et vengeance que dans l'au-delà. Mais ils laisseraient aux autres la plupart des charges qui permettent d'assurer en ce monde la sécurité et la justice, la paix et la prospérité ; ils priveraient l'existence de presque toute joie et toute chaleur humaine » (Rambaux, *op. cit.*, p. 422). Le réquisitoire est sévère, mais il n'est pas dépourvu de fondement, dans la mesure où plusieurs valeurs essentielles du message chrétien paraissent estompées dans l'œuvre du Carthaginois : la pitié, le pardon, l'engagement gratuit au service de tous les hommes, valeurs que la société de l'époque découvrait, du reste, grâce aux stoïciens (*ibid.*, p. 421). Pour ces critiques, il n'y aurait pas à déplorer outre mesure qu'une morale aussi imparfaite n'ait pas exercé une influence déterminante, quand bien même son élévation et sa rigueur sembleraient devoir la recommander aux âmes éprises d'idéal.

Sans vouloir pour autant porter un jugement d'ensemble sur sa doctrine morale et spirituelle, nombre d'historiens reprochent à Tertullien d'avoir exercé une influence néfaste sur la tradition occidentale par certains aspects négatifs de sa pensée. « Le Carthaginois, observe-t-on, est le premier des grands chrétiens misogynes. Avant les théologiens du Moyen Âge, il considère la femme comme le principal obstacle au salut. Il lui refuse tout rôle actif dans l'Église et prétend l'enfermer au logis (Bapt. 1,2 ; 17,4 ; Cult. II, 13,7 ; Virg. 9,1 ; Marc. V, 8,11). Il la rappelle durement à la modestie, au sentiment de sa faiblesse et de son éternelle misère, qui la rend à jamais responsable du malheur de l'humanité » (Cult. I, 1 ; P. Monceaux, *op. cit.*, p. 387). On ajoute que Tertullien est aussi le chef de file des prédicateurs chrétiens qui, à travers les siècles, se sont évertués, bien inutilement, à dénoncer les artifices de la coquetterie : pierres étincelantes, colliers de perles, bracelets d'or, vêtements multicolores, coiffures extravagantes, fards et onguents, etc. (Cult. II, 10 svv). Il voit dans ces objets autant d'inventions du démon et répète à satiété les arguments de Sénèque contre le luxe qui trouble la vie des hommes, sans jamais les satisfaire (P. Monceaux, *op. cit.*, p. 381).

Peut-être sera-t-il permis de dire, à la décharge du moraliste africain, que son attitude n'est pas obstinément négative à l'égard de la gent féminine. On lui doit quand même un plaidoyer vibrant en faveur de la simplicité de la mise, digne compagne de la droiture et de la chasteté, un portrait idéalisé de l'épouse chrétienne, où se rejoignent heureusement la tradition biblique et celle de Rome (Cult. II, 13) et le plus bel éloge du mariage chrétien que nous ait légué la littérature patristique (Vx. II, 8). Quant à la misogynie de Tertullien, comment déterminer la responsabilité qui lui incombe en propre, alors qu'il est l'héritier d'une longue tradition scripturaire (1 *Cor.* 11,2-16 ; 14,34-35 ; 1 *Tim.* 2,9-15, etc.), rabbinique (Strack-Billerbeck, III, p. 467 ; 645 svv) et profane (Ch. Munier, *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, Berne, 1987, p. XLVII svv), enracinée depuis des siècles en des sociétés nettement hiérarchisées, de type patriarcal, où le mariage est exogamique et patrilocal et la descendance patrilinéaire ?

Une remarque analogue pourrait être faite à propos de la condamnation sans appel portée par Tertullien contre les spectacles : l'impudicité de la scène, l'atrocité de l'arène, la vanité du gymnase. Tous les spectacles sont souillés d'idolâtrie, ajoute-t-il ; or, le chrétien y a renoncé implicitement le jour de son baptême (Spect. 13,1 ; 24,2). Enfin les spectacles de tout genre réveillent et surexcitent les passions que le chrétien a le devoir de combattre et de vaincre en lui (Spect. 19,5 ; 20,5). Dans ces critiques Tertullien est largement tributaire d'une double tradition, celle des philosophes depuis Platon, celle des apologistes chrétiens, incarnée par Athénagore et Tatien (M. Turcan, SC 332, p. 47-49). En ce domaine aussi l'influence du moraliste de Carthage ne fut ni la seule ni la plus importante ; son traité *Des spectacles* n'en demeure pas moins caractéristique d'une mentalité délibérément hostile au monde de la scène et qui se maintint jusqu'à l'époque moderne, alors même qu'une partie des griefs allégués par Tertullien étaient devenus caducs.

Bonnes bibliographies dans R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de T.*, 2e éd.,

Paris, 1977. – Cl. Rambaux, *T. face aux moralistes des trois premiers siècles,* Paris, 1979. – G. Schöllgen, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit T.s.,* Münster, 1984. – Informations sur les travaux récents dans : *Revue de Philologie* ; *Bulletin signalétique du C.N.R.S.* (Sciences religieuses) ; *Chronica Tertullianea,* dans *Revue des Études Augustiniennes,* depuis 1975 (...et *Cyprianea* depuis 1985). Voir aussi J. Quasten, *Patrology,* t. 2, Utrecht, 1953 (diverses trad.). Sauf exception, nous nous limiterons aux études importantes parues depuis 1950.

1. **Vie. Études d'ensemble.** – P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne.* I. *T. et les origines,* Paris, 1901. – Ch. Guignebert, *T. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile,* Paris, 1901. – A. d'Alès, *La théologie de T.,* Paris, 1905. – P. de Labriolle, *La crise montaniste,* Paris, 1913. – P. Guilloux, *L'évolution religieuse de T.,* RHE, t. 19, 1923, p. 5-24, 141-56. – J. Lortz, *T. als Apologet,* 2 vol., Münster, 1927-28. – H. Koch, dans Pauly-Wissowa, 2. R., t. 5, col. 822-44. – G. Bardy, DTC, t. 15/1, 1946, col. 130-71. – E. Dekkers, *T. en de geschiedenis der Liturgie,* Bruxelles, 1947. – M.M. Baney, *Some Reflections on Life in North-Africa in the Writings of T.,* Washington, 1948. – S. Otto, *Natura und Dispositio. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform T.s,* Munich, 1960. – J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien,* t. 1-3, Paris, 1966 ; t. 4, 1969. – T.P. O'Malley, *T. and the Bible...,* Utrecht, 1967. – J. Steinmann, *T.,* Paris, 1967. – M. Spanneut, *T. et les premiers moralistes africains,* Gembloux-Paris, 1969. – I. Vecchiotti, *La filosofia di T...,* Urbino, 1970. – T.D. Barnes, *T. A Historical and Literary study,* Oxford, 1971. – J.-Cl. Fredouille, *T. et la conversion de la culture antique,* Paris, 1972. – L. Stäger, *Das Leben im römischen Afrika im Spiegel der Schriften T.s.,* Zurich, 1973. – J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin,* Paris, 1978. – E.I. Kouri, *T. und die römische Antike,* Helsinki, 1982.

Sur l'identification avec le juriste du *Digeste,* voir Braun, *op. cit.* ; R. Martini, *T. giurista e T. padre della Chiesa,* dans *Studia et documenta historiae et iuris,* t. 41, 1975, p. 79-124 ; J. Gaudemet, *Le droit romain dans la littérature chrét. occidentale du IIIe au Ve s.,* Milan, 1978.

2. **Doctrine morale et spirituelle** : études d'ensemble. – J. Tixeront, *T. moraliste,* dans *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes,* Paris, 1921, p. 117-52. – T. Brandt, *T.s Ethik,* Gütersloh, 1928. – J. Stelzelberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa,* Munich, 1933. – D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles,* Gembloux-Paris, 1933. – J. Klein, *T. Christliches Bewusstsein und sittliche Forderungen,* Düsseldorf, 1940 ; repr. Hildesheim, 1975. – M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Cl. d'Alex.,* Paris, 1957 ; 2e éd. augm., 1969. – G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles,* Paris, 1959. – L. Bouyer, *La Spiritualité du N.T. et des Pères* (Hist. de la Spir. chrétienne I), Paris, 1960. – E. Langstadt, *Some observations on T's Legalism,* dans *Studia Patristica* VI/4, TU 81, 1962, p. 122-26. – G.L. Bray, *Holiness and the Will of God,* Atlanta, 1979. – J.O. Gooch, *The Concept of Holiness in T.,* Diss. Saint-Louis University, 1983. – Ch. E. Zimmermann, *Trampling the Serpent's Head. Discipline and Theodicy in T.s Use of indulgentia Dei,* Diss. Emory University, 1984. – G. Hallonsten, *Satisfactio bei T. Überprüfung einer Forschungstradition,* Lund, 1984 ; *Meritum bei T. Überprüfung...,* Lund, 1985.

Baptême. – J. Stufler, *Die verschiedenen Wirkungen der Taufe und Busse nach T.,* ZKT, t. 31, 1907, p. 372-76, 433-73. – F.J. Dölger, *Sphragis,* Paderborn, 1911 ; *T. über die Bluttaufe,* dans *Antike und Christentum,* t. 2, 1930, p. 117-37 ; *Das Garantiewerk der Bekehrung als Bedingung und Sicherung bei der Annahme zur Taufe, ibid.,* t. 3, 1932, p. 260-77 ; *Die Eingliederung des Taufsymbols..., ibid.,* t. 4, 1933, p. 138-46. – A. Harnack, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche,* TU 42/3, Leipzig, 1918. – H. Pohlmann, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit,* Leipzig, 1938. – P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église,* Leipzig-Uppsala, 1942. – A. Kolping, *Sacramentum Tertullianeum.* I. *Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauchs der Vokabel sacramentum,* Münster, 1948. – O. Heggelbacher, *Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit,* Fribourg/S., 1953. – A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauflitturgie,* Innsbruck, 1958.

E. Karlic, *El acontecimiento salvífico del bautismo según T.,* Vitoria, 1967. – J.R. de Diego, *Significado ecclesial del Tratado de T. sobre el bautismo,* dans *Estudios ecclesiásticos,* t. 44, 1969, p. 91-104. – E. Dassmann, *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst,* Münster, 1973. – J. Rézette, *La condition du chrétien d'après le « De baptismo » de T.,* dans *Antonianum,* t. 49, 1974, p. 14-46.

Image et ressemblance. – A. Heitmann, *Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte* (Studia anselmiana 10), Rome, 1940. – Th. Camelot, *La théologie de l'image de Dieu,* RSPT, t. 40, 1956, p. 443-71. – S. Otto, *Der Mensch als Bild Gottes bei T.,* dans *Münchener theol. Zeitschrift,* t. 10, 1959, p. 276-82. – P. Schwanz, *Imago Dei... in der Geschichte der alten Kirche von Paulus bis Clemens von Al.,* Halle, 1970. – I.L.S. Balfour, *The Relationship of Man to God... in the Writings of T.,* Diss., Edimburgh, 1970. – S. Raponi, *Il Tema dell'imagine-somiglianza nell'antropologia dei Padri,* dans *Temi di Antropologia Teologica,* Rome, 1981, p. 241-341.

Loi morale. – H.-I. Marrou, *« Doctrina » et « disciplina » dans la langue des Pères...,* dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi,* t. 9, 1934, p. 5-25. – V. Morel, *Le développement de la disciplina sous l'action du S. Esprit chez T.,* RHE, t. 35, 1939, p. 243-65 ; *Disciplina : le mot et l'idée... dans les œuvres de T., ibid.,* t. 40, 1944-45, p. 5-46. – W. Dürig, *Disciplina... in der Sprache der Liturgie und der Väter,* dans *Sacris Erudiri,* t. 4, 1952, p. 245-79. – H. Karpp, *Schrift und Geist bei T.,* Gütersloh, 1955. – S.H. Kelley, *Auctoritas bei T., Cyprian und Ambrosius,* Wurtzbourg, 1975.

Motivations morales. – A. Quacquarelli, *Libertà, peccato e penitenza secondo T.,* dans *Rassegna di scienze filosofiche,* t. 2/1, 1949, p. 16-37 ; *Gl'ideali di vita cristiana secondo T., ibid.,* t. 3/4, 1950, p. 54-89. – W. Bender, *Die Lehre über den Hl. Geist bei T.,* Munich, 1961. – G. Geyer, *Die Geduld, Vergleichende Untersuchung der Patientia-Schriften von T., Cyprian und Augustinus,* Diss. dactyl. Wurtzbourg, 1963. – Cl. Rambaux, *Les listes de vices et de vertus chez T.,* RSPT, t. 62, 1978, p. 211-24. – J. Whittaker, *Christianity and Morality in the Roman Empire,* dans *Vigiliae Christianae* = VC, t. 33, 1979, p. 209-25. – M. Fini, *Sacrificium spirituale in T.,* Bologne, 1978. – J.H. Waszink, *Pompa diaboli,* VC, t. 1, 1947, p. 13-41. – Th. Camelot, *L'engagement chrétien du baptême au martyre,* dans *Nova et vetera,* t. 24, 1949, p. 326-48. – J. Fontaine, *Sur un titre de Satan chez T. : Diabolus interpolator,* dans *Studi e materiali di storia delle Religioni,* t. 38, 1967, p. 197-216. – M. Turcan, *Le mariage en question ? ou les avantages du célibat selon T.,* dans *Mélanges... P. Boyancé,* Rome, 1974, p. 711-20. – F.F. Church, *Sex and Salvation in T.,* dans *Harvard Theological Review,* t. 68, 1976, p. 83-101. – C. Tibiletti, *Matrimonio ed escatologia : T., Clemente Al., S. Agostino,* dans *Augustinianum,* t. 17, 1977, p. 53-70. – R. Uglione, *Il matrimonio in T. tra esaltazione e dispresso,* dans *Ephemerides Liturgicae,* t. 93, 1979, p. 479-94. – P. Mattei, *Le divorce chez T...,* dans *Revue des Sciences religieuses,* t. 60, 1986, p. 208-34. – E. Lamirande, *T. misogyne ? Pour une relecture du De cultu feminarum,* dans *Science et Esprit,* t. 39, 1987, p. 5-25.

Les deux cités. – J.-M. Hornus, *Étude sur la pensée politique de T.,* dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses,* t. 38, 1958, p. 1-38 ; *Évangile et Labarum...,* Genève, 1960. – L.A. Garrard, *Athens or Jerusalem?...,* Londres, 1965. – E. Isichei, *Political Thinking and Social Experience. Some Christian Interpretations of the Roman Empire from T. to Salvian,* Christchurch (N.Z.), 1964. – R. Klein, *T. und das römische Reich,* Heidelberg, 1968. – W.

Rordorf, *T.s Beurteilung des Soldatenstandes,* VC, t. 23, 1969, p. 105-41. – D.E. Groh, *Christian Community in the Writings of T.,* Diss. microf. Evanston, 1970. – I. Roca Melia, *Los campos semanticos de « mundus » en T.,* dans *Helmantica,* t. 21, 1970, p. 177-247 ; *El campo semantico de « saeculum » y « saecularis » in T., ibid.,* t. 23, 1972, p. 417-49. – R. Braun, *T. et la philosophie païenne,* dans *Bulletin de l'Ass. G. Budé,* 1971, p. 231-51. – H.B. Timothy, *The early christian apologists and Greek philosophy...,* Assen, 1973. – W. Schäfke, *Frühchristlicher Widerstand,* dans *Aufstieg und Niedergang der röm. Welt,* t. 23/1, Berlin, 1979, p. 460-723. – J.-Cl. Fredouille, *T. et l'Empire,* dans *Recherches Augustiniennes,* t. 19, 1984, p. 111-31. – M. Schoepflin, *Servizio militare e culto imperiale : il De corona di T.,* dans *Apollinaris,* t. 58, 1985, p. 185-207.

Les spectacles. – J.-B. Ériau, *Pourquoi les Pères de l'Église ont-ils condamné le théâtre de leur temps ?,* Paris-Angers, 1914. – J. Koehne, *Die Schrift T.s über die Schauspiele in kultur- und religionsgeschichtlicher Beleuchtung,* Münster, 1929. – W. Weismann, *Kirche und Schauspiele...,* Wurtzbourg, 1972. – M. Turcan, introd. à SC 332, 1986.

De la patience au martyre. – A. Quacquarelli, *La persecuzione secondo T.,* dans *Gregorianum,* t. 31, 1950, p. 562-89. – M. Pellegrino, *Semen est sanguis christianorum (T., Apol. 50,13),* dans *Atti dell'Acc... di Torino,* t. 90, 1955-56, p. 371-442 ; *Le sens ecclésial du martyre,* RSR, t. 35, 1961, p. 151-75. – A.M. Hoppenbrouwers, *Recherche sur la terminologie du martyre de T. à Lactance,* Nimègue, 1961. – C. Tibiletti, *Stoicismo nell'Ad martyras di T.,* dans *Augustinianum,* t. 15, 1975, p. 30-23. – W. Rordorf, *L'espérance des martyrs chrétiens,* dans *Forma Futuri* (Studi... M. Pellegrino), Turin, 1975, p. 445-61. – S. Deléani-Nigoul, *L'utilisation des modèles bibliques du martyre par les écrivains du IIIe s.,* dans *Le monde latin antique et la Bible,* dir. J. Fontaine et Ch. Pietri, Paris, 1985, p. 315-38. – G. Schöllgen, *Tempus in collecto est. T., der frühe Montanismus und die Naherwartung ihrer Zeit,* dans *Jahrbuch für Antike und Christentum,* t. 27-28, 1984/85, p. 74-96.

3. **Influence.** – A. von Harnack, *T. in der Literatur der alten Kirche,* dans *Sitzungsberichte... Berlin,* 1895, p. 545-79. – J. Morgan, *The Importance of T. in the Development of Christian Dogma,* Oxford, 1928. – P. Lehmann, *T. im Mittelalter,* dans *Hermès,* t. 87, 1959, p. 231-46. – C. Micaelli, *L'influsso di T. su Girolamo...,* dans *Augustinianum,* t. 19, 1979, p. 415-20 ; *Ricerche sulla fortuna di T.,* dans *Orpheus,* t. 6, 1985, p. 118-35.

DS, t. 1, col. 211, 965-67 (Ascèse) ; – t. 2, col. 386 (Célibat), 1237-39 (Communion), 2351. 2415, 2483, 2616-17 (croix) ; – t. 3, col. 174-82 (Démon), 953-54 (Dimanche), 1393-94 (Docétisme) ; – t. 4, col. 9-10.23-24.28 (Eau), 1272-74 (Esprit-Saint), 1886-89 (*Exemplum*), 2090-91 (Extase) ; – t. 5, col. 233-36 (Fêtes), 627-28 (Foi), 1589-90 (Fuite du monde) ; – t. 6, col. 222 (Génuflexion), 706-07 (grâce) ; – t. 7, col. 817 (Hospitalité), 1407-10 (Image et ressemblance), 1609-11 (Immortalité), 1829-30, 1994 (Isaac) ; – t. 8, col. 185-86 (martyre de Jean), 896-97 (*Jérémie*), 1175 (Jeûne), 1280-81, 1579, 1751-52 (Koinônia) ; – t. 9, col. 83 (Laïcat), 332-81 *passim* (Église Latine), 558, 810-13 (Liberté), 887-92 (Liturgie), 972 ; – t. 10, col. 311-18 (Marcion), 390-93, 425, 718-31 *passim* (Martyre), 968-71, 1043 (Mérite), 1214 (Militia), 1268-69 (Minucius F.), 1672-75 (Montanisme), 1770 (Morts : eucharistie) ; – t. 11, col. 383-86 (Noé), 385-86 (Noël), 688 (Office), 813-16 (Onction) ; – t. 12, col. 390-96 (Pater), 442-43 (Patience), 2250-51 (Prière).

Charles MUNIER.

TERZAGO (NICOLAS), évêque, 1679-1761. – Né à Rome en 1679, Nicolas Tergazo fut un théologien moraliste qui s'intéressa beaucoup à la mystique. Dans sa carrière ecclésiastique, il fut d'abord évêque titulaire de Samarie, auxiliaire d'Ostie et Velletri (1721), puis évêque de Narni (1725) pendant près de quarante ans, jusqu'à sa mort, à Narni, le 31 août 1761. Comme évêque, il se distingua par son zèle pastoral ; il tint un synode en 1726, pour adapter à la situation particulière du diocèse le concile tenu à Rome par Benoît XIII en 1725. Les actes n'en furent pas publiés.

Dans ses nombreuses visites pastorales, Terzago cherchait à éliminer les abus et la non-observance des décrets tridentins, afin d'obtenir un clergé actif et adapté à son rôle religieux. Il s'appliqua aussi à doter son diocèse de confesseurs doctes et prudents ; à cette fin il rédigea des ouvrages d'importance. Après une *Istruzione Pastorale alli carissimi fratelli in Cristo li Confessori, tanto Secolari che Regolari di questa città e diocesi* (Narni, 1751), son second livre eut un grand succès : *Istruzione pratica sopra la fedele amministrazione del Sagramento della Penitenza a tenore della dottrina del Rituale Romano* (Rome, 1753, 1763, 1769, 1823 ; Venise, 1770, 1824 ; Rome-Venise, 1817 ; nous avons vu une 4e éd. Rome, 1758) ; c'est un commentaire minutieux du Rituel romain sous forme de questions et de réponses. Terzago y passe en revue une bonne partie de la morale catholique à propos des qualités de préparation morale et de prudence pratique du confesseur, du péché mortel ou véniel, et des nombreux cas réservés se référant au *de sexto.*

L'ouvrage où Terzago expose sa pensée dans le domaine spirituel est la *Theologia historico-mystica adversus veteres et novos pseudo-mysticos quorum historia texitur, et errores confutantur* (Venise, 1764, selon la page de titre ; 1766 selon les approbations).

Il s'agit d'un véritable traité, mais qui se déroule d'une manière assez particulière. Le livre est divisé en douze *Dissertationes,* dont les trois premières offrent un panorama historique, une sorte de galerie des erreurs de type spirituel, depuis les origines de l'Église jusqu'au quiétisme de Molinos en passant par les Bégards et les Béghines, Eckhart, Raymond Lulle, Pélage, et divers « pseudo-mystiques ». La 2e dissertation (p. 8-25) rapporte l'histoire des 68 propositions condamnées de Molinos et l'abjuration du quiétiste espagnol. La 3e (p. 25-27) a pour objet les 23 propositions sur le pur amour issues des *Maximes des saints* de Fénelon. Celui-ci est traité avec beaucoup moins de violence que Molinos.

Dans les autres dissertations Terzago expose sa propre doctrine spirituelle, en commençant par la prière et la méditation (dissert. 4 et 5). Puis il traite de la contemplation, qui suppose la « purification mystique » et peut atteindre à l'union (6). Ensuite le principe et l'objet de la contemplation, son efficacité et ses degrés sont étudiés brièvement (7-10).

Terzago revient aux problèmes spirituels de son temps dans les deux dernières dissertations, qui sont à elles seules plus développées que l'ensemble des précédentes (p. 73-199) ; il y réfute chacune des propositions condamnées de Molinos et de Fénelon. Avec clarté et lucidité, Terzago met en évidence les déviations doctrinales dont le quiétisme est porteur, au moins en théorie. Il se réfère à l'Écriture sainte, au magistère et à de très nombreux spirituels, en particulier à Thérèse d'Avila. La doctrine qui lui sert de référence et d'armature logique est celle de Thomas d'Aquin, soit directement, soit à travers A. Massoulié (cf. DS, t. 10, col. 757-59).

L'ouvrage de Terzago a été souvent utilisé par la suite, en particulier parce qu'on y trouve publiés les textes doctrinaux concernant le quiétisme ; sa doctrine spirituelle ne semble

pas, par contre, avoir suscité grand intérêt. L. Chaillot en fit un résumé (*Principes de théologie mystique*, Paris, 1866) ; en Italie l'ouvrage fut largement exploité par le cardinal C. Gennari (*Del falso misticismo*, 2e éd., Rome, 1907), même s'il ne mentionne pas ce qu'il doit aux *Dissertationes*.

G. Cappelletti, *Le chiese d'Italia*, 1844-1870, t. 4, p. 567-72. – *Hierarchia Catholica*, t. 5, Padoue, 1952, p. 280. – J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Rome, 1972, n. 191, 246, 519. – EC, t. 11, 1953, col. 2035. – *Diz. Ecclesiastico*, t. 3, Turin, 1958, p. 1102. – DS, t. 3, col. 1455-56 ; t. 7, col. 1388 ; t. 10, col. 1509 ; t. 12, col. 2786.

Pietro Zovatto.

TERZI (Bernard), bénédictin, † 1486. – Né à Borgo Val di Taro, près de Plaisance (d'où son qualificatif « Placentinus »), moine à Saint-Georges de Venise, B. Terzi fut abbé de Sainte-Justine de Padoue à trois reprises (1461-1467, 1472-1477, 1479-1481), puis à Saint-Georges de Venise, à la Badia de Florence et à Saint-Benoît de Polirone. A six reprises il exerça la charge de président de la Congrégation cassinienne et y remplit aussi la charge de définiteur durant environ 30 ans. A Padoue il fit construire la bibliothèque durant son premier abbatiat : le fait révèle son intérêt pour la culture. Cet homme sage et habile se préoccupa de l'amélioration des sols marécageux de Correzzola, propriété de son abbaye. Cultivé et amant de l'art, il est rappelé par sa décision d'embellir les stalles du chœur de Sainte-Justine.

La Bibliothèque universitaire de Padoue (ms 1342) conserve quelques écrits de spiritualité : *De passione Christi* ; *De ascensione Domini* (ce ms provient de Saint-Georges de Venise ; cf. A. Wion, *Lignum Vitae*, livre II, ch. 63, p. 408, t. 1, Venise, 1595). N'ont pas été retrouvées les œuvres conservées dans le ms 317 de Venise (*Panegirico del Padre S. Benedetto* ; *Della Traslazione de' Corpi de' Santi esistenti in S. Giustina* ; *Della Traslazione di molti Corpi Santi in S. Simpliciano di Milano*).

Un volume, posthume (Crémone, 1514), *Opuscula D. Bernardi Placentini*, contient les écrits suivants : *De contemptu mundi et assumenda religione et de institutione novitiorum* ; *De primordiis institutionis monachorum congregationis S. Justinae* ; *Quomodo debeat religiosus in monasterio conservari et de modo orandi* ; *De resurrectione Christi*.

G. Cavacio, *Historiarum coenobii S. Justinae patavinae libri sex*, 2e éd., Padoue, 1696, p. 229-30, 250. – M. Armellini, *Bibl. benedictino-casinensis*, Assise, 1731, livre I, p. 106-07. – J. François, *Bibl. générale des écrivains de l'Ordre de saint Benoît*, t. 3, Bouillon, 1778, p. 118. – F.L. Maschietto, *Biblioteca e bibliotecari di S. Giustina di Padova*, Padoue, 1981, p. 1.

Réginald Grégoire.

TESNIÈRE (Albert), Prêtre du Saint-Sacrement, 1847-1909. – Prêtre du Saint-Sacrement, fils d'un médecin militaire, Albert Tesnière est né à Lyon le 28 octobre 1847. A quinze ans, il quitte le Prytanée de La Flèche pour entrer chez les Pères du Saint-Sacrement à Paris, où Pierre-Julien Eymard (DS, t. 12, col. 1679-94) l'accueille le 5 octobre 1862. Profès le 20 janvier 1864, Tesnière poursuit ses études ecclésiastiques. Il s'imprègne de l'esprit du fondateur, transcrit ses instructions et ses sermons. Devenu son confident au cours de ses dernières années, il sera, après la mort du P. Eymard, l'un de ses premiers biographes et le vulgarisateur de sa pensée.

Ordonné prêtre à Paris le 23 décembre 1871, il est nommé au noviciat de Saint-Maurice (dioc. de Versailles), où il exerce, un temps, les charges de supérieur et de maître des novices. A l'occasion d'un voyage à Rome en 1874-1875, il conquiert le grade de docteur en théologie à l'université de la Sapience. Il seconde l'initiative des pèlerinages eucharistiques (cf. art. Tamisier, DS, t. 14, col. 20-22) qui préludent à la naissance des Congrès eucharistiques. En 1876, il reprend la revue *Le Très Saint Sacrement* et apporte un soutien actif au développement des œuvres eucharistiques.

Prédicateur apprécié, il exerce le ministère de la Parole sous de multiples formes : missions paroissiales, triduums, retraites d'enfants, prédications aux communautés religieuses, retraites sacerdotales. De 1877 à 1904, on ne compte pas moins de 77 retraites aux prêtres ou aux séminaristes. Par ce ministère où il excelle, il contribue, pour une large part, au développement de l'Association des Prêtres Adorateurs (DS, t. 1, col. 1043-44).

Supérieur de la communauté de Bruxelles de 1881 à 1886, il s'emploie à développer cette maison, qui est devenue un centre de formation pour l'Institut. Élu supérieur général en 1887, au sortir d'une crise très grave de la Congrégation, il promeut la fidélité au fondateur, veille à la formation des jeunes et poursuit, sans désemparer, son ministère de prédication. Il participe à la plupart des Congrès eucharistiques et apporte une part importante à leur développement.

Au terme de son mandat, élu conseiller puis assistant général, il mène de front prédication et direction de la revue. En avril 1903, au moment des expulsions des religieux, il réussit à rester à Paris. Malade, il consacre ses dernières forces à la rédaction d'une biographie détaillée du P. Eymard, travail qu'il conduira presque à son terme, mais qui ne sera pas édité. Il meurt à Paris le 27 octobre 1909.

Retenons deux aspects majeurs de l'œuvre de Tesnière. – 1) *Promoteur de la pensée eymardienne.* – Après la mort du P. Eymard survenue le 1er août 1868, Tesnière publie en 1870 une esquisse biographique qui révèle son œuvre. A partir des notes qu'il a prises, il publie des écrits tirés de sa prédication (cf. DS, t. 12, col. 1687-88). Il est le témoin le plus autorisé au Procès ordinaire de canonisation de Paris en 1899 ; sa déposition s'étend sur 62 séances.

2) *Prédicateur de l'Eucharistie.* – A la demande de M. de Benque et avec le concours financier de Ph. Vrau, Tesnière reprend la revue *Le Très Saint Sacrement*, que le P. Eymard avait lancée en 1864 et qui avait cessé de paraître en 1866. Il la développe, en fait un instrument de catéchèse eucharistique et un organe d'information sur les nombreuses formes de culte eucharistique en France et à l'étranger, notamment à partir de 1881 sur les congrès eucharistiques. Il publie dans la revue les textes de ses conférences. Puis il les édite en volumes séparés. Ainsi espère-t-il construire une « Somme de la prédication eucharistique ».

De ce monument d'érudition qu'il a esquissé, il n'en réalisera pas la moitié. Après le « traité préliminaire », qui ouvre la « Somme », il envisageait une 1re partie sur la Présence réelle, dont chaque titre

devait constituer un ouvrage : « le Dieu caché », « le Christ eucharistique », *Le Cœur de Jésus Christ* (2 vol., seuls parus), « la royauté du Christ eucharistique ». La 2e partie sur la sainte communion a été réalisée entièrement avec 2 vol. sur *La nature et les effets de la communion* et un vol. sur *La pratique de la communion*. 3e partie, le sacrifice eucharistique n'a pas été rédigé. Quant à la 4e partie sur le Sacrement de la vie éternelle, l'adoration en esprit et en vérité, les vertus chrétiennes, la perfection religieuse, seul le dernier volet a été publié, et encore bien des années après sa mort, sur *La sainteté sacerdotale* (2 vol.).

A ce travail systématique, Tesnière ajoute nombre de publications où il se propose de nourrir la piété : manuels d'adoration, méditations sur le Sacré-Cœur, ou sur le Cœur eucharistique du Christ, feuillets d'adoration selon les quatre fins du sacrifice largement diffusés.

Il manque une synthèse qui permettrait de dégager les grandes lignes de sa pensée. Qu'il suffise de noter que dans ses exposés il se réfère à Thomas d'Aquin, Suárez et Franzelin étant ses guides. Sa prédication est centrée sur l'Eucharistie : à la suite du P. Eymard, il ramène tout au Sacrement de l'autel, ou en fait découler les exigences morales et apostoliques.

Parmi ses thèmes, on peut relever quelques points particuliers. En éditant en 1871 un *Mois de Marie Notre-Dame du T.S.-Sacrement*, à partir d'écrits du P. Eymard, Tesnière ajoute un appendice où il établit les bases théologiques sur lesquelles repose cette dévotion nouvelle. Par ses études sur le Sacré-Cœur, il se rattache au courant parodien. Le 2e volume sur *Le Cœur de Jésus Christ* s'intitule « La révélation eucharistique du Sacré-Cœur ». Son argumentation part des révélations de Marguerite-Marie Alacoque (DS, t. 10, col. 349-55) et, au terme, il se réfère explicitement à son message. Cette révélation culmine dans le « Cœur eucharistique du Christ ». En cela, comme sur bien d'autres points, il entend être le disciple fidèle du P. Eymard.

Par sa prédication et ses écrits, par le mouvement qu'il anime dans sa revue, Tesnière exerce une influence importante en France et à l'étranger. Il est en relation avec tous les mouvements eucharistiques de son époque et souvent y participe : œuvres d'adoration, pastorale pour la communion fréquente, congrès eucharistiques.

Ouvrages. – Pour l'édition des écrits du P. Eymard, cf. DS, t. 12, col. 1687, 1691. – (Anonyme), *Le R.P.P.-J. Eymard, fondateur de la Congrégation du T.S.S.* Marseille, 1870. – *Congrès eucharistique d'Avignon, compte rendu sommaire*, Bruxelles, 1882. – *L'adoration de la T.S. Vierge offerte aux fidèles comme le modèle de leur religion envers le T.S.-S.*, Paris, 1883. – *De la prédication de l'Eucharistie, introduction à la Somme de la prédication eucharistique*, Bruxelles, 1885. – *Somme de la prédication eucharistique*, vol. 1, 1re partie, *Conférences sur les noms, les figures et les prophéties de l'Eucharistie*, Paris, 1885. – *Lettres sur la première communion à une enfant du Sacré-Cœur*, Bruxelles-Paris, 1886. – *L'adoration nocturne, sa nature, son excellence, sa portée*, Bruxelles, 1886. – *Neuvaine au Sacré-Cœur...*, Bruxelles-Paris, 1886. – *Les mystères du Rosaire proposés pour l'adoration du T.S.-S.*, Paris, 1887. – *Somme...*, vol. 2, *Conférences sur la nature et les effets de la communion*, Paris, 1888. – *Manuel de l'adoration du T.S.-S.*, 1re série, *La personne du Christ eucharistique*, Paris, 1889 ; 2e série, *Les titres divins et humains de l'Eucharistie*, Paris, 1890.

Court exposé des motifs sur lesquels repose la dévotion envers Notre-Dame du T.S.-S., 5e éd. Paris, 1892. – *Somme..., Le Cœur de Jésus Christ*, 2 vol., Paris, 1896. – *Un antagoniste du jansénisme ou la mission eucharistique du Bx J.-B. de la Salle*, Paris, 1897. – *Manuel de l'adoration du T.S.-S.*, 3e série : *Le Sacré-Cœur, sujets d'adoration pour les premiers vendredis du mois*, Paris, 1902. – *La dévotion au Sacré-Cœur, dévotion sacerdotale par excellence*, Tourcoing, 1904. – *Somme...*, vol. 3, *La sainte communion, La pratique de la communion*. Paris, 1904 ; nouv. éd. revue d'après le Décret *Sacra Tridentina Synodus*, Tourcoing, 1910. – *Commentaire du Décret de la S. Congrégation du Concile sur la communion quotidienne*, Tourcoing, 1905. – *Le Cœur eucharistique de Jésus, Élévations*, 2 vol., Bruxelles, 1910. – *Somme..., Les vertus sacerdotales*, Montréal : t. 1 *Le prêtre sanctifié par sa messe*, 1935 ; t. 2 *Retraite sacerdotale au Cénacle*, 1936.

Sources inédites. – Manuscrits de sa correspondance, de sa prédication, de son administration : Archives générales et provinciales des Pères du S.-Sacrement, Rome et Paris.

Notes biographiques et études. – *Le Très Saint Sacrement* (revue), t. 34, 1909-1910, p. 289-98 (notice nécrologique). – Ch. de Keyser, *Les prêtres du T.S.-S.*, Paris, 1939, p. 120-25. – H. Evers, *Notes historiques sur la publication des écrits du Bx P.-J. Eymard*, Montréal, 1953. – G. Missaglia, *Le théologien de Notre-Dame du T.S.-S*, dans *Marie et l'Eucharistie*, Montréal, 1954, p. 205-11. – R. Labigne, *L'apostolat par la prédication, l'activité oratoire du P. Tesnière*, dans *Centenaire de la Congrégation du T.S.-S. 1856-1956*, Rome, p. 146-58. – H. Evers, *Pour l'histoire de la Congrégation du T.S.-S.* (de 1868 à 1887), Rome, 1958-1965, 6 fasc., *passim*.

André Guitton.

TESSONIÈRE (Marie), laïque, † 1648. Voir Teyssonnier (Marie de Valence), *infra*.

TESTAMENTS DES DOUZE PATRIARCHES. – 1. *Manuscrits grecs et versions anciennes.* – 2. *Textes apparentés.* – 3. *Origine de cet écrit.* – 4. *Contenu spirituel.*

1. Manuscrits grecs et versions anciennes. – De cet écrit qui se présente comme un recueil des discours d'adieu des fils de Jacob juste avant leur mort, on connaît 14 mss grecs datant du 10e au 18e siècle. Parmi eux, douze donnent un texte complet (sauf un qui a de nombreuses lacunes, et un autre, perdu, dont il reste seulement un jeu incomplet de photographies). Un manuscrit donne des extraits (comme notes en marge d'un autre). Le dernier consiste en deux fragments seulement. Le témoin grec le plus ancien (Université de Cambridge, Ff. I.24, f. 203r-261v) date de la fin du 10e siècle. Introduit en Angleterre au 13e siècle, il servit de base pour la traduction latine. Cette traduction se répandit largement et à son tour elle fut traduite en plusieurs langues vernaculaires.

Parmi les versions anciennes, la plus importante est l'arménienne : plus de 50 mss (le plus ancien est du 13e siècle). La date où se fit cette traduction est discutée, mais cette version existait certainement au 10e siècle. Une édition de cette version, qui constitue un important témoin supplémentaire du texte, est préparée par M.E. Stone. Les versions slave, serbe et grecque moderne sont de moindre importance. Pour les détails concernant ces textes-témoins, voir l'édition des *Testaments* par M. de Jonge, etc. (1978).

Dans cette édition, une analyse des données a conduit à diviser les témoins existants en deux familles : la première comprenant seulement deux mss (celui de Cambridge, mentionné plus haut, et le ms-extraits) ; la seconde comprenant tous les autres mss et toutes les versions (sauf la latine qui n'a pas de valeur en tant que critique textuelle indépendante, du moins tel qu'on connaît son modèle). Cette seconde famille est à diviser en deux sous-familles, plus un certain nombre de témoins indépendants. A cause de la complexité

de cette seconde famille, et parce qu'il est souvent impossible de choisir avec certitude entre les lectures des deux familles, il est difficile de reconstituer le texte ancien d'où seraient issus nos mss et nos versions.

Dans certains cas, les différences entre les familles I et II correspondent à des interprétations différentes de caractères onciaux. H.J. de Jonge (dans *Studies*, 1975) en a conclu que la dernière source commune de la tradition textuelle subsistante était un mss oncial antérieur au 9e siècle ; sa date exacte est inconnue. Les références aux *Testaments* faites par Origène (*Homélies sur Josué* 15,6) et par Jérôme (*Tractatus de Psalmo* 15) ne permettent pas de déterminer quel texte ils avaient à leur disposition.

La référence donnée par Origène montre cependant que les *Testaments* existaient au début du 3e siècle. Mais il est difficile de savoir ce qui est arrivé entre les années 200 et l'archétype de l'actuelle tradition manuscrite. A fortiori la critique textuelle est-elle incapable de nous renseigner sur les développements du texte avant les années 200.

2. Textes apparentés. – Depuis le début de ce siècle, un certain nombre de fragments araméens d'un document de Lévi, provenant de la Génizah du Caire et conservés à l'Université de Cambridge et à la Bibliothèque bodléienne, ont été découverts. Dans l'appendice III de l'édition de 1908 de R.H. Charles, ils ont été imprimés parallèlement au texte de la 2e addition (insérée après Test. de Lévi 18,2) dans le ms grec du Mont Athos, Koutloumous 39, f. 198r-229r, datant du 11e siècle. Charles donne aussi un petit fragment syriaque.

Une soixantaine de fragments (1Q21, 1-60), la plupart très petits, furent publiés par J.T. Milik dans *Qumrân Cave* I (DJD 1), Oxford, 1955. Au moins un de ceux-ci correspond à une partie de la col. a du fragment de la Bodléienne. Autre découverte importante : celle d'un fragment relativement long contenant une partie d'une « Prière de Lévi », correspondant à la première grande insertion dans le ms Koutloumous (au milieu du Test. de Lévi 2,3). J.T. Milik, qui l'a publié dans *Revue Biblique* (t. 62, 1955, p. 398-406), l'attribue maintenant à 4Q213 Test. Lévi[a]. Un autre fragment, correspondant peut-être au Test. de Lévi 14,3-4, a été publié par le même auteur dans son *Books of Enoch* (Oxford, 1976, p. 23-24). D'autres fragments de ce rouleau (correspondant à des parties de fragments de la Génizah), et aussi d'un autre rouleau 4Q214 Test. Lévi[b] ont été annoncés. Une édition critique de tous ces textes de la Génizah et de Qumrân, qui tiendrait évidemment compte des insertions grecques mentionnées plus haut (dont on ignore la provenance et la date d'origine), serait nécessaire. J.T. Milik promettait cette publication déjà en 1976 (voir sa contribution à M. Delcor, *Qumrân*, 1978, spécialement p. 95). Il faut ajouter qu'il existe une référence à un écrit de Lévi dans le *Document de Damas* (CD 4,15-19).

Dans sa contribution au volume *Qumrân* mentionné plus haut, J.T. Milik a fait allusion à un certain nombre de très petits fragments de la 3e et 4e grotte de Qumrân, qui pourraient, pense-t-il, être attribués à des Testaments araméens de Juda et de Joseph. Ici, on peut douter et ne pas être d'accord. Il existe aussi en hébreu une généalogie de Bilhah, comparable à celle trouvée dans le Testament de Nephtali 1,6-12. De ce texte, seulement 4QTest. Nepht. 1 II,4-5, correspondant à Test. de Nepht. 1,12, a été publié par J.T. Milik (*The Books of Enoch*, p. 198).

Ce dernier fragment n'a aucun rapport avec le *Testament hébreu de Nephtali* du moyen âge, qui comporte deux versions nettement apparentées aux fragments trouvés dans Testament de Nephtali 5-7. Pour le texte voir R.H. Charles, 1908, appendice II. Très tardif aussi est le *Midrash Wayissa'u* qui décrit une guerre contre les Amorites, semblable à celle qu'on trouve dans le Test. de Juda 3-7 (voir aussi *Jubilés* 34, 1-9) et une description de guerre contre Esaü et ses fils, semblable à celle qu'on trouve dans le Test. de Juda 9 et dans les *Jubilés* 37,1-38,14. Le texte de ce Midrash est publié par R.H. Charles (édition des *Testaments*, 1908, appendice I).

Dans les deux derniers cas, il n'est pas question de dépendance directe, dans un sens ou dans un autre. Cependant le dernier texte aide à avoir une idée des récits plus élaborés, utilisés par l'auteur des *Testaments*, en composant les visions de Test. de Nepht. 5-7 (d'une rédaction nettement rigoureuse), ainsi que l'histoire des actions héroïques de Juda dans Test. de Juda 3-7,9.

Beaucoup plus important est le matériel provenant de Qumrân et de la Génizah. Les fragments araméens et grecs du document de Lévi (le seul matériel qui permette de tirer quelques conclusions sûres) remontent finalement à un ancêtre commun. Il comprenait sûrement une prière et une vision de Lévi (cf. Test. de Lévi 2-5), un récit de l'expédition contre Sichem (6), une vision semblable à celle qui se trouve dans le Test. de Lévi 8, les instructions d'Isaac à Lévi dans une forme très élaborée (Test. de Lévi 9) et des parallèles à Test. de Lévi 11-13. Nous ignorons tout de la fin de ce document : seul un fragment d'une invective contre le sacerdoce lévitique (cf. Test. de Lévi 14,3-4) a été conservé. Autant qu'on puisse en juger, cet écrit n'était pas un testament selon la forme présente dans les *Testaments des 12 P.*, mais il y a quelques liens avec les fragments 4Q'Amram et 4Q Qahat, trouvés à Qumrân. Ces trois documents forment peut-être une série de dernières exhortations sacerdotales et de visions concernant l'avenir, thèmes importants dans la communauté de Qumrân (pour les détails voir l'article de M. de Jonge dans le *Mémorial J. Carmignac*, 1988).

Il est clair que le Testament de Lévi dans les *Testaments des 12 P.* (qui à plus d'un point de vue diffère des onze autres testaments) s'inspire d'une source tout à fait semblable au document qui sert de base au matériel Lévi connu. Comment il parvint à notre auteur, sous quelle forme et dans quelle langue, nous l'ignorons. Une comparaison détaillée montre qu'il a considérablement abrégé le document primitif et qu'il l'a adapté à son propre but.

3. Origine des Testaments. – *Étapes antérieures de rédaction ? Écrit juif ou chrétien ?* – Pour de nombreux savants le texte actuel des *Testaments* est le résultat d'un processus où furent recueillies, abrégées et adaptées des sources et des traditions concernant les fils de Jacob ; ce qui conduisit, dans une première étape, à la composition d'un écrit qui comprenait 12 testaments. Ce document subit de nouvelles rédactions, la dernière étant réalisée par un ou des chrétiens. Une grande partie de cette évolution demeure conjecturale, et par conséquent il existe de nombreuses différences entre les diverses reconstitutions de l'histoire des *Testaments*.

Parmi les théories, l'une des plus extrêmes est celle de M. Philonenko : selon lui, l'original des *Testaments* aurait été écrit en hébreu et proviendrait de milieux esséniens. Il minimise la portée de la rédaction finale chrétienne ; en effet, pour lui, beaucoup de passages

habituellement considérés comme se référant à Jésus Christ, concerneraient le Maître de Justice de Qumrân. « Ce que nous savons du Maître de justice, de son œuvre de législateur, de son martyre, des spéculations dont il fut l'objet, invite à le retrouver sous nombre de passages contestés » (p. LXXVII de son *Introduction générale,* dans *La Bible, Écrits intertestamentaires,* 1987). M. Philonenko date les *Testaments* de la seconde moitié du 1er siècle av. J.C.

Cet auteur, qui appartient à l'école d'André Dupont-Sommer, n'a pas été suivi par beaucoup de spécialistes. En 1977, A. Hultgård a analysé les passages apocalyptiques des *Testaments.* Il rapporte le Lévi araméen à l'époque préessénienne. Cet écrit a influencé le groupe responsable de la première étape de la rédaction des *Testaments.* Il était anti-hasmonéen et attendait un Lévi idéal et un Juda idéal. Un peu plus tard, au début du 1er siècle av. J.C., on mit l'accent sur l'intervention de Dieu lui-même, l'attente d'un Messie davidique, l'espoir de la résurrection et du jugement dernier. A une autre étape de la rédaction (1er siècle ap. J.C.) une figure eschatologique centrale, appelée « prêtre-sauveur », issue de la fusion de diverses traditions, fut introduite. Dans leur forme originale les Testaments furent écrits en hébreu. Hultgård admet aussi une dernière rédaction chrétienne, mais ses théories sur des étapes dans l'attente des figures eschatologiques le portent à attribuer un certain nombre de passages, souvent considérés comme chrétiens, à une étape précédente de la transmission.

En 1970 J. Becker a reconstitué un *Grundschrift* judéo-hellénistique écrit en grec, issu de milieux sapientiaux et daté vers 200-175 av. J.C. Ce texte constitua le noyau de notre écrit qui prit sa forme actuelle au cours des siècles suivants, en intégrant des homélies, des visions apocalyptiques, des commentaires midrashiques, etc. Selon ce spécialiste, les *Testaments* ne peuvent provenir de la secte de Qumrân. Quant au Testament de Lévi, il remonte à un cycle oral relativement stable de matériel narratif reflété aussi par le Lévi araméen. La dernière étape de la rédaction fut chrétienne.

M. Philonenko, A. Hultgård et J. Becker suivent la tradition inaugurée par F. Schnapp, qui en 1884 (à la suite de J.E. Grabe, l'éditeur de l'*editio princeps* des *Testaments,* 1698) essaya de prouver que les *Testaments* étaient un écrit juif avec des interpolations provenant de scribes chrétiens. Il pense que le document décrivait les péchés et les vertus des patriarches et comprenait des exhortations correspondantes. A une étape ultérieure, des passages apocalyptiques et messianiques furent ajoutés ; plus tard encore, ils furent appliqués à Jésus Christ et modifiés en ce sens par des chrétiens. En 1908 R.H. Charles, dans son édition du texte et dans son commentaire, a discerné un document prohasmonéen du 2e siècle av. J.C., auquel furent ajoutés au 1er siècle av. J.C. de longs passages anti-hasmonéens, préconisant un messie issu de Juda. Charles, aussi, a tenté de prouver l'existence d'un original en hébreu (en deux recensions, selon lui).

Depuis 1953 M. de Jonge a mis en doute l'opportunité d'une telle approche ; il a souligné les nombreuses difficultés et incertitudes inhérentes aux analyses d'une critique littéraire qui a pour but de distinguer les différentes strates de matériaux et diverses rédactions. Sans aucun doute, les *Testaments* dans leur forme présente sont chrétiens et doivent avoir reçu ce caractère distinctif au cours de la seconde moitié du 2e siècle ap. J.C. Dans tous les cas, nous aurons à expliquer la signification des *Testaments* actuels pour un public chrétien des années 200 ap. J.C. C'est ce qu'essaie de faire le commentaire de H.W. Hollander et M. de Jonge (1985). En outre, M. de Jonge a essayé de démontrer que les passages chrétiens ne pouvaient être supprimés sans dommage pour la structure de larges sections de l'ouvrage ; de sorte qu'on doit supposer qu'il existe au moins une rédaction profondément chrétienne. S'agit-il d'une composition chrétienne, ou de Testaments juifs radicalement christianisés, on peut hésiter. Dans les deux cas, des matériaux juifs traditionnels, très divers, ont été utilisés, quelques-uns certainement sous forme écrite (cf. *Testament de Lévi*). Il reste qu'il est très difficile, sinon impossible, d'établir le contenu exact de ce document juif pré-chrétien, pour ne pas parler de la détection d'une ou plusieurs étapes antérieures dans la rédaction de ce document.

Le christianisme primitif, sauf quelques exceptions, considérait la Bible juive comme son Ancien Testament. Il s'intéressait à toute information concernant ceux dont il était question dans les Écritures. Nous savons qu'au 2e siècle des auteurs comme Justin et Irénée considéraient les patriarches antérieurs à Moïse comme de vrais serviteurs de Dieu, et la loi donnée par Moïse comme une législation temporaire concernant seulement Israël. Les exhortations et les prophéties des fils de Jacob devaient être pris au sérieux par les chrétiens (Hollander-de Jonge, 1985, Introduction, § 8). Bien plus, le judaïsme hellénistique et le christianisme primitif partageaient un certain nombre de notions éthiques provenant de la philosophie populaire grecque. Beaucoup d'exhortations et d'éléments biographiques pouvaient entrer aussi bien dans les perspectives des chrétiens que dans celles des juifs.

4. CONTENU SPIRITUEL : *exhortations, exemples biographiques, prophéties concernant l'avenir.*

1) *Les exhortations* forment le noyau de chaque Testament (voir E. von Nordheim, *Die Lehre der Alten* I, 1980). A la fin des *Testaments,* un passage du Testament de Benjamin (10,4-5) caractérise les nombreuses instructions éthiques présentes ici comme dans les autres Testaments : « Je vous laisse ces enseignements pour tout héritage, et vous, donnez-les aussi à vos enfants en possession éternelle ; c'est ainsi qu'ont agi Abraham, Isaac et Jacob. Ils nous ont donné tout cela pour héritage, en disant : gardez les commandements de Dieu, jusqu'à ce que le Seigneur révèle son salut à toutes les nations ». Suit une description de tout ce qui arrivera lors de l'intervention finale de Dieu, conformément au modèle général des *Testaments.* Ici le refus d'Israël d'accueillir Jésus Christ est souligné (8-10), cependant le chapitre se termine (11) en promettant à Israël qu'il sera rassemblé auprès du Seigneur s'il marche saintement devant sa face.

Les divers Testaments traitent d'un grand nombre de vices et de vertus. Pour les premiers nous pouvons mentionner : l'ignorance de la jeunesse et l'impureté sexuelle (Test. de Ruben) ; l'envie (Test. de Siméon) ; l'arrogance (Test. de Lévi) ; l'amour de l'argent et l'impureté (Test. de Juda) ; la colère et le mensonge (Test. de Dan) ; la haine (Test. de Gad). Les vertus : simplicité (Test. d'Issachar) ; miséricorde et pitié (Test. de Zabulon) ; bonté naturelle (Test. de Nephtali) ; chasteté et patience (Test. de Joseph) ; esprit pur (Test. de Benjamin). Le Test. d'Aser décrit les

deux faces du vice et de la vertu, et met en garde contre la « duplicité » (opposée à la « simplicité »).

2) Les mises en garde contre les vices sont plus importantes que les développements concernant les vertus. Souvent des *exemples biographiques* servent d'illustration ; ils sont tirés des chapitres de la *Genèse* qui parlent des fils de Jacob (29,31 à 30,24 ; 34 ; 35,16-26 ; 37 à 50). Joseph est décrit comme un homme bon et saint, le fils idéal de Jacob. Issachar et Zabulon sont aussi des hommes vertueux. Les biographies et les exhortations manquent d'une trame régulière ; l'auteur, manifestement, ne cherchait pas à suivre un ordre défini, pourvu qu'il puisse développer ses exhortations et raconter sur les patriarches, en guise d'illustration, les histoires sur lesquelles il pouvait mettre la main.

Le vice central est la *porneia,* la luxure. Elle apparaît surtout dans le Test. de Ruben (son péché avec Bilhah) et de Juda (son mariage avec la Cananéenne Bath-Shua et son aventure avec Thamar) ; mais elle figure aussi dans d'autres passages. Vertu très importante est l'*haplotès,* c'est-à-dire la simplicité, l'intégrité, l'obéissance sincère aux commandements de Dieu. Elle est la vertu principale dans le Test. d'Issachar, où elle est étroitement liée aux deux grands commandements : « Gardez donc, mes enfants, la loi de Dieu, acquérez la simplicité, marchez en innocence, sans trop vous mêler des commandements du Seigneur, ni des actes du prochain. Mais aimez le Seigneur et le prochain, ayez compassion de l'indigent et du faible » (5,1-2). Ces deux commandements sont encore mentionnés ensemble dans le Test. d'Issachar 7,6 ; Test. de Dan 5,2-3 et surtout dans le Test. de Benjamin 3,1-5 (voir aussi Test. de Gad 4,1-2 ; Test. de Joseph 11,1). Ils apparaissent séparément : « l'amour (ou la crainte) du Seigneur », dans Test. de Lévi 13,1 ; Test. de Zabulon 10,5 ; Test. de Dan 6,1 (cf. Test. de Gad 3,2 ; 5,2.4-5 ; Test. de Benjamin 10,10), et « l'amour du prochain », dans Test. de Ruben 6,9 ; Test. de Siméon 4,7 ; Test. de Zabulon 8,5 ; Test. de Gad 6,1.3 ; 7,7 ; Test. de Joseph 17,2.

Nulle part les exhortations ne se préoccupent d'usages spécifiquement juifs, comme le sabbat, la circoncision ou les lois concernant les aliments. Cependant les *Testaments* admettent que les patriarches ont dû observer un certain nombre de prescriptions de la Loi de Moïse avant la lettre. Ainsi il est interdit à Lévi d'épouser des femmes « étrangères » (Test. de Lévi 9,10) ; de tels mariages sont prédits parmi les péchés des fils de Lévi (14,6 ; cf. Test. de Dan 5,5). De même Juda raconte ses malheurs quand il épousa la Cananéenne Bath-Shua (Test. de Juda 8,10-12) ; mais c'est surtout « l'esprit d'impureté » qui est dangereux (Test. de Lévi 9,9 ; Test. de Juda 13,3 ; 14,2-3 ; cf. 15,2 ; 18,12) et, dans les exhortations, le lecteur est mis en garde contre ce péché. Joseph, l'homme qui au milieu des tentations et des tourments reste fidèle à Dieu, épousa la fille de son maître (Test. de Joseph 18,3) ; concernant ce mariage, on ne mentionne aucune condition particulière.

Manifestement, l'auteur des *Testaments* concentre son attention sur ce qu'il considère comme l'essentiel de la Loi ; dans le Test. de Lévi 16,3 Jésus est présenté comme « l'homme qui renouvelle la Loi par la puissance du Très-haut » (cf. 14,4 ; Test. de Dan 6,9). Comme le prêtre nouveau annoncé par le Test. de Lévi 18, il étendra au monde entier la véritable connaissance de Dieu (vers. 3.5.9). Les *Testaments* cherchent à expliquer comment on doit obéir au Dieu d'Israël et des Nations. Ils sont bien au courant des distinctions et des formules utilisées dans les livres sapientiaux de la Septante et des notions éthiques utilisées par la philosophie populaire grecque. De temps en temps il y a des phrases dont les seuls parallèles se trouvent dans les sources chrétiennes. Leur enseignement parénétique s'adresse à un public de langue grecque, sans doute quelque part dans la diaspora ; il correspond à la tradition juive hellénistique, mais des éléments spécifiquement chrétiens, spécialement dans les passages concernant l'avenir, révèlent les préoccupations d'un groupe de chrétiens, pour qui les commandements principaux de la loi de Dieu furent incarnés en Jésus Christ et enseignés par lui.

3) Aux exhortations sont jointes et liées des *prédictions* concernant l'avenir d'Israël et de l'humanité. Le salut dépend de l'obéissance aux commandements de Dieu maintenant et dans l'avenir.

Dans tous les Testaments, sauf ceux de Ruben, Siméon et Joseph, nous trouvons des passages annonçant les péchés des fils des patriarches, suivis de l'exil (du repentir) et du retour. Ils représentent une variante eschatologique de la conception deutéronomique de l'histoire d'Israël. Ce modèle (*pattern*) est tout à fait adapté pour décrire toute la période qui va des patriarches au temps présent ; il souligne aussi clairement le lien interne entre les exhortations et les prédictions. Il se prête à la répétition. Dans le Test. de Lévi (10 ; 14-15 ; 16) où les péchés sont ceux des autorités sacerdotales d'Israël contre Jésus, la répétition sert à souligner l'hostilité des fils de Lévi. Cependant le salut est aussi pour eux (16,5 : « il vous... recevra avec compassion par la foi et l'eau »). Dans le Test. de Lévi 17,8-11, nous trouvons la description d'un septième (et dernier) jubilé selon le schéma : péché-exil-retour-péché, accompagnée dans le chapitre suivant de la description (chrétienne) d'un prêtre nouveau comme sauveur. Dans le Test. de Zabulon 9,5-9, il y a deux passages décrivant la séquence « péché-exil-retour », avec, entre les deux, un court passage (encore chrétien), concernant le Sauveur. La finale du second passage fait allusion au temps de la consommation ; et dans le chapitre 10, voici le temps de la résurrection du patriarche et (des fidèles) de sa tribu. De même dans le Test. de Nephtali 4 et d'Aser 7, l'histoire se répète. Dans le dernier verset du premier passage (4,5) Jésus Christ est mentionné ; et dans le second passage, à la fin du premier cycle (7,3). Dans le Test. de Juda la séquence péché-exil-retour en (18,1) 23,1-5 est suivie du portrait d'un roi sauveur (ch. 24) et de la description de la résurrection finale (ch. 25).

Dans ces passages péché-exil-retour, aussi bien que dans les passages concernant le sauveur (ajouter ici Test. de Dan 5,10-13) et ceux sur la résurrection (voir aussi Test. de Siméon 6,7 et Test. de Benjamin 10,6-10), il n'y a aucun doute qu'à la fin les descendants des patriarches (c'est-à-dire Israël) prendront part au salut de Dieu offert aux Juifs et aux Nations. Remarquons que dans les Test. de Siméon 7,2, de Nephtali 4,5, de Joseph 19,6 et de Benjamin 3,8b, les Nations sont mentionnées avant Israël.

Un second type de passages centrés sur Lévi et Juda se rencontre aussi dans la plupart des Testaments (exception faite des Test. de Zabulon, d'Aser et de

Benjamin). Dans les Test. de Ruben 6,5-7 et de Siméon 5,4-6 nous trouvons des prédictions de révolte contre ces deux tribus (cf. Test. de Dan 5,4 et de Gad 8,2). Dans des passages voisins et en d'autres occasions (Test. de Ruben 6,8.10-12 ; de Siméon 7,1-2 ; de Juda 21,1-6[a] ; d'Issachar 5,7-8[a] ; de Nephtali 8,2 ; de Gad 8,1 ; de Joseph 19,6 ; cf. Test. de Dan 5,10 ; de Lévi 2,1) il est demandé d'obéir à ces deux tribus, parce que Lévi sera prêtre et Juda roi. Le Test. de Juda 21,1-5 souligne que le sacerdoce, concerné par les réalités célestes, est supérieur à la royauté, tournée vers les choses terrestres. Quelquefois Lévi est présenté comme un souverain et un guerrier (Test. de Ruben 6,7 [11] ; de Siméon 5,5 ; cf. Test. de Lévi 5-6).

Cette idée de juxtaposition du sacerdoce et de la royauté, et de la suprématie du sacerdoce sur la royauté, se trouve dans certains passages de l'Ancien Testament. Ainsi *Jér.* 33,17sv ; *Éz.* 44-46 ; *Zach.* 4,14 etc. ; les spécialistes ont aussi essayé de trouver des idées parallèles dans les manuscrits de Qumrân (voir par exemple A.S. van der Woude, 1957). On notera cependant que dans le Test. de Lévi 4,4 ; 5,2 (cf. Test. de Ruben 6,8) la durée de l'activité sacerdotale de Lévi et de ses fils est limitée. Le prêtre nouveau, eschatologique, dans le ch. 18 n'est pas rattaché à la tribu de Lévi. Et ce qui est signifiant, dans les nombreux passages Lévi-Juda qui rattachent à ces tribus (ou à Juda seul) le salut futur ou un sauveur à venir, Jésus est clairement présenté (Test. de Siméon 7,1-2 ; Nephtali 8,2 ; Gad 8,1 ; Joseph 19,6 ; cf. Test. Lévi 2,11 ; Juda 22,2 ; Dan 5,10). Les tentatives pour enlever de ces passages les éléments chrétiens restent arbitraires.

Les *Testaments* cherchent à faire prendre conscience clairement aux fils d'Israël que le Sauveur du monde est venu, et que le « Seigneur jugera Israël d'abord pour l'injustice commise envers lui, car ils n'ont pas cru que Dieu était venu dans la chair, comme libérateur » (Test. de Benjamin 10,8). Cependant le groupe qui a rédigé cet écrit est nettement préoccupé par le salut des Juifs. On doit être convaincu que s'il vit saintement et croit en Jésus Christ, tout Israël « sera rassemblé auprès du Seigneur » (Test. de Benjamin 10,11).

Éditions : J.E. Grabe, *Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum* I, Oxford, 1698, p. 129-253. – R. Sinker, *Testamenta XII Patriarcharum*, Cambridge, 1869 ; *Testamenta XII Patriarcharum : Appendix*, Cambridge, 1879. – R.H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford, 1908. – M. de Jonge, etc., *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text*, Leyde, 1978.

Traductions (avec notes) en français, allemand, anglais, et *commentaires* : F. Schnapp, dans E. Kautzsch (éd.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* II, Tübingen, 1900, p. 458-505. – R.H. Charles, *The Testaments of the Twelve Patriarchs translated from the Editor's Greek Text*, Londres, 1908 ; dans R.H. Charles (éd.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* II, Oxford, 1913, p. 282-367. – P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Heidelberg, 1928, p. 1149-250. – J. Becker, dans *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* III, 1, Gütersloh, 1974, 2e éd. 1980, p. 1-163. – H.C. Kee, dans J.H. Charlesworth (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha* I, Garden City, New York, 1983, p. 775-828. – M. de Jonge, dans H.F.D. Sparks (éd.), *The Apocryphal Old Testament*, Oxford, 1984, p. 505-600. – H.W. Hollander et M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary*, Leyde, 1985. – M. Philonenko, dans A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (éd.), *La Bible, Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1987, p. LXXV-LXXXI, 813-944.

Études : F. Schnapp, *Die Testamente der Zwölf Patriarchen untersucht*, Halle, 1884. – R. Eppel, *Le piétisme juif dans les Testaments des Douze Patriarches*, Paris, 1930. – M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Study of their Text, Composition and Origin*, Assen, 1953. – A.S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân*, Assen, 1957. – M. Philonenko, *Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les Manuscrits de Qoumrân*, Paris, 1960. – J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen*, Leyde, 1970. – H.J. de Jonge, *The earliest traceable stage of the textual tradition in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, dans M. de Jonge (éd.), *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs. Text and Interpretation*, Leyde, 1975, p. 63-86. – M.E. Stone, *The Armenian Version of the Testaments of the Twelve Patriarchs: Selection of Manuscripts*, dans *Sion*, t. 49, 1975, p. 207-14 ; *New Evidence for the Armenian Version of the Test. of the Tw. Patr.*, dans *Revue Biblique*, t. 84, 1977, p. 94-107. – A. Hultgård, *L'eschatologie des Test. des Douze Patr.* I-II, Uppsala, 1977-1982. – J.T. Milik, *Écrits préesséniens de Qumrân : d'Hénoch à Amram*, dans M. Delcor (éd.), *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris-Leuven, 1978, p. 91-106. – E. von Nordheim, *Die Lehre der Alten* I, Leyde, 1980. – H.W. Hollander, *Joseph as an Ethical Model in the Test. of the Tw. Patr.*, Leyde, 1981. – K.-W. Niebuhr, *Gesetz und Paränese. Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur*, Tübingen, 1987 (sur les Test. : p. 73-166). – M. de Jonge, *The Test. of the Tw. Patr.: Central Problems and Essential Viewpoints*, dans W, Haase et H. Temporini (éd.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 20.1, Berlin-New York, 1987, p. 359-420 ; *The Testament of Levi and "Aramaic Levi"*, dans E. Puech et F. García Martínez (éd.), *Études Qumrâniennes, Mémorial Jean Carmignac*, Paris, 1988, p. 267-385 (= *Revue de Qumrân*, t. 49-52). – DS, t. 14, col. 894-95.

Marinus de Jonge.

TESTI (Michel), barnabite, 1872-1933. – Né à Castell'Azzara (Grosseto, Italie) le 29 septembre 1872, Michele Testi fit ses études chez les Barnabites à partir de 1884, jusqu'au sacerdoce qu'il reçut à Pérouse en 1895. Son entrée au noviciat fut retardée jusqu'à cette année à cause de sa santé précaire. Il fit sa profession religieuse le 4 décembre 1896.

En 1900 il fut envoyé à la maison-mère, à Milan, en qualité de professeur d'Écriture sainte auprès des jeunes Barnabites en formation et de directeur spirituel de l'Institut Zaccaria récemment fondé. Tout en continuant cet enseignement scripturaire et celui de la théologie, il commença en 1902 une longue carrière de supérieur (à Milan, Crémone, Bologne, Gênes, Livourne, Florence, Pérouse), jusqu'à ce que, en 1928, il soit nommé directeur spirituel au collège de Florence et prédicateur de retraites spirituelles. Il mourut à Florence le 10 juillet 1933.

Testi fut provincial de la province romaine (1922-25). Il l'avait été aussi de celle de Ligurie-Piémont (1910-16) ; en cette charge il eut à s'occuper fraternellement de ses confrères G. Semeria († 1931 ; DS, t. 14, col. 553-56) et Pietro Gazzola † 1915 qu'on avait compromis dans la crise moderniste.

Comme écrivain, Testi commença par s'occuper de l'histoire de son ordre ; il rédigea en particulier l'article *Barnabites* du DS (t. 1, col. 1247-52). Puis il s'intéressa essentiellement aux questions spirituelles, les abordant avec sa compétence en matière biblique ; cela était alors relativement rare en Italie. En 1901, à Milan, avec son confrère Giovanni Mattavelli, il

fonda la revue spirituelle *La voce di S. Antonio M. Zaccaria.* Il collabora à diverses revues. Voici ses ouvrages.

1) *L'Ospite divino delle anime* (Florence, 1930) : 24 méditations sur l'Esprit Saint qui mettent en évidence son action sanctificatrice dans les cœurs. – 2) *Il Padre celeste* (Florence, 1930) : commentaire du *Pater* en 40 courts chapitres qui intègrent beaucoup de passages des évangiles ; les notes renvoient fréquemment à des auteurs spirituels, surtout français. – 3) « *In Cristo Gesù* » *o i progressi dell'anima secondo S. Paolo* (Florence, 1931). A la différence de l'ouvrage du jésuite R. Plus portant le même titre, Testi ne traite pas ici du Corps mystique du Christ ; ayant précisé les divers aspects et significations de l'expression « in Christo Iesu », il commente les plus belles pages de saint Paul sur le mystère du Christ et sur la vie en lui. L'ouvrage est riche et oriente vers la méditation personnelle.

4) *Alla scuola di S. Giuseppe : brevi note di condotta spirituale* (Florence, 1931). Joseph est présenté ici comme celui qui montre ce que sont la correspondance à la grâce et l'adhésion à la volonté de Dieu. L'ouvrage est un petit joyau de psychologie spirituelle appliquée aux choses courantes de l'existence. Il peut aussi servir de guide durant le mois de mars, consacré à la dévotion de saint Joseph. – 5) *Il serto della Vergine : brevi riflessioni per il mese di Maggio adattate alla gioventù* (Florence, 1931) : 31 chapitres, un par jour du mois, développent autant d'invocations des litanies de Lorette. – 6) *Le figure femminili nel Vangelo o gli aspetti del dovere quotidiano della donna cristiana* (Florence, 1932), en 33 chapitres ; l'ouvrage ne traite pas de Marie Mère de Jésus. – Testi a encore rédigé un *Piccolo mese in onore del S. Cuore,* qui devait être imprimé à Milan mais qui est resté manuscrit, ainsi que d'autres de ses écrits.

G. Germena, *Il P. M.T.,* dans *I Barnabiti,* t. 14, 1933, p. 261. – L. Levati et M. Gallo, *Menologio dei Barnabiti,* t. 7, Gênes, 1934, p. 229-30. – N. Rutigliano, *Il P. M.T...,* Florence, 1934. – G. Boffito, *Scrittori Barnabiti,* t. 4, Florence, 1937, p. 13-15 ; cf. t. 2, p. 445 et 532. – A. Marchioni, *P. M.T.,* dans *Eco dei Barnabiti,* t. 63, 1983, p. 74-78 ; *P. Giovanni Semeria...,* dans *La Querce* (Florence), t. 38, 1983, p. 8-10.

Giuseppe M. CAGNI.

TEUTONIQUE (ORDRE). Voir à la fin de la lettre T.

TEXEDA (TEJEDA ; JEAN DE), franciscain † 1550. – Né à Serrejón (Cáceres), Juan de Texeda, jeune encore, dut fuir à Jerez pour éviter des vengeances locales ; après deux ans d'exil il retourna à sa ville natale où il pratiqua la vie érémitique. Il entra au couvent de Barcelone (Santa María de Jesús), dans la province de Catalogne ; il y fit profession et se consacra aux travaux humbles du jardin (1541) ; comme Salvador de Horta et Nicolás Factor, il propagea la dévotion au Saint Nom de Jésus. Dans ce couvent, il fit la connaissance du duc François de Borgia et de Pierre d'Alcántara. Il fut l'ami et le conseiller du premier (DS, t. 5, col. 1619), comme aussi des fils de Borgia, au point d'aller habiter au palais du duc à Gandie, avec la permission de ses supérieurs et du pape (1545).

A la fin de 1546, il partit pour Rome et logea à la curie des Jésuites ; il cherchait à obtenir la permission de se faire ordonner prêtre, chose que ses supérieurs ne lui permettaient pas. Ces derniers ne goûtaient guère son penchant pour la Compagnie de Jésus (Texeda avait conseillé au duc et à deux de ses propres neveux, de se faire jésuites). A Rome il fit la connaissance d'Ignace de Loyola, qui ne fut pas très enthousiaste de ce frère lai franciscain ; en novembre 1547, il partit avec Borgia aux Cortès de Monzón, dans le but d'édifier les représentants ; en décembre, il était à Gandie, pour étudier au collège des Jésuites en vue du sacerdoce, mais il résidait au palais, car les Jésuites ne voulurent pas qu'il loge au collège. Saint Ignace l'appelle « Padre Juan » dans une lettre du 27 décembre 1547. Quand il fut ordonné prêtre, il devint confesseur au monastère des clarisses de cette localité.

Le 1er février 1548, il assista, seul non jésuite, à la profession secrète de François de Borgia dans la Compagnie de Jésus. Avant de partir pour Rome (1550) pour gagner le jubilé, Borgia le chargea d'avertir ses filles, Isabelle à Tordesillas (1er juillet 1550) et la clarisse Juana à Toro (Zamora), mais il ne parvint pas à le faire pour la sœur de François, Luisa, à Pedrola (Saragosse), car, étant au collège des Jésuites de Valladolid, il eut une apoplexie (6 août) et mourut au couvent de saint François, de la province de Concepción (8 août). Il fut enterré dans la chapelle principale où, cinq ans plus tard, comme l'avait prédit Juan, fut enterrée l'abbesse de Gandie, Francisca de Borgia, décédée alors qu'elle était en route pour fonder le monastère des *Descalzas Reales* de Madrid.

Texeda eut la réputation d'un saint (Hueber le dit bienheureux). Il fut humble, austère, simple, prudent ; il priait jusqu'à 11 heures par jour, avec de fréquentes extases, visions, révélations (il prophétisa à Borgia qu'il serait Général et « Pape Angélique »). Il a contribué à l'orientation contemplative de Borgia et d'autres jésuites, André de Oviedo et François Onfroy (chacun priait 7 heures par jour), au point que saint Ignace s'alarma de ces exagérations et de ces austérités excessives. Presque tous les ennuis qu'eut Borgia avec l'Inquisition furent occasionnés plus ou moins directement par l'influence de Texeda, de Bernabé de Palma et de Bernardino de Laredo.

Texeda ayant vécu presque toujours hors des couvents franciscains, il n'est pas étonnant que presque toutes les informations à son sujet ne soient pas franciscaines.

Vida del B. P. Juan de Texeda, anonyme, attribuée aux jésuites Manuel de Sá ou, plus probablement, Gabriel Alvarez (Archivo histórico nac. de Madrid, cod. 535b).

L. Wadding, *Annales Minorum,* année 1541, t. 18, Quaracchi, 1933, p. 11-12. – Bibl. nac. de Madrid, mss 4/3967 et 4/39611. – Antonio Daza, *Cuarta parte de la Crónica general de N.P. S. Francisco,* livre III, ch. 23, Valladolid, 1611. – Juan Carrillo, *Relación histórica de la real fundación del monasterio de Descalzas de Santa Clara de Madrid,* Madrid, 1616, ch. 1 et 9. – Alonso Fernández de Madrid, *Historia y anales de la ciudad y obispado de Plasencia,* livre II, ch. 28, Madrid, 1927. – A. Du Monstier, *Martyrologium Franciscanum,* Paris, 1638, p. 53 (8 février).

J.E. Nieremberg, *Vida de S. Francisco de Borja,* Madrid, 1644, ch. 28-29. – F. Hueber, *Menologium,* Munich, 1698, col. 524 (8 février). – A. Cienfuegos, *Vida del... S. Francisco de Borja,* Madrid, 1702, livre 2, ch. 12 ; liv. 3, ch. 8. – S. Carrió, *Libro de la fundación del convento de Santa Clara de Gandía,* Gandie, 1740, f. 15, 23, 33. – José Llopis, *Crónica del real monasterio de Gandía* (ms), Gandie, 1781, p. 243, 249, 379, 488. – AS, *Octobre,* t. 5, Bruxelles, 1786, p. 166, 168, 172, 211, 250.

P. de Leturia, *Estudios ignacianos,* t. 2, Rome, 1957, table, p. 540. – Pedro Sanahuja, *Historia de la seráfica provincia de Cataluña,* Barcelone, 1959, p. 300, 412, 447. – A.

Barrado Manzano, *S. Pedro de Alcántara*, Madrid, 1965, p. XX, 45, 238. – M. Andrés Martín, *Los Recogidos*, Madrid, 1976, table, p. 834.

MHSJ : *Ignatiana*, Epistolae, t. 1, p. 531 ; t. 2, p. 24 (n. 7), 65-67, 232, 480, 492 ; t. 12, p. 647-48, 654 ; – Fontes narrativi, t. 2, p. 360 ; – Constitutiones, t. 1, p. 187 ; – *Borgia*, t. 1, p. 306, 570 ; t. 2, p. 538, 546-47, 574-76 ; – *Nadal*, t. 1, p. 25 ; t. 2, p. 17, 21-22, 30 ; – *Mixtae*, t. 1, p. 448 ; t. 2, p. 116 ; t. 5, p. 820 ; – *Chronicon*, t. 1, p. 312.

AHSI, t. 23, 1954, p. 86 ; t. 34, 1965, p. 140 ; t. 43, 1974, p. 217, 228-36, 243-44, 248, 250-53, 259-61, 265-66. – *Archivo Ibero Americano*, t. 21, 1961, p. 246-48, 258, 266, 269-70, 412, 414, 425 ; t. 22, 1962, p. 277, 458, 519, 733. – *Franciscana*, t. 6, 1923, p. 265-67. – DS, t. 4, col. 1141 ; t. 5, col. 1363.

Mariano Acebal Luján.

1. TEXIER (Claude), jésuite, 1611-1687. – Claude Texier, né à La Rochelle le 20 mars 1611, entra dans la Compagnie de Jésus le 30 janvier 1628, et il y remplit des fonctions importantes : recteur à Limoges et à Poitiers, préposé (1672-1678) des maisons professes de Toulouse et Bordeaux, enfin provincial d'Aquitaine (1680-1683). Ces charges ne l'empêchèrent pas de poursuivre durant trente ans une féconde carrière de prédicateur. Déjà lié à « Mgr Fénelon, évêque de Sarlat » (selon la dédicace de sa *Conduite spirituelle*), il semble bien que c'est sous l'influence de son brillant neveu, le futur archevêque de Cambrai, que Texier fut mis à la tête de la mission de Marennes en 1686. Mais il décéda bientôt à Bordeaux, le 24 avril 1687.

Ses sermons – pendant les avents, carêmes, octaves du Saint-Sacrement, et à tous les dimanches de l'année, outre de nombreux panégyriques de saints – forment un ensemble de près de 3 000 pages, qu'il publia de 1673 à 1680. Un certain nombre furent traduits en latin, allemand ou italien ; au 19e siècle, recueillis en 9 volumes, ils furent trois fois réédités (*Œuvres complètes*, 1845 à Avignon ; 1847 et 1863, à Lyon) ; Migne les a insérées dans les tomes 6 et 7 de ses *Orateurs sacrés* (1844).

Texier a surtout prêché en province. On ne sait sur quelles preuves Migne (t. 6, p. 747) affirme qu'il aurait prêché le carême de 1661 devant Louis XIV. Il évite les pensées subtiles et les mots précieux. Mais sa manière semble aujourd'hui bien trop didactique, multipliant les subdivisions et les citations, même latines, de l'Écriture et des Pères. S'il aborde des sujets étranges comme « L'impie maudit et converti dans l'enfer » – mais nullement sauvé car ses repentirs viennent trop tard – (19e sermon sur *L'impie malheureux*), par contre il traite aussi des sujets qui restent actuels, comme « Il faut renoncer à sa liberté pour être véritablement libres » (4e et 5e sermons pour l'octave de la Croix).

Il sait faire preuve de courage apostolique, notamment contre les mariages uniquement motivés par l'argent (2e dimanche après les Rois), et il ne craint pas de fustiger les pécheurs : « La vertu est méprisée en ce monde... Un grand, un riche, un puissant est estimé ; le vice est élevé sur le trône ! » (mardi de la 1re semaine de carême ; éd. 1847, t. 2, p. 88). Bref, Texier est un bon représentant de la prédication au milieu du 17e siècle ; les traductions et rééditions de ses sermons prouvent que bien des successeurs y ont trouvé des matériaux solides.

Parmi ces recueils de sermons, il est une œuvre qui concerne plus directement la spiritualité, c'est la *Conduite spirituelle pour les personnes qui veulent entrer en retraite* (Paris, 1677 ; *Œuvres complètes*, 1847, t. 7). Il s'agit d'un recueil de trois retraites : une de 10 jours en 30 méditations, deux de 8 jours en 18 ou 24 méditations.

La *Première retraite sur les Exercices de Saint-Ignace* suit assez fidèlement la trame des *Exercices*, mais, tandis qu'elle se permet des omissions notables (Règne, 3e degré d'humilité, *Ad amorem...*), elle ajoute des méditations sur les trois vœux (donc prêchées à des religieux). Sauf dans les Deux étendards, le texte reste fort éloigné de celui des *Exercices*, qui ne sont jamais cités.

L'ensemble constitue une série de sermons très structurés, d'une forme plus théologique que méditative. Ce qui manque le plus, c'est l'ouverture vers la vie mystique, la vie dans l'Esprit Saint qui sous-tend l'armature des *Exercices* : outre les lacunes signalées, on ne trouve aucune allusion aux Annotations, au Discernement des esprits, etc. Manque de fidélité à la lettre et à l'esprit des *Exercices*, qui est d'ailleurs assez courant parmi les centaines de retraites de l'ancienne Compagnie, d'après J. de Guibert (*Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, p. 297).

La *Seconde retraite : De la paix de l'âme* apparaît plus méditative et personnelle ; d'où sa réédition dans la « Bibliothèque chrétienne » (Bruxelles, 1900). Texier a su y esquisser implicitement une certaine correspondance entre le « mouvement » des *Exercices* et l'épanouissement progressif de l'âme : on passe des « empêchements » à la paix intérieure jusqu'au don de la paix par les vertus du Christ, par sa Passion et par son « sacrement de paix », l'Eucharistie.

Si les « considérations » restent trop intellectuelles, Texier parvient en finale à des accents chaleureux dans sa méditation sur le « Jardin des olives » et surtout dans sa contemplation sur « Jésus ressuscité avec ses plaies » : il invite à « entrer dans le temple de la paix, qui n'est autre que le Cœur de Jésus. O qui saurait méditer la douceur de s'unir intimement à ce beau Cœur !... C'est là, mon âme que, dans un profond silence pour toutes les créatures, tu trouveras cette paix qui surpasse tout sentiment... Considérez cette belle plaie comme une fournaise dans laquelle vous devez entrer pour y consumer tous les défauts qui peuvent troubler la paix » (éd. 1847, t. 7, p. 119). Par cette touche discrète Texier s'insère dans la lignée spirituelle de ceux (tel saint Pierre Canisius dès le 16e siècle) qui ont préparé le culte du Sacré-Cœur : cette *Seconde retraite* (publiée seulement en 1677) fut sûrement prêchée avant le culte liturgique promu par Jean Eudes (1672) et la révélation à Marguerite-Marie (1675).

Dans la *Troisième retraite pour acquérir la science du salut par... les maximes de l'Évangile*, le prédicateur de stations de carême l'emporte décidément sur l'animateur de retraites, en commentant les paroles du Christ : Cherchez d'abord le Royaume de Dieu... Venez tous à moi... Je me lèverai et j'irai vers mon Père... Qu'il porte sa croix et me suive...

En appendice, Texier ajoute des *Considérations sur les Exercices spirituels*, qui se bornent à des pratiques extérieures : règle pour méditer selon les « trois puissances », confession, communion, lectures, repas, etc. Aucune orientation vers une vie d'union intime et personnelle avec Dieu.

Sommervogel, t. 7, col. 1951-54 ; t. 9, col. 873. – *Établissements des Jésuites en France*, Tables (surtout t. 2, col. 1018-19 et t. 3, col. 45). – A. Hurel, *Les orateurs sacrés à la Cour de Louis XIV*, t. 1, Paris, 1872, p. 155-57. – I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, Rome, 1967,

490 ; *Historia de los Ejercicios...*, t. 3, Rome, 1973, p. 92, 160-61, 476. – H.-P. Bergeron, dans *Cahiers de Joséphologie*, t. 31, 1983, p. 29-33. – DS, t. 4, col. 784-85 ; t. 7, col. 46.

Paul Duclos.

2. TEXIER (Jean-Marie), montfortain, 1859-1932. – Né le 14 septembre 1859 à Cancale (diocèse de Rennes), Jean-Marie Texier fit ses études secondaires au collège Saint-Vincent de Rennes, et il entra ensuite au grand séminaire de la même ville. Il consacra les six premières années de son sacerdoce au ministère paroissial à Fougères, comme vicaire dans la paroisse Saint-Sulpice.

Ayant découvert Louis-Marie Grignion de Montfort lors des fêtes célébrées à Rennes et à Montfort-sur-Meu à l'occasion de sa béatification (1888), il se sentit attiré par la dévotion à Marie suivant l'esprit du nouveau bienheureux. Il entra alors au noviciat des Montfortains (Schimmert, Pays-Bas) et il y fit profession le 20 janvier 1890. Après plusieurs années consacrées aux missions paroissiales, spécialement en Anjou, il semble trouver sa voie définitive dans la formation des postulantes et novices des Sœurs de la Sagesse, tant en France qu'en Italie. Acceptant facilement de donner des conférences dans les séminaires, c'est après avoir prêché à Verdun, Metz et Châlons, qu'il mourut à Soissons, le 7 mars 1932.

Ce qui caractérise l'apostolat de Texier, c'est la prédication par la parole et par la plume de la dévotion du « Saint Esclavage de Jésus en Marie », prêchée par Montfort et consignée dans ses deux ouvrages : *La Vraie Dévotion à la Sainte Vierge* et le *Secret de Marie*. Lors d'un Congrès marial tenu à Einsiedeln en Suisse, en 1906, la doctrine montfortaine occupa une place prépondérante, et le rapport de Texier sur « les chapelains de Marie » fut particulièrement applaudi. La création d'une Association de prêtres fut immédiatement décidée par les participants, dont le but serait la mise en pratique et la prédication de la doctrine mariale renfermée dans le *Traité de la Vraie Dévotion*. Munie de la bénédiction de Pie x, et avec les approbations de plusieurs cardinaux, archevêques et évêques, l'Association compta bientôt ses membres par centaines. Pie x s'inscrivit l'un des premiers.

Dès le début, le besoin se fit sentir d'une publication périodique, pour servir de lien entre les membres. Texier fonda la *Revue des Prêtres de Marie*, et il en demeura le rédacteur en chef jusqu'à sa mort.

L'œuvre écrite de Texier est abondante. Outre les nombreux articles rédigés pour sa revue, ses livres représentent presque quatre mille pages. Chez lui, l'exposition de la doctrine ne reste jamais au plan purement spéculatif, mais il vise toujours les applications concrètes, ainsi que le suggère le titre de plusieurs de ses ouvrages. On peut dire que c'est là ce qui caractérise son œuvre.

Œuvres : *Un apôtre de la Croix et du Rosaire, le Bx Louis-Marie Grignion de Montfort*, Paris, 1896, 1899 ; Tours, 1922 (trad. néerl., Amsterdam-Louvain, 1924 ; ital., Vedelago, 1927). – *Manuel de la Confrérie de Marie Reine des Cœurs*, Paris, 1899 (trad. espagn., Murcie, 1918 ; angl., Rochdale, 1930). – *A Jésus par Marie*, Paris, 1899 ; 4e éd. 1922. – *Marie-Louise de Jésus* (fondatrice des Filles de la Sagesse), Paris, 1901, 1922.

Le Rosaire d'après... Montfort, Luçon, 1910 ; Saint-Laurent-sur-Sèvre, 1924 (3e éd.). – *Actions de grâces avec Marie*, Luçon, 1911. – *Préparation à la sainte communion avec Marie dans l'esprit... de Montfort*, Saint-Laurent-sur-Sèvre, 1919, 1923. – *L'oraison et la Messe avec Marie*, 3e éd., Paris, 1923. – *Un mois avec... Montfort*, 2e éd., Saint-Laurent-sur-Sèvre, 1925 ; Pont-château, 1932 ; nouv. éd. sous le titre *Préparation à la consécration à la T.S. Vierge, selon la méthode de... Montfort*, Tourcoing, 1954-

La Mère Catherine de Jésus, fondatrice des Sœurs dominicaines de Chaudron en Mauges, Angers, 1926. – *Les Filles de la Sagesse martyrisées pendant la Révolution...*, Saint-Laurent-sur-Sèvre, 1928. – *Ma vie mariale, ibid.*, 1928. – *Marie et les saints Ordres*, Paris, 1931.

Texier a aussi publié des ouvrages du chartreux Louis-Marie Baudin : *Les paroles de la Sainte Vierge*, 3 vol., Paris-Poitiers, 1910-1914 ; Tours, 1921 (t. 1 seul) ; – *Le prêtre de Marie*, Saint-Laurent-sur-Sèvre, 1912, 1920 ; – *La vie chrétienne, d'après le cardinal Pie*, Tours, 1921 ; – *La vie d'union avec Jésus, d'après Mgr Gay*, Tours, 1922.

Sources aux Archives générales des Montfortains, Rome.

Michel Bertrand.

TEXTOR (Guillaume ; Textoris, von Aachen, de Aquisgrano, Tzewers, Zwers), prêtre, † 1512. – Selon la traduction par Ludwig Moser du *Migrale* de Textor, qui est datée de 1501 et terminée alors que Textor est dans 82e année (cf. f. 3r), on peut situer la naissance de Guillaume Textor vers 1419-1420, à Aix-la-Chapelle.

Nous ne savons rien de précis sur sa jeunesse. Au cours du semestre d'été de 1446, il s'inscrivit à l'université d'Erfurt et il y obtint successivement le baccalauréat (1448) et le magistère ès arts (1450), le baccalauréat (1455) et la licence en théologie (1460). Le 30 septembre 1462 il fut reçu docteur en théologie à la toute nouvelle université de Bâle et fut en même temps nommé à la succession de Johann de Wesel, professeur à la faculté de théologie ; Textor fut le premier qui ait enseigné l'hébreu à Bâle.

En 1463 et 1467 Textor fut recteur de l'université bâloise ; il la quitta définitivement en 1472. Dès 1463 et jusqu'en 1465 il était chanoine à la paroisse Saint-Pierre ; en cette dernière année il devint chanoine et prédicateur à la cathédrale. Il obtint en outre un canonicat à Liège (1470-1496) et un autre à Aix-la-Chapelle. De mars 1477 à mars 1478, il entreprit un voyage en Terre Sainte, pendant lequel il fut remplacé par Johannes Heynlin (DS, t. 7, col. 435-37) comme prédicateur à la cathédrale. Textor mourut dans la première moitié de l'année 1512 à Aix-la-Chapelle. Il a légué sa volumineuse collection de manuscrits à la Chartreuse de Cologne.

L'ouvrage principal de Textor est le *Praeparamentum saluberrimum christiani hominis ad mortem se disponentis*, écrit en latin, probablement dans les années 1490, et imprimé à Cologne en 1502. Dès 1501, le chartreux bâlois Ludwig Moser (DS, t. 10, col. 1804-07) l'avait traduit en haut allemand (Bâle, Univ. Bibl., Cod. ms A.x.117) ; une autre version en bas allemand fut imprimée à Cologne en 1503 et vers 1510 sous le titre *Eyn seer vruchbars boexken, genant Mygrale*. Cet *Ars moriendi* de Textor intègre de nombreux « arts de mourir » précédents ; considéré comme le plus volumineux du genre, il comprend trois parties : un exposé des cinq tentations de l'heure de la mort, qu'il convient de méditer déjà au cours de l'existence ; des directives et instructions pour le prêtre et l'infirmier ; des conseils pour la dernière

heure (cf. Mertens). L'œuvre a été pensée d'abord comme un manuel théologique de pratique pastorale.

Sont également conservés dix-sept sermons sur les fêtes (Bibl. de Colmar, ms 71/192 ; autographe ?), ainsi que, mêlés à des écrits de Johannes Heynlin, vingt-huit sermons de l'avent sur le thème « Tod und Gericht » (Mort et Jugement), trois homélies pour Noël et vingt sermons de carême, prononcés de décembre 1476 à mars 1477 (cf. Landmann). Reste aussi un commentaire des *Sentences* (Bielefeld, Gymnasialbibl., Cod. ms 6), un écrit *Super canonem missae* (Bâle, Univ. Bibl., Cod. ms A.IV.6), et des notes d'un de ses cours (cf. Ruf).

L'*Itinerarium terrae sanctae* de Textor (Wolfenbüttel, Cod. Guelf. 52 Weiss.) mérite une attention particulière ; c'est moins un compte rendu de voyage qu'un guide des lieux saints, des tombes des saints et des personnages bibliques. D'autres œuvres dont l'authenticité n'est pas vérifiée jusqu'à présent, sont mentionnées par Trithemius (*Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, Bâle, 1494, table). Le *Sermo de passione Christi* plusieurs fois imprimé sous le nom de Textor (Bâle, vers 1485 ; Lyon, 1489 ; Strasbourg, 1490 et 1496 ; ms, qui n'était cependant pas un projet pour l'impression : Bâle, Univ. Bibl., Cod. ms F.P. IV.1) a été attribué à Gabriel Biel (cf. Elze), sans que, en définitive, cette question d'auteur soit clarifiée.

Textor était, en raison de sa formation de théologien, un savant estimé de ses contemporains ; ses ouvrages méritent davantage de considération pour leur caractère encyclopédique et le nombre de documents utilisés, que pour leur originalité et leur efficacité. A l'université de Bâle, la renommée fut acquise à Textor le nominaliste dans la mesure où il a su, dans un travail en commun avec le réaliste Johannes Heynlin, définir un statut intermédiaire dans le conflit entre les deux écoles (cf. DS, t. 6, col. 175). Ses sermons, d'une éloquence toute spirituelle (Landmann), paraissent avoir exercé un fort ascendant sur ses auditeurs et leur réputation dépassait la ville de Bâle. Sur la corrélation entre son œuvre et celles de ses contemporains, tels Johannes Heynlin, Geiler de Kaisersberg, Gabriel Biel, Ludwig Moser, comme sur la réception de ses sermons, on ne peut rien ajouter de plus précis aujourd'hui.

P. Keppler, *Zur Passionspredigt des Mittelalters*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 3, 1882, p. 285-315, surtout 290-96. – E. Fromm, *Beiträge zur Lebensgeschichte des W. Textoris von Aachen*, dans *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins*, t. 14, 1892, p. 243-62 (bibiogr.). – U. Chevalier, *Répertoire... Bio-bibliographique*, t. 2, col. 4579 (art. Tzewers).

P. Ruf, *Eine Ingolstädter Bücherschenkung vom Jahre 1502*, Munich, 1933 (coll. Sitzungsberichte d. Bayerischen Akad. d. Wissenschaften, Philosoph.-hist. Abt. 1933/4). – F. Landmann, *Der Basler Universitätsprofessor und Münsterprediger Wilhelm Textoris...*, dans *Archives de l'Église d'Alsace*, nouv. série, t. 1, 1946, p. 133-61 ; t. 2, 1947/48, p. 205-34 ; t. 3, 1949/50, p. 71-98. – L. Meier, *Contribution à l'histoire de la théologie à l'université d'Erfurt*, RHE, t. 50, 1955, p. 454-79, surtout 470-71.

E. Kleineidam, *Universitas Studii Erffordensis*, t. 1, Leipzig, 1964, p. 170 ; t. 2, 1969, p. 312-13. – M. Elze, *Zur Ueberlieferung des Sermo historialis passionis dominicae von Gabriel Biel*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 81, 1970, p. 362-74. – P. Offergeld, *Die persönliche Zusammensetzung des alten Aachener Stiftskapitels bis 1614* (Dissert. phil., Aix-la-Chapelle, 1974, p. 897-98). – D. Mertens, *Iacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob von Paradies (1381-1465)*, Göttingen, 1976, p. 243-54 et table.

Jens HAUSTEIN.

TEYLINGEN (AUGUSTIN VAN), jésuite, 1587-1669. – Né à Haarlem le 13 juillet 1587, A. van Teylingen y fit ses études à l'école latine, sous le rectorat de l'humaniste Cornelius Schonaeus, et devint maître ès arts à l'université de Louvain. Entré au noviciat des Jésuites à Tournai le 22 mai 1606 et ordonné prêtre le 21 avril 1612, il fut affecté, après quelques années d'enseignement (à Maastricht et à Bruxelles), au travail pastoral de la Mission de Hollande. A partir de 1619-1620 jusqu'à sa mort le 4 août 1669 (non pas 1665, comme dit Sommervogel, t. 7, col. 1955), il réside à Amsterdam et, malgré les mesures discriminatoires à l'égard des catholiques auxquels le libre exercice du culte était interdit, il sut, sous l'œil plus ou moins tolérant des autorités civiles, s'acquitter de son ministère clandestin. Le poème que le célèbre Joost van den Vondel, converti au catholicisme en 1641, lui consacra en 1669, témoigne de l'estime qu'il a su se gagner par son zèle et son affabilité.

C'est surtout à l'intention de ces catholiques des Provinces-Unies, pour leur venir en aide dans leur isolement spirituel, qu'il a publié *Het paradys der wellusticheyt* (« Paradis des délices »), paru à Anvers en 1630 ; rééd. en 1651, légèrement modifiée et considérablement augmentée (les 553 p. y sont devenues 798). L'ouvrage contient des exhortations à une conduite profondément chrétienne et à la pratique de diverses vertus. Mais plutôt qu'un exposé doctrinal ou théorique, c'est une suite presque continue de conseils, de citations, d'histoires et d'historiettes, de comparaisons et d'exemples, empruntés à la Bible, aux Pères de l'Église, à des auteurs antiques ou modernes et à des traditions orales.

Plus important pour l'histoire de la spiritualité est un autre ouvrage : *Devote oeffeninghe op de vijf letteren van de soete ende alderheylichste namen Jesus ende Maria. Met noch verscheyden litanien ende andere gheestelijcke oeffeninghen ende lof-sanghen. Tot dienst der godtvruchtigher catholijcken by een vergadert door P.V.T.* (avec une préface signée A.V.T.). Cet ouvrage, bien qu'on ne le trouve pas mentionné par Sommervogel, est sans aucun doute une publication de Teylingen. Il parut à Louvain en 1628 et connut une réédition peut-être déjà en 1633, mais certainement à Anvers en 1649. C'est, comme l'indique le titre, un recueil de prières, de litanies, de pratiques religieuses et de cantiques spirituels empruntés à des ouvrages antérieurs ou composés parfois par l'auteur lui-même. Qu'un recueil pareil, à l'accent encore nettement liturgique et transmettant l'héritage d'un passé religieux encore vivant (signalons une version plus développée de l'*Anima Christi* et les 15 effusions du sang du Christ), ait trouvé des lecteurs assidus est attesté aussi par l'état assez délabré des rares exemplaires conservés.

Pour réfuter la doctrine protestante et pour soutenir ainsi la foi de ses coreligionnaires, Teylingen a publié aussi, d'après des témoignages contemporains, « suppresso nomine » quelques ouvrages de caractère polémique. S'appuyant surtout sur la bibliographie de N. Southwell, on lui a attribué l'*Extractum catholicum vervanghende eenighe vraghen op het stuck des gheloofs ende der warer religie* (Anvers, 1640, 1646 et 1661) et l'*Op-comste der Nederlantsche Beroerten* (plusieurs éditions entre 1642 et 1673). A. de Wilt (*Is Augustinus van Teylingen S.J. de schrijver van de « Op-comste der Neder-lantsche Beroerten » ?*, dans *Het Boek*, t. 26, 1940-1942, p. 281-98) a rassemblé des arguments qui confirment le point de vue traditionnel. Mais récemment

cette attribution vient d'être contestée en faveur du prêtre Antonius Schellingwou (1604-1651) du fait qu'on a retrouvé parmi ses papiers le texte de ces deux ouvrages écrit de sa main (cf. B.A. Vermaseren, *De katholieke Nederlandse geschiedschrijving in de 16e en 17e eeuw over de opstand*, 2e éd., Leeuwarden, 1981, p. L). Reste cependant à notre avis la question qui mériterait d'être examinée de plus près : s'agit-il vraiment de textes originaux ou bien de copies des livres imprimés ?

N. Southwell, *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*, Rome, 1676, p. 97. – Sommervogel, t. 7, col. 1955-57. – H.J. Allard, *Augustinus van Teylingen S.J.*, dans *Het Jaarboekje van Jos. Alb. Alberdingk Thijm*, t. 51, 1902, p. 117-81. – K.J. Derks, dans *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, t. 2, Leiden, 1912, col. 1423-24. – L. van Miert, *Naar aanleiding van boekencensuur*, dans *Bijdragen voor de geschiedenis van het bisdom van Haarlem*, t. 43, 1925, p. 474-80. – D.A. Stracke, *Een merkwaardig gebedenboekje voor de Nederlanden*, OGE, t. 22, 1948, p. 237-58. – M. Smits van Waesberghe, *Het merkwaardige gebedenboekje van P. Augustinus van Teylingen*, OGE, t. 22, 1948, p. 367-68. – L. Loosen, *De liederen in het gebedenboekje (1628) van Pater A. van Teylingen S.J.*, OGE, t. 33, 1959, p. 412-21. – L. Loosen, *De liederen in het gebedenboek van Augustinus van Teylingen*, OGE, t. 34, 1960, p. 423-30.

JOS ANDRIESSEN.

TEYSSONNIER (MARIE), plus connue sous le nom de Marie de Valence, laïque, 1576-1648. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvre*. – 3. *Survie*.

1. VIE. – François Aymar et Antoinette Blanchard, ses parents, avaient quitté le hameau de Teyssonnier, dont ils retinrent le nom, pour se fixer à Valence (Drôme), où ils tenaient un petit négoce. Ils étaient calvinistes. C'est là que naquit en 1576 Marie, leur quatrième enfant. Elle n'avait que douze ans (1588) lorsque le second mari de sa mère lui fit épouser Matthieu Pouchelon, notaire à La Baume-Cornillane (Valence), calviniste comme elle l'était elle-même. Cependant depuis son enfance elle sentait son cœur incliné secrètement vers le catholicisme. Son mari, qu'elle rejoignit seulement en 1590, semble avoir été un homme difficile, mais il la laissa libre d'agir à sa guise dans le domaine religieux. Il lui permit d'assister à la messe. Elle abjura le protestantisme en 1592. Matthieu Pouchelon se convertit avant de mourir autour de 1595 ; il avait été introduit dans l'Église catholique par un Jésuite. Son mari disparu, Marie fit vœu de viduité. Elle se donna totalement à Dieu et mena une vie de piété, de mortification et de dévouement aux proches, ne quittant Valence qu'en de très rares occasions au cours de sa vie, pour un voyage imposé par des circonstances pressantes ou pour un pèlerinage.

Très vite elle fut favorisée de grâces exceptionnelles et se trouva quelque peu dans l'embarras. Aussi, immédiatement après son veuvage, se mit-elle à la recherche d'un directeur spirituel. Elle le trouva en la personne du jésuite Pierre Coton, qui allait devenir un conseiller d'Henri IV et son confesseur, lors d'un passage de celui-ci à Valence. Elle avait pu obtenir de s'entretenir avec lui. Ils se comprirent. Coton discerna en elle une vocation contemplative et apostolique. Il l'encouragea à persévérer dans la voie sur laquelle elle s'était engagée. Il lui conseilla d'apprendre à lire pour assurer la diffusion de son action comme de son enseignement, et pour cela d'effectuer un séjour prolongé chez les Ursulines de Valence. Ce qui fut fait. De ce passage au couvent des Ursulines elle conserva un goût prononcé pour la lecture. Elle se mit à lire la Bible, dont elle fit son livre de chevet, ainsi que de nombreux auteurs spirituels français et italiens. Jusqu'à sa mort en 1626, Coton demeura en relations avec elle. Il la revit en 1603, 1618 et 1624. Elle lui communiqua ses papiers intimes. De ces échanges il subsiste à la bibliothèque de Saint-Sulpice à Paris un *Récit* qu'elle lui adressa.

Il aurait même désiré qu'elle vînt se fixer dans la capitale pour pouvoir la rencontrer régulièrement. Cette réaction n'a rien d'étonnant quand on connaît la considération dont jouissaient alors les familiers de Dieu et la sensibilité de l'époque. Il fit intervenir dans ce sens les deux reines : Marie de Médicis et Anne d'Autriche. Il sollicita également l'intervention de la duchesse d'Aiguillon, que l'on trouve mêlée à toutes les entreprises apostoliques du temps. Personne ne parvint à décider Marie. Elle demeura à Valence, vivant avec une de ses disciples, Marguerite Chambaud de Conches. Si Coton eut sur elle une profonde influence, elle en eut aussi sur lui. Elle l'aida à prendre conscience de l'importance de son rôle de confesseur royal.

Ne pouvant avoir d'entretiens fréquents avec lui à cause de son éloignement, elle s'adressa pour la confession au minime Louis de La Rivière († après 1654 ; DS, t. 9, col. 284-86). Les Minimes avaient en effet un couvent à Valence. Le Père était estimé dans son ordre où il remplit de hautes fonctions, et au-dehors où il bénéficia de la considération de Mme Acarie, de Jeanne de Chantal et de François de Sales dont il fut le premier biographe dès 1625. Il devint l'aumônier et le confesseur de Marie et se dévoua pour elle jusqu'à sa disparition en 1648.

Établie définitivement à Valence, où elle bénéficiait de la sympathie générale, elle devint d'une certaine manière l'âme de la cité. Peu à peu sa maison devint un but de pèlerinage : « quantité de personnes, assure La Rivière, grandes et petites commencèrent à s'assembler chez elle à certaines heures pour prier ». « Nous avons vu, écrit-il, non seulement des demoiselles et des gentilshommes, mais encore des prêtres et des ecclésiastiques prendre de ses mains des exercices de dévotion ».

Mais son rayonnement ne se limita pas à Valence. Elle eut des relations avec Bérulle, Condren, Vincent de Paul, le chancelier de Marillac, Mgr de Maupas, premier aumônier d'Anne d'Autriche. Richelieu lui fit une visite. Les deux reines Marie de Médicis et Anne d'Autriche avaient en elle une grande confiance, surtout après l'avoir rencontrée à Valence et à Lyon où elles l'avaient appelée (1630). La seconde en particulier la considérait comme une de ses grandes amies. François de Sales, de passage à Valence en 1622, s'entretint avec elle et on rapporte qu'il déclara par la suite à son entourage : « Il fait grand bien à un pauvre pécheur comme moi de parler cœur à cœur avec une sainte épouse de Jésus-Christ ». Marie resta en profondes relations avec le monastère de la Visitation de Valence qui venait d'être créé. La tradition de Saint-Sulpice a conservé le souvenir de ses relations avec J.-J. Olier, qui la visita vers 1635 à Valence. Elle le confirma dans son dessein de réformer le clergé. Il la revit en 1647 en compagnie de A. de Bretonvilliers. Olier, dans ses *Mémoires* inédits, parle en termes émus de ses passages à Valence ; il compare les relations qu'il eut avec Marie de Valence avec celles qu'il entretint avec Agnès de Langeac.

Marie mourut à Valence le 1er avril 1648. Elle fut inhumée au couvent des Minimes où sa dépouille demeura jusqu'à la Révolution. Par la suite ses restes furent partagés entre la Visitation et les religieuses trinitaires de la ville.

2. Œuvre. – On peut distinguer deux sortes d'écrits attribués à Marie Teyssonnier : les manuscrits et les textes publiés par L. de La Rivière.

1° La Bibliothèque de Saint-Sulpice garde un *Récit d'une servante de N. Seigneur* « contenant les bénédictions de douceur, les lumières, miracles, visions et autres faveurs dont Dieu l'a prévenue » (ms 257, achevé le 20 septembre 1626, 86 f. + table incomplète) ; le texte, qui est divisé en 180 paragraphes, est dit « tiré et copié d'un Manuscrit du R.P. Pierre Coton..., directeur de ceste saincte âme ».

La Bibl. S.J. de Chantilly (ms T.402 a 1, 17e siècle) offre le même texte sans numérotation et avec quelques variantes de style ; il commence sans titre ; des mains postérieures ont identifié l'auteur. Outre le *Récit* (f. 1-145), ce ms donne une suite (f. 147-166) d'une grande unité de ton et de composition avec ce qui précède, puis six exercices : L'esclave, La combattante, (L'amoureuse), La servante, Le petit enfant, La fille (f. 171-197). Ces exercices se rapportent à la première période du veuvage de Marie (cf. biographie par La Rivière, livre I, ch. 14-16 et 46-48 ; cf. livre IV, ch. 32, p. 546-47 ; Trouillat, 3e éd., p. 271-73). Ces quelques exercices sont précieux en ce qu'ils permettent de comparer leur texte, qu'on peut penser à peu près authentique, avec ce qu'en fait La Rivière.

2° Immédiatement après la mort de Marie, La Rivière prépara sa biographie à partir des éléments qu'il avait pu amasser depuis des années, dont, certainement, les écrits spirituels. L'*Histoire de la vie et mœurs de Marie Tessonnière, native de Valance en Dauphiné* parut à Lyon, 1650 ; ce gros volume (in-4°, 636 p.) est divisé en quatre parties ; il constitue la source principale pour connaître la vie de Marie, même si, comme dans beaucoup de biographies de ce temps, il s'agit surtout du récit des grâces reçues et de nombreux faits non datés. On y trouve aussi de fréquents résumés de divers passages des écrits.

La Rivière publia ensuite, probablement en les révisant et en les remaniant quant au style, les *Exercices spirituels de Marie de Valence,* « recueillis et mis au net » (Lyon, 1653) et *Le chasteau, ou palais de la Vierge d'Amour...* « exercice révélé de Dieu à Marie Teyssonnier..., recueilli et mis au net » (Lyon, 1653). Sur le premier volume, que nous n'avons pas vu, L. Trouillat nous renseigne et en donne des extraits (p. 265-314) ; le second volume (à la Bibl. S.J. de Chantilly) est complété par deux exercices : *Monde spirituel* (p. 321-412) et *Les Lumières* (p. 413-524). Corriger en ce sens la notice La Rivière, DS, t. 9, col. 285.

Les *Exercices* sont divisés en trois parties : des considérations sur Dieu et ses attributs (à quoi répondent les attitudes d'esclave, de servante, de fille et d'épouse chez Marie de Valence), puis des considérations sur les mystères évangéliques, enfin des élévations sur le désir de l'âme de posséder Dieu éternellement. *Le chasteau* contient « quarante chambres qui désignent quarante vertus, ou perfections de Notre Dame » (titre).

Les textes manuscrits comme ceux qu'impriment La Rivière sont rédigés le plus souvent en style direct : ils s'adressent à « Mon doux Époux », « Mon tout aimable Père », « Ma douce Vierge Marie », « Mon pur Amour », etc. Le *Récit* manuscrit commence invariablement chaque paragraphe par « Mon pur et saint Amour » et le clôt par « et de tout je vous remercie, mon divin Amour ». Si ces répétitions ont quelque chose de lassant, elles indiquent le caractère très affectif de la spiritualité de Marie et aussi son insistance sur la louange, la reconnaissance, l'action de grâces.

Les récits de grâces, de miracles, de conversions obtenues, de prédictions et de voyance sont très nombreux : autre source de lassitude pour le lecteur, en particulier dans la biographie de La Rivière. Cette abondance instaure un climat de mysticisme particulièrement mis en avant par le biographe, car les textes manuscrits sont beaucoup plus modestes, même s'ils sont très affectifs. Ces derniers (bien qu'ils appartiennent tous à la première période spirituelle de Marie) permettent de juger quelque peu de son itinéraire. L'influence de P. Coton nous semble certaine : pur amour de Dieu seul, les dévotions majeures (y compris celle à l'Eucharistie), la servitude ou l'esclavage grâce à l'abnégation totale et sans réserve de la volonté et de l'amour propre. On relève aussi, outre un accent apparenté à l'humanisme dévot, une simplicité, une spontanéité qui semblent les marques de l'authenticité. Marie a dû écrire ou dicter beaucoup au fil de son inspiration et de sa dévotion ; La Rivière est l'écho réducteur de nombreux textes qui ne nous sont pas parvenus. Cette abondance, même à ne compter que ce dont nous disposons, jointe au relatif manque d'organisation et de progression, explique en partie qu'aucun des ouvrages concernant Marie de Valence qu'a publiés La Rivière n'ait été réédité.

3. Survie. – Quand elle mourut, Marie de Valence jouissait d'une réputation étendue ; elle avait occupé une place analogue à celle de Marie des Vallées auprès de Jean Eudes ou de Marie Rousseau au faubourg Saint-Germain (cf. DS, t. 13, col. 1014-15). Il y eut autour de sa tombe des manifestations de vénération qui furent jugées excessives par l'évêque de Valence, lequel déféra l'affaire à l'Assemblée du Clergé de 1650. Celle-ci décida de couper court. L'élan populaire fut brisé et le souvenir de Marie de Valence s'estompa.

Au début du 19e siècle, M.-J.-P. Picot (*Essai historique sur l'influence de la religion en France au 17e siècle,* Paris, 1824) fait sur elle les plus grandes réserves. Par contre, le sulpicien E.-M. Faillon en parle positivement dans sa vie de M. Olier. C'est surtout H. Bremond qui lui a restitué sa juste place dans la galerie des saints personnages du 17e siècle, même s'il ne semble en avoir écrit qu'à partir de la seule biographie de La Rivière. Aujourd'hui il faut regarder Marie de Valence comme ayant participé, à côté de Jeanne de Lestonnac, de Jeanne de Chantal, de Louise de Marillac et de tant d'autres, au renouveau spirituel du 17e siècle.

P.-J. d'Orléans, *Vie du Père Coton,* Paris, 1688, p. 274. – E.-M. Faillon, *Vie de M. Olier,* Paris, 1875 (table). – L. Trouillat, *Vie de Marie de Valence,* Valence, 1873 ; 3e éd. augm. 1896. – *Année sainte de la Visitation,* t. 11, Annecy-Lyon, 1870, p. 362 (rencontre de François de Sales avec Marie en 1622). – H. Bremond, *Histoire littéraire...,* t. 2, p. 36-66 et *table,* par Ch. Grolleau, 1936, p. 164. – DS, t. 2, col. 2429 ; t. 3, col. 1126, 1132.

Raymond Darricau.

THABORIQUE (Lumière). Voir les articles *Transfiguration, Hésychasme, Palamas.*

THADDÉE DINI, dominicain, 1282-1359. – Né à Florence en 1282, dans le quartier de S. Lorenzo, Taddeo Dini entre dans l'Ordre dominicain, à S. Maria Novella en 1301. En 1305, avec son frère Giovanni, il est envoyé comme étudiant au couvent S. Caterina de Pise, sous la direction de fra Fino da Barberino. En 1316, il fréquente le *Studium* de Paris et, lorsqu'il s'y trouvait encore, est nommé prédicateur général du chapitre provincial d'Anagni (1317). En 1340, il est lecteur au couvent de Viterbe ; mais une grande partie de son activité se déploie à Pise et Florence. On sait qu'il est lecteur au couvent de Pise en 1326, 1331 et 1338.

Sa présence à Pise est encore attestée en 1327 quand il reçut un legs de dix livres de la part d'Albizzo delle Stadere de' Casapieri ; en 1330, lorsqu'il est procureur des dominicaines de S. Croce avec Francesco di Paradiso de Florence, pour demander une absolution de censures ; en 1348, quand Oliviero Maschione lui lègue par testament deux livres annuelles. On a de nombreux témoignages de sa présence à S. Maria Novella à Florence, où il est lecteur en 1318, prédicateur en 1333 et 1339. Il exerce d'importantes charges de gouvernement en 1349, 1350 et 1355. Le nécrologe de S. Maria Novella rappelle qu'en 1351, lors de l'avance menaçante sur Florence de Galeazzo Visconti, capitaine de l'armée milanaise, il soutint moralement la défense, donnant l'exemple d'une prière exceptionnelle (« cepit dicere praeter officium commune etiam memorias multas quas faciebat, omni die unum psalterium, et hoc continuavit magno tempore »). En 1352, fra Arrigo Grandoni, un de ses élèves, s'employa aux fêtes de son jubilé de profession religieuse. Taddeo mourut à S. Maria Novella le 22 septembre 1359.

Le nécrologe loue la facilité de parole et l'abondance exceptionnelle des sermons composés par Taddeo : « Sacerdos et predicator ferventissimus fuit. Huic Deus dedit talem et tam promptam inventivam in componendo sermones ad omnem materiam quod facilius fuisset sibi dictare quam alter scriberet. Composuit multa milia sermonum qui multum diffusa sunt per Ordinem ; quorum liberalis erat in prestando vel communicando ».

Peu de ces sermons ont été identifiés, et pas toujours avec pleine certitude. Sont probablement de lui une cinquantaine de sermons *De tempore* qu'on peut lire dans le ms 236 de Kremsmünster (c. 16-63). L'auteur y est indiqué, de manière incertaine et par une seconde main, c. 13r : « Florentinus de Tempore ». Schneyer dans son *Wegweiser* attribue aussi à Dini le ms 160 de Kremsmünster. Le ms II.VIII 35 de la bibliothèque nationale de Florence, en partie autographe, est un recueil compilé par Taddeo pour son usage personnel : il contient 107 schémas de sermons, encore que 15 appartiennent à d'autres maîtres dominicains (Guy d'Évreux et Jacques de Lausanne ; DS, t. 8, col. 45-46) ; trois autres en langue vulgaire sont de fra Giordano de Pise (t. 8, col. 1419-20).

Dans l'inventaire de la bibliothèque de S. Maria Novella dressé en 1489 par Sardi figurait un ms de *Sermones de tempore et de festis galici et aliqui sermones fratris Thadej.* Dans le ms Chigi E VI 198 de la Bibl. Vaticane lui est attribué un *Tractatus de latitudinibus formarum.* Totalement exclue, l'attribution du texte vulgarisé en toscan du *Breviarium de virtutibus* de Jean de Galles (DS, t. 8, col. 532-34) transmis par le ms II.IV 121 de la bibliothèque nationale de Florence.

Taddeo Dini continue la grande tradition de la chaire de S. Maria Novella, qui avait connu des moments de grande popularité avec les figures de Remi dei Girolami (DS, t. 13, col. 343), écouté par Dante, et de Giordano da Pisa, maître de Taddeo, qui manifestait pour lui une grande admiration. La prédication est le souci principal de Taddeo ; il en souligne souvent l'importance et en recommande le sérieux. Il loue dans un sermon en honneur de saint François l'Ordre franciscain « quia hic resonant organa sancte predicationis » (Florence, Bibl. nationale, ms II.VIII 35, c. 72v) ; dans un sermon pour la Sexagésime, sur le thème « Exiit qui seminat seminare semen suum » (*Luc* 8,5), il invite à prêcher largement à toute espèce de personne, « sed non inepte » (Kremsmünster, ms 236, c. 18ra). Une nouvelle de Sacchetti (*Trecento novelle* LX), que l'auteur situe au couvent de S. Caterina à Bologne, fait allusion au style sévère de Dini, qui n'accepte pas de légitimer le culte de fausses reliques.

Les études sur la doctrine de Dini sont très rares. Charles de la Roncière a souligné l'attitude neuve et originale avec laquelle il traite le thème de la pauvreté : il ne la perçoit plus seulement comme une valeur religieuse, mais comme une condition sociale réclamant une solution politique. A côté des orphelins et des veuves, Dini place les salariés opprimés par les riches, les victimes des usuriers. Ces nouveaux pauvres, qui bientôt seront les protagonistes du « Tumulto dei ciompi » (1378), ne sont plus un objet passif et involontaire pour le salut des riches qui se sauvent par leurs aumônes ; ils sont les sujets actifs qu'anime une double espérance, eschatologique et historique. Dans le sermon pour la Férie V avant le Carême sur le thème : « Audivi orationem tuam et vidi lacrimas tuas » (*Is.* 38,5), les pauvres crient vers le ciel : « Tribulationes patimur dominorum crudelium accipientium mercedes pauperum... Tribulationes patimur usurariorum qui de bonis pauperum aedificant palatia » (Florence, Bib. nat., ms II.VIII 35, c. 52v). La sensibilité de Dini pour ce problème social se manifeste en bien des occasions. Par exemple il compare le fidèle qui s'approche de l'autel sans bonnes œuvres au salarié qui s'en retourne chez lui tout honteux après une journée oisive : « Et sicut mercenarius qua die opus non fecerit erubescit intrare in domum et petere panem, quomodo tu non confunderis intrare ecclesiam et stare ante conspectum Dei quando nichil boni in conspectu Dei gessisti ? » (Kremsmünster, ms 236, c. 14ra). Le Christ juge reproche aux riches leur incapacité de maintenir le jeûne, qu'observent au contraire les pauvres, qui eux sont privés du nécessaire et fatigués par de durs travaux : « Videte pauperes hos qui eciam penuriam in necessariis passi jeiunare potuerunt, et vos divites cum lautissimis procuracionibus et cum omni abundancia non potuistis. Videte hos laboratores fortibus ac duris laboribus fatigatos qui potuerunt, et quomodo vos non potuistis ociosi ? Videte istos viros subditos servos et ancillas qui potuerunt, et quomodo vos non poteratis, eorum domini et rectores ? » (*ibid.*, c. 36ra).

Quétif-Échard, t. 1, p. 647b. – *Chronica antiqua conventus Sanctae Catharinae de Pisis,* éd. par Bonaini, dans *Archivio storico italiano,* série 1, t. 6/2, 1845, p. 432, 461, 526. – U. Scoti-Bertinelli, *Tre sermoni inediti del trecentista fra Taddeo Dini,* dans *Note e documenti di letteratura religiosa, Florence, 1908, p. 11-34.* – *Acta Capitulorum provincialium*

Provinciae Romanae (1243-1344), éd. par T. Kaeppeli et A. Dondaine, coll. Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica XX, Rome, 1941, p. 157, 201, 204, 207, 264, 301, 313, 322. – S. Orlandi, *Necrologio di S. Maria Novella*, Florence, 1955, t. 1, p. 493-98. – J.B. Schneyer, *Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters*, Munich, 1955, p. 308-09 ; *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, coll. Beiträge zur Geschichte des Philos. und Theologie des Mittelalters XLII, t. 5, Münster, 1973, p. 519-23. – P.O. Kristeller, *Iter Italicum*, t. 2, Londres-Leyde, 1967, p. 480. – Ch. de la Roncière, *Pauvres et pauvreté à Florence au XIVe siècle*, dans *Études sur l'histoire de la pauvreté*, sous la direction de M. Mollat, Paris, 1974, t. 2, p. 661-745. – C. Delcorno, *Prediche di Giordano da Pisa attribuite a Taddeo Dini*, dans *Xenia Medii Aevi historiam illustrantia oblata Thomae Kaeppeli O.P.*, éd. R. Creytens et P. Künzle, Rome, 1972, t. 1, p. 417-43 ; *Il racconto agiografico nella predicazione dei secoli XIII-XV*, dans *Agiografia nell'Occidente cristiano (secoli XIII-XV)*, Atti dei Convegni Lincei 48, Rome, 1980, p. 100 (repris dans *Exemplum e letteratura*, Bologne, 1989, p. 42-44).

Carlo DELCORNO.

THALASSIUS, moine libyen, 1re moitié du 7e siècle. – 1. *Situation historique.* – 2. *Les Centuries.* – 3. *Doctrine.*

1. SITUATION HISTORIQUE. – On peut situer Thalassius grâce à son ami Maxime le Confesseur † 662 (DS, t. 10, col. 836-47). Celui-ci lui dédie les *Quaestiones ad Thalassium* (= QTh ; PG 90, 244-785 ; éd. crit. en cours par C. Laga et C. Steel, t. 1, CCG 7, 1980) et lui adresse cinq lettres (d'après Photius, *Bibliotheca*, codex 192B, éd. et trad. R. Henry, t. 3, Paris, 1962, p. 82-83). Deux lettres ont été identifiées : *Ep.* 9 (PG 91, 445-49), où Thalassius est appelé « prêtre et higoumène » dont Maxime se dit « serviteur et disciple » (formule parallèle dans les *Opuscula theologica*, PG 91, 29b : « mon très saint seigneur et maître – *didaskale* ») ; *Ep.* 26 (PG 91, 616-17), où il est dit seulement « presbyteros » (les *Ep.* 40-42 ne sont pas adressées à Thalassius mais au moine Étienne ; cf. P. Canart, *La 2e lettre à Thomas de M. le C.*, dans *Byzantion*, t. 34, 1964, p. 425-26). Par ailleurs, certains mss des *Centuries* le qualifient de « libyen et africain » ; cf. l'éd. de la *Philocalie*. On peut en conclure que Thalassius était moine et higoumène d'un monastère d'Afrique du Nord et qu'il fut en relation avec Maxime au cours du séjour de celui-ci en Afrique vers 628-633 ; une autre lettre, conservée seulement en traduction latine et postérieure à *l'Ekthesis* d'Héraclius (638), montre que cette correspondance s'est poursuivie jusqu'en 639 (Mansi, t. 10, col. 677-78 ; cf. J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. 3/1, Paris, 1909, p. 392).

2. LES CENTURIES. – En plus du questionnaire adressé à Maxime et dont celui-ci a transmis le contenu (QTh, introd., PG 90, 249-52 ; CCG 7, p. 19-27 ; trad. dans I. Hausherr, *Philautie*, OCA 137, 1952, p. 46-48), Thalassius a écrit quatre Centuries intitulées « De la charité, de la tempérance et du genre de vie selon l'intellect » (*Peri agapès kai egkrateias kai tès kata noûn politeias*) ; elles sont adressées « au prêtre Paul », inconnu par ailleurs.

Une trad. latine fut d'abord publiée par J. Oecolampade (Augsbourg, 1520) ; elle figure en regard du grec dans les éditions postérieures, mais elle n'est pas toujours exacte. La première éd. du texte original est due au jésuite Fronton du Duc (*Bibliotheca Veterum Patrum*, t. 2, Paris, 1624, p. 1179-1200) ; celle de A. Gallandi, jointe aux *Opera* de Maxime (Venise, 1779), est reprise en PG 91, 1427-69. La *Philocalie* grecque (t. 2, Athènes, 1958, p. 205-29 ; trad. franç. par J. Touraille, fasc. 7, Bellefontaine, 1986, p. 17-46 ; il existe aussi une trad. roumaine, anglaise et italienne) offre un texte quelque peu différent, souvent meilleur : par exemple, la Cent. I comporte 101 chapitres dans la *Philocalie* (le n. 98 de PG étant divisé en deux), ce qui correspond à l'acrostiche ; par contre la Cent. II ne compte que 99 chapitres dans toutes les éditions ; en II, 99, il faut lire *Idia* avec la *Philocalie* (propriétés des Personnes divines ; PG : *Dia*), toujours en raison de l'acrostiche (cf. *infra*). Une éd. critique est souhaitable : la liste des mss donnée par Harles (Fabricius-Harles, *Bibliotheca graeca*, t. 11, Hambourg, 1808, p. 112-14 ; cf. PG 91, 1425, n. 2) pourrait être aisément complétée et contrôlée par les divers catalogues de mss grecs ; les quatre Centuries figurent par exemple dans le *Coislin* 370 (10e s. ; cf. R. Devreesse, *Catalogue des Mss. grecs... Le Fonds Coislin*, Paris, 1945, p. 355).

Comme on sait (cf. I. Hausherr, art. *Centuries*, DS, t. 2, col. 416-18), ce genre littéraire permet une composition très libre : chaque chapitre se suffit en un sens, bien que l'ensemble soit ordonné au but qu'indique le titre général. Les *Centuries* de Thalassius sont cependant commandées chacune par un acrostiche : les initiales de chaque chapitre forment en effet une phrase significative (voir la trad. de M. van Parys, art. cité *infra*, p. 219-20). La rédaction des acrostiches semble antérieure à celle des chapitres, car elle règle leur succession. Malgré tout, on discerne chez Thalassius une certaine suite en fonction d'une association des mots ou des thèmes.

Le début et la fin de chaque Centurie sont caractéristiques : le début annonce le thème, la fin conclut par une orientation contemplative ou une prière. I : désir de Dieu et charité (1-11)... ; le Christ uni à toute créature par l'incarnation, sanctification et divinisation des anges et des hommes par la connaissance de la Trinité (97-100). II : la *philautie*, ou amour de soi (1-4)... ; le Verbe fait chair par philanthropie, la Trinité (94-99). III : pensée du bien et pensée du mal (1-7)... ; prière au Christ Sauveur (91-100). IV : la chair et l'esprit (1-7)... ; dogme trinitaire et contemplation de la Trinité (80-100).

3. DOCTRINE. – 1° *Thalassius et Maxime.* – Les multiples rapprochements entre l'œuvre de Thalassius et les *Centuries sur la charité* de Maxime (PG 90, 960-1073 ; éd. crit. avec trad. ital. par A. Ceresa-Gastaldo, Rome, 1963) posent la question de la dépendance de l'un par rapport à l'autre. M. Viller pense que Thalassius est le disciple de Maxime ; M.-T. Disdier croit plutôt que l'un et l'autre s'inspirent d'Évagre, mais aussi d'autres sources ; M. van Parys revient à la position de Viller. Sans vouloir trancher le débat, nous estimons qu'il faut prendre au sérieux l'affirmation de Maxime qui fait de Thalassius son « maître » (cf. *supra*). En effet, l'éloge de Thalassius qui ouvre les QTh s'inspire assez étroitement du début de la Cent. IV ; on y trouve les mêmes termes et les mêmes thèmes : soumission de la chair à l'âme et de la sensation à l'intellect (*noûs*), en sorte qu'il n'y ait plus d'opposition entre les deux composantes de l'homme, que la chair devienne le support des vertus et que l'intellect soit orienté tout entier vers la connaissance des réalités invisibles à travers la perception des réalités visibles. En outre, Maxime se propose d'imiter la vie vertueuse de Thalassius (*hymeteron bion*) et de partager sa connaissance (*hymeteran gnôsin*) des réalités intelligibles (comparer Thalassius IV, 1-8 et QTh introd., PG 90, 244d-245c ;

CCG 7, p. 17). Enfin, après avoir résumé le questionnaire de Thalassius, Maxime reprend à sa manière les enseignements de ce dernier en exposant ses idées sur le mal (253a-257a ; p. 29-35 : rôle prépondérant de la *philautia* en opposition à l'*agapè*, tout comme chez Thalassius) et il se propose de revenir plus longuement sur le sujet dans un autre traité (256d-257a ; p. 35), qu'il convient d'identifier avec les *Centuries sur la charité*.

Si l'on accepte cette hypothèse (qui demanderait un examen plus approfondi), c'est Maxime qui dépend de Thalassius ; celui-ci, en provoquant la réponse à ses questions, lui aurait en même temps donné l'idée de rédiger les *Centuries sur la charité*. Dans cette perspective, les ressemblances entre les deux ouvrages s'expliquent par une fidélité partagée, mais non exclusive, à la tradition d'Évagre. Les différences entre les deux auteurs restent cependant évidentes : Thalassius est plus libre à l'égard des positions évagriennes ; il est aussi plus concis (I. Hausherr voit en lui « le spécialiste des sentences laconiques » ; *Philautie*, p. 67) et cependant plus clair : ses sentences ne sont jamais compliquées (à la différence de certaines pièces maximiennes) ; exprimées généralement en une ou deux phrases bien frappées, elles se gravent aisément dans la mémoire pour guider la réflexion du moine et de tout fidèle. Dans le genre abondant des Centuries, Thalassius offre un chef-d'œuvre de concision et de profondeur.

2° *Thèmes caractéristiques*. – La doctrine spirituelle de Thalassius a fait l'objet des études de M.-Th. Disdier (1944) et de M. van Parys (1979) ; de celle-ci, plus développée, seules les deux premières parties ont paru : place du Christ ; dégradation de l'homme par le péché ; les deux dernières devraient envisager la lutte contre le péché (déjà bien décrite par Disdier) et la vie selon l'esprit (simple esquisse chez Disdier). Plutôt que de tenter une nouvelle systématisation, nous retiendrons seulement les sentences et définitions caractéristiques, en suivant le texte d'aussi près que possible (la traduction de J. Touraille est très large).

Seule la charité (*agapè*) unit la créature à Dieu et les créatures entre elles pour la concorde (I, 6). L'*hèsychia*, la prière, la charité et la tempérance sont le quadrige qui élève l'intellect jusqu'aux cieux (I, 24 ; cf. III, 8). L'*apatheia* est l'immobilité de l'âme vis-à-vis du péché ; il est impossible de l'atteindre sans la miséricorde du Christ (I, 40 ; définition semblable chez Maxime, *Cent.* I, 36, mais sans mention du Christ ; cf. II, 33). La liberté spirituelle (*noètè*) est la délivrance des passions ; nul ne l'atteint sans la miséricorde du Christ. La sanctification et la divinisation des anges et des hommes sont la connaissance de la sainte et consubstantielle Trinité (I, 100 *Philocalie*).

La philautie est pour l'âme le principe des maux ; or la philautie est l'amour du corps (II, 4 ; cf. Maxime, III, 8). Les meilleures armes de l'hésychaste persévérant (*meth'hypomonès*) sont la tempérance, la charité, l'attention (*prosochè*) et la lecture (II, 11 ; évidemment la *lectio divina*). Le premier renoncement concerne les richesses, le deuxième les passions, le troisième l'ignorance (III, 23 ; cf. Cassien, *Conférences* III, 10). Qui écoute le Christ s'illumine lui-même ; qui l'imite est redressé (III, 45). La force de l'âme est la possession ferme de la vertu ; celui qui l'a obtenue a dit ' Qui nous séparera de l'amour du Christ ? ' (III, 85 ; cf. *Rom.* 8,55).

Qui a dégagé son intellect de l'affection et de l'adulation de la chair, celui-là, par l'Esprit vivifiant, a mortifié les actions du corps (IV, 1). Comme le propre de la chair est la sensation et les choses sensibles, ainsi le propre de l'âme est l'intellect et les choses intelligibles (*noûs, noèmata* ; IV, 3). Fais de la sensation et des choses sensibles tes servantes pour la contemplation intellectuelle, et non l'inverse pour les désirs de la chair (IV, 6). Laisse-toi dominer par Dieu et domine tes sens ; que le meilleur ne donne pas le pouvoir au pire (IV, 8). La créature raisonnable et intellectuelle, Dieu l'a constituée capable de recevoir l'Esprit et de le connaître (IV, 13).

Le commencement de la *praktikè*, c'est la foi au Christ ; son terme, c'est l'*agapè* du Christ (IV, 57). Jésus est le Christ, notre Seigneur et Dieu ; il nous a gratifiés de la foi pour nous donner la vie (IV, 58). Ayons la foi pour parvenir à la charité ; de celle-ci naît l'illumination de la connaissance (IV, 60 ; cf. Maxime, I, 9). De la charité authentique naît la connaissance de la nature ; suit celle-ci le suprême désirable, c'est-à-dire la grâce de la théologie (IV, 62). « L'intellect qui commence à philosopher à partir de la foi attentive parvient à la théologie, qui est au-delà de tout intellect et que l'on définit comme foi inviolable et contemplation de la réalité invisible » (IV, 80 ; ces derniers textes dénotent l'influence d'Évagre ; cf. DS, t. 4, col. 1738-39).

Cependant Thalassius ne décrit nulle part *le mode* de contemplation de la Trinité. Les ch. IV, 81-100, pour la plupart plus longs, restent d'ordre purement dogmatique ; l'auteur s'appuie sur les discours de « nos Pères saints et bienheureux » (81, selon PG), visiblement sur les *Discours théologiques* de Grégoire de Nazianze (27-31 ; éd. et trad. P. Gallay, SC 250, 1978) et sur les écrits du Pseudo-Denys (*Noms divins* 2,4 ; *Théologie mystique* 1,2).

M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de s. Maxime : les œuvres d'Évagre le Pontique*, RAM, t. 11, 1930, p. 156-84, 239-68, 331-36 (nombreuses références à Thalassius dans les notes). – M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg/Br., 1939, p. 244-45. – Beck, *Kirche...*, p. 355-56, 450. – M.-Th. Disdier, *Le témoignage spirituel de Th. le Libyen*, dans *Études byzantines*, t. 2, 1944, p. 79-118. – DTC, t. 15/1, 1946, col. 202-03 (J. Gouillard). – M. van Parys, *Un maître spirituel oublié : Th. de Libye*, dans *Irénikon*, t. 52, 1979, p. 214-40. – CPG 3, 1979, n. 7848 (références à une trad. en géorgien et en arabe). – DS, t. 1, col. 537-38 (philautie), 743-44 (*apatheia*) ; t. 2, col. 417, 527, 529, 531, 543, 551-54 (charité) ; t. 3, col. 301 (Ps.-Denys) ; t. 4, col. 364 (*egkrateia*), 1742 (Évagre) ; t. 5, col. 505,507 ; t. 6, col. 119,150 (trad. géorgienne), 497,500 (vaine gloire), 825 ; t. 7, col. 2081 ; t. 8, col. 383 ; t. 12, col. 1340 (*Philocalie* grecque), 1345 (*Phil.* russe), 1347 (*Phil.* roumaine).

Aimé SOLIGNAC.

THANNER (MATHIAS), chartreux, † 1648. – Probablement originaire du Brisgau, Mathias Thanner fit des études de droit. Son titre de docteur *in utroque* comme sa connaissance de l'italien tendraient à prouver que ce fut dans une université italienne, et l'on songe naturellement à Padoue où le prestigieux enseignement de Pancirole drainait de nombreux étudiants étrangers à la fin du 16e siècle. Revenu en Allemagne, le nouveau docteur allait se marier quand sa fiancée lui annonça sa volonté d'entrer chez les Capucines, ce qu'elle fit. Touché lui aussi par la grâce, Thanner prit l'habit à la chartreuse de Fribourg-en-

Brisgau en 1596. Il en fut chassé par l'invasion suédoise en 1633 et fut envoyé à la chartreuse de Gaming près de Vienne, où il occupa rapidement la charge de vicaire (sous-prieur) et maître des novices. En 1645 on le trouve en la même qualité à la petite chartreuse voisine d'Aggsbach, où le chapitre général de 1648 annoncera son décès.

On lui doit les ouvrages suivants : 1) Édition de Catherine de Guebwiller (lire : Gueberschwir), *De Vitis primarum sororum monasterii sui*, Molsheim, 1625, in-8° auquel il ajoute un volumineux *Appendix de Vitis aliquot aliarum... ejusdem ordinis virginum*, compilé ou traduit des chroniques dominicaines de Basse Allemagne et Suisse ; réédition (partielle seulement pour l'Appendix) dans B. Pez, *Bibliotheca Ascetica*, t. 8, Ratisbonne, 1725. – 2) Traduction latine de Catherine de Gênes, *Vita et Doctrina*, Fribourg-en-Brisgau, 1626, in-8°, 111 p. – 3) Traduction latine de Christianus Mansuetus de Monteclaro, *Vita et Institutiones B. Catharinae Bononiensis*, et de Chr. Verruchini, *Concio de ejusdem B. Catharinae excellentiis, ibid.*, 1628, in-8°, 274 + 186 p. – 4) Traduction latine de Baptistine Vernazza, *Spirituales Tractatus :* I, *De Vita Spirituali* ; II, *De Cognitione Dei*, Molsheim, in-8°, 1628. – 5) *Vallis Humilitatis*, Fribourg, 1631, in-8°, 959 p. ; 1639 ; Cologne, 1644 ; trad. allemande, Dillingen, 1736 (la table des matières de la 1re éd. annonce un « Appendix de Superbia » en trois chapitres, qui semble manquer dans tous les exemplaires).

La situation catastrophique de l'Allemagne du Sud à la fin de la Guerre de Trente Ans interdit la publication des autres ouvrages. 6) Seule est conservée, ms Gottweig 583 (rot 973) la *Vita B. Dorotheae Dantiscanae* (= de Montau) *viduae ex 7 libris ejusdem confessarii in compendium redacta.* – Sont perdues : 7) traduction allemande de Catherine de Guebwiller ; 8) traduction latine de 6 autres traités de Baptistine Vernazza ; 9) traduction latine de Ph. Guido, *Vita B. Catharinae de Riccis* ; – 10 et 11) traductions latine et allemande de V. Puccini, *Vita B. Mariae Magdalenae de Pazzis* ; – 12 et 13) traductions latine et allemande de la *Vita B. Osanna de Mantua* ; – 14) traduction latine de la *Vita et Doctrina Elisabethae de Eichen* ; – 15) traduction allemande des œuvres de sainte Gertrude ; – 16) traduction allemande du *Pré spirituel* de Jean Moschos (sous la fausse attribution à Sophrone, son dédicataire) ; – 17) nouvelle rédaction de « Méditations » allemandes anonymes sur la Passion ; – 18) traduction allemande de l'abrégé de la Vie de Dorothée de Montau, indiquée ci-dessus ; – 19) un traité allemand : *Trost und Lieblosen Schneiden* ; – 20 et 21) deux autres traités allemands, l'un sur l'amour de Dieu, l'autre sur l'aveuglement spirituel.

Traducteur ou éditeur de dix représentantes de la *Brautmystik* (outre toutes les moniales de l'*Appendix*), Thanner ne pouvait nier être resté très marqué des conditions très spéciales où naquit sa vocation religieuse. Mais, malgré le flamboiement de leurs visions et de leurs extases, toutes ces mystiques demeurent infiniment sages et soulignent l'importance de la croissance et des efforts moraux. Là se marque sans doute le goût du concret de l'ancien juriste ; sa seule œuvre personnelle, la *Vallis Humilitatis*, nous maintient dans ce domaine. Chaque chapitre est suivi d'un *appendix* formé d'*exempla*, qui arrivent à faire le tiers de l'ouvrage. Ils sont empruntés à 67 vies de saints, mais les œuvres traduites par Thanner y obtiennent la part du lion avec d'autres mystiques rhéno-flamands, les œuvres d'Augustin, Grégoire le Grand, Bernard et Catherine de Gênes, auxquelles s'ajoutent les Pères du Désert, les premiers franciscains et les grands saints de la Contre-réforme. Seul Dominique de Trêves y représente les chartreux, et très discrètement.

Le « Val d'humilité » est destiné en effet à conduire son lecteur de l'ascèse à la mystique. Thanner emprunte son plan aux *Soliloques* d'Augustin : connaissance de soi, connaissance de Dieu sont pour lui les deux « racines » de l'humilité (éd. 1631, p. 7). La première nous retient dans des considérations de morale naturelle, vite enrichie de données révélées ; mais, dès le début de ses développements sur la connaissance de Dieu, l'auteur souligne le rôle éminent qu'y peut et doit jouer l'intuition mystique, et si, en l'attendant, le chrétien doit se contenter d'une connaissance acquise, c'est-à-dire métaphysique, celle-ci, chez Thanner, se tourne vite en contemplation affective.

C.G. Morozzo, *Theatrum Chronologicum sacri Ordinis Cartusiensis*, Turin, 1681. – B. Pez, *Bibliotheca Ascetica*, t. 8, Ratisbonne, 1725, préface non paginée ; – S. Autore, art. *Aggsbach*, DHGE, t. 1, 1912, col. 912 ; art. *Thanner*, DTC, t. 15, 1946, col. 204-05. – H. Rossmann, *Die Geschichte der Kartause Aggsbach*, coll. *Analecta Cartusiana*, Salzbourg, 1976, 2 vol. in-8°. – P. Bastin, *Chartreuse du Mont-St.-Jean-Baptiste près de Fribourg en Brisgau*, même coll., 1987. – DS, t. 1, col. 338 ; t. 2, col. 325, 348, 758, 768, 1110 ; t. 7, col. 1194 ; t. 10, col. 588.

Augustin DEVAUX.

THÉATINS (CLERCS RÉGULIERS). Voir GAÉTAN DE THIENE (saint), DS, t. 6, 30-48 (avec liste des auteurs spirituels théatins).

THÉÂTRE ET SPIRITUALITÉ. – I. *Le théâtre et le spirituel.* – II. *En France.* – III. *Le théâtre au collège.* – IV. *En Espagne.*

I. LE THÉÂTRE ET LE SPIRITUEL

Il n'est pas prouvé que, dans tous les cas, le théâtre soit dérivé des liturgies sacrées, mais, même passée dans le domaine profane, la représentation théâtrale leur reste fondamentalement comparable, au moins par la participation de tous à une action « jouée » symboliquement, dans l'évidence d'une conviction commune. Dans quelle mesure cette expérience commune autour de la scène théâtrale peut-elle être analysée comme spirituellement significative ?

Le théâtre a gardé longtemps un contenu directement religieux, reprenant de siècle en siècle des thèmes empruntés à l'Écriture ou à l'histoire chrétienne : théâtre populaire, des *autos sacramentales* aux *Passions* que jouent encore tels villages autrichiens ou bavarois, ou bien théâtre littéraire, de *Polyeucte* à *Meurtre dans la cathédrale* et des oratorios de Haendel à ceux de Messiaen. Quelques-uns des meilleurs exemples de ce théâtre religieux seront analysés plus loin.

Dans l'ensemble, cependant, le théâtre a pris la forme d'une institution profane, passant des « célébrations » à des « représentations », dans lesquelles la

participation du public s'est souvent bien amenuisée. L'expérience vécue par tous est devenue un « spectacle », dans lequel, même quand il « passe la rampe », la participation personnelle des spectateurs est bien difficile à évaluer, autant que leur unanimité ! La tragédie grecque, les *Mystères* étaient le langage d'une conviction commune : faute d'une telle conviction, le théâtre moderne doit recourir à tous les moyens pour « convaincre » le spectateur et « solliciter la libre convergence d'esprits éclairés » (H. Gouhier, *L'essence du théâtre*, p. 94).

En outre, depuis le 19e siècle surtout, le drame en vers a peu à peu disparu, signe que les auteurs et le public préfèrent désormais à toute stylisation symbolique une image « réaliste », voire prosaïque, et une explication psychologique de l'existence ou de l'histoire. Ils y applaudissent en somme leur propre image, mais leur expérience dépasse-t-elle cette satisfaction de soi-même ? Dès lors, il est compréhensible que des esprits passionnés de théâtre, de Wagner à Valéry, gardent la nostalgie de la liturgie comme « drame total » : nostalgie seulement esthétique ? ce n'est pas sûr. Mais comment user encore des catégories spirituelles pour un paysage si largement laïcisé ?

1. Le jeu théâtral comme expérience spirituelle. – Avec ou sans connotation religieuse, c'est du théâtre en lui-même, c'est du phénomène théâtral qu'il faut tenter une lecture spirituelle – selon trois approches successives : le jeu théâtral en lui-même, le discours du théâtre chrétien, les structures spirituelles du drame.

D'abord le phénomène théâtral. Faire du théâtre (ou déjà écrire pour le théâtre), c'est chercher à jouer, à mimer, à mettre en action sur les planches. Le théâtre repose sur le mécanisme de la re-présentation, mécanisme symbolique comparable à celui de la liturgie : il faut des « corps », des mouvements visibles, pour mimer, devant le groupe et à la place du groupe, une histoire qui déborde notre quotidien et, d'une façon ou d'une autre, implique la présence d'Absents (d'« Ombres », dirait Jean Duvignaud). Donc, pratique communautaire, expérience vécue symboliquement d'une transcendance, au moins d'une réalité qui dépasse le présent de chacun.

Ce jeu proposé aux regards, cette expérience commune (au moins suggérée) suscite dans l'imaginaire des assistants bien plus qu'une impression esthétique, agréable ou non : le choc de ces images symboliques nouvelles et leur intégration à l'imaginaire de tous et de chacun déterminent une *transformation intérieure* de l'individu et de la communauté, qui nous porte au seuil du spirituel. Aristote faisait déjà, à propos de la tragédie grecque, la théorie de cette *catharsis* collective. Le théâtre moderne implique une semblable ambition instinctive de donner à réfléchir au public pour transformer peu ou prou ses réactions.

Ainsi dans le théâtre de la « cruauté » d'Antonin Artaud, comme dans le théâtre « politique » de Bertolt Brecht, la violence ou l'agressivité des images ne sont pas gratuites, mais calculées pour susciter la réaction du public. Celui-ci est tantôt invité à s'identifier à l'acteur ou au personnage et à ce qui leur arrive, tantôt provoqué à mesurer l'irréalité, l'excessif, l'inacceptable du spectacle qu'il reçoit en plein visage : « ce va-et-vient permanent de l'identification à la ' distanciation ', que détermine la re-présentation théâtrale, constitue un véritable ' exercice ' intérieur » (P. Voltz) (du moins quand il s'agit d'un texte génial et d'une mise en scène juste et vigoureuse) car, à travers le spectacle, l'homme rencontre une réalité qui le dépasse comme individu, le traverse et le transforme.

2. Sources de notre vision dramatique. – Quelles expériences spirituelles sont à la source de notre théâtre, chrétien ou pas ? Distinguons d'abord soigneusement entre le *discours* tenu sur scène et l'*action* dramatique menée sous nos yeux. G. Marcel (*Théâtre et religion*, 1959) considère que *Port-Royal* (1954) de Montherlant ne relève pas du théâtre chrétien, contrairement aux *Dialogues des carmélites* (1949) de Bernanos...

En fait, toute pièce de théâtre met en scène l'homme en conflit avec les autres, la société, la morale, ou bien avec lui-même. Dans le monde tragique grec, comme dans bon nombre de mythologies primitives, l'homme antique était affronté à des dieux souvent trompeurs ou bien à un destin aveugle et écrasant. Depuis l'Ancien Testament, l'homme est confronté à un Dieu juge, mais père, dont la Parole le provoque à un dialogue libre. Ce dialogue (avec Dieu et avec les autres inséparablement) reste souvent houleux, dramatique : éclairée, parfois bousculée par le sentiment d'une Présence libératrice ou protectrice, l'existence apparaît comme un chemin cahotant vers le Royaume, à travers un monde où tempêtent les désirs et les contradictions, les peurs et les illusions, etc. De cette existence, l'Écriture fournit des modèles dramatiques exemplaires, de David à Jésus, ou des paraboles humainement tout aussi concrètes, de Job à Jonas ou à l'enfant prodigue, auxquels les générations juives, puis chrétiennes, se référeront les unes après les autres pour trouver un sens aux épreuves qu'elles traversent.

Le monde musulman ignore plus ou moins le théâtre (sauf chez les chiites où, chaque année, on rejoue le martyre du petit-fils du Prophète, el Hussein, à la bataille de Kerbala) ; il écoute plus facilement la voix du conteur, qui « imite » sans reproduire corporellement et qui raconte sans images. Pour un regard chrétien, au contraire, puisque Dieu s'est incarné dans notre histoire, désormais le visible doit être admis comme signe de l'invisible, les péripéties et les intrigues de ce monde voilent (et nous pouvons donc dévoiler en les rejouant) la présence et l'intervention du Tout Autre dans l'existence humaine.

Tragique ou comique, chrétien ou pas, notre théâtre occidental manifeste une dynamique de l'action et de la négation. Étant donné que le Mal (le Mal dans le monde et dans la conscience humaine) reste un scandale et que la Passion de Jésus, puis celle des martyrs, nous portent à dramatiser l'existence humaine, la problématique spirituelle héritée du christianisme peut se résumer ainsi : 1) L'appel de Dieu et les tentations du Malin mettent l'homme devant un choix libre : perspective dynamique, mais dramatique : « Deux amours ont bâti deux cités... » – et il faut choisir entre les deux ! – 2) Le temps (comme l'Histoire) exige une dialectique de mûrissement, une patiente évolution psychologique et spirituelle : non pas la décision simple d'un instant, mais un itinéraire de succès et de contradictions. – 3) D'où la nécessité du « combat spirituel » : contre les méchants, contre « le monde et la chair », contre le mal enraciné en nous-mêmes, contre le Malin, symbole ou agent de ce

Mal. – 4) Il faut revenir de bien des illusions ou de bien des fautes pour finalement « reconnaître » le réel, l'Autre et les autres – en renonçant douloureusement à nous mettre nous-mêmes au centre du monde : dans *Mon Faust* (1940-1945), P. Valéry illustrera admirablement ce drame du solipsisme instinctif qui ignore et refuse l'autre ou veut seulement l'utiliser et se l'approprier.

3. Structures spirituelles du drame et de la comédie. – « Drame » ici convient mieux que « tragédie », dans la mesure où l'homme désormais ne se sent plus écrasé par un destin aveugle, mais peut agir en espérant trouver une réconciliation et un sens à ses épreuves. L'imitation formelle des modèles tragiques de l'Antiquité dans notre « classicisme » français a longtemps jeté la confusion dans ce domaine : si nous voulons mesurer la distance qui sépare l'angoisse tragique d'une vision dramatique chrétienne, rappelons avec quelle difficulté l'histoire de Tristan et Yseut (issue de légendes celtiques anté-chrétiennes) a été christianisée (en partie seulement) chez Béroul et Gottfried au 12e et au 13e siècle, comme plus tard, à partir de l'opéra de Wagner (1859), dans *Partage de midi* (1906) de Claudel ; ou, mieux encore, évoquons la transformation des personnages à laquelle ont dû se livrer Racine en reprenant *Phèdre* (1677), ou bien Giraudoux (non-chrétien déclaré) en éclairant de façon analogue une *Électre* (1939) dont il emprunte le sujet à l'une des histoires les plus atroces de la tragédie grecque.

Cette perspective spirituelle est illustrée notamment par les grandes figures mythiques qui reviennent le plus souvent dans notre imagination et sur nos scènes, telles que Don Juan ou Faust, ou bien par les grands drames d'idées qui, au 19e siècle, tentèrent de redire, en langage romantique et moderne, les grands conflits de la condition humaine : ainsi *Ahasvérus* (1835) de Quinet, *La tragédie de l'homme* (1861) d'Imre Madàch ou *Peer Gynt* (1868) d'Ibsen, etc., tous plus ou moins inspirés du *Faust* de Goethe (1808 et 1832), modèle du drame spirituel de l'homme moderne, confronté au désespoir, aliénant sa liberté au Malin, puis, d'échec en échec, amené à renoncer aux avantages du pacte diabolique, enfin accédant à la réconciliation par l'intercession de sa victime Marguerite.

En ce qui concerne la comédie, l'humour, qui éclaire d'une certaine tendresse les étroitesses et les ridicules de la créature humaine ou la revanche des petits sur les savants et les forts, affleurait déjà dans des apologues comme *Jonas* ou dans la « mise en scène » du Prologue de *Job*. Un humour semblable ressurgit dans les *Mystères*, dans les comédies populaires de Johann Nestroy ou dans celles de Marivaux, comme dans *L'irrésolu* (*Der Schwierige*, 1920) de Hofmannsthal. En fait, c'est depuis la Renaissance et le Classicisme qu'a prévalu l'idéalisation complète du héros, sur le modèle antique (ou qu'on croyait tel) : Shakespeare et le théâtre baroque espagnol maintenaient soigneusement la combinaison et l'équilibre de l'héroïque et du comique, de la grandeur et des ridicules de leurs personnages. Dans la vision de « réalisme chrétien », telle que la définissait Erich Auerbach (*Mimesis*, 1949), la séparation totale des genres reste un artifice : le comique, le ridicule et le familier, voire le grotesque *doivent* s'intégrer au langage dramatique pour équilibrer les nobles ambitions – ou les chimères héroïques...

Quelle signification spirituelle chercher dans les grands drames de l'échec et du désespoir d'Ibsen et Strindberg ou dans le théâtre existentialiste ou contemporain de la révolte et de l'absurde ? Ces drames suggèrent au moins qu'il faut dépasser le « divertissement » et la paresse, reprendre conscience de l'échec, de la cruauté, de l'inquiétude fondamentale. La révolte contre l'injustice et le non-sens, tels qu'ils sont vécus par tant d'hommes, doit rester une étape douloureuse, mais incontournable ; sans doute pas le dernier mot d'une vision chrétienne, mais peut-être l'avant-dernier, que nous ne devons éluder à aucun prix, sous peine d'angélisme confortable ! Dans leur tonalité tragique, les dernières scènes du *Roi Lear* ou, différemment, de *En attendant Godot* nous laissent sur une leçon spirituelle que prolonge celle de *La vie est un songe* ou du *Soulier de satin*.

En tout cas, même un drame qui conclut au non-sens renvoie par quelque côté à une autre exigence, suggère qu'il devrait exister un sens, une issue. Sans aller jusqu'à lire dans le *Caligula* de Camus un désir « faustien » d'éternité, comme le fait Roger Quillot, il faut conclure que même l'insatisfaction et la révolte méritent ici d'être regardées comme une représentation qui met l'homme face aux limites de la condition humaine. Ces drames gardent donc ici une fonction de célébration commune. Mais, là où jadis la liturgie proposait un modèle d'existence positif, auquel s'identifier, ce théâtre moderne propose une sorte de célébration de l'échec, du vide, et de l'attente, qui provoque chacun à réagir selon ses convictions ou selon son attente personnelle.

4. Figures de l'invisible. – Sur la scène ne compte que ce qui se voit ou s'entend : par quels moyens faire voir et entendre la réalité spirituelle, la « Gloire » sans qu'elle fasse disparaître l'homme, ni les aventures humaines sans qu'elles fassent oublier la Grâce ?

Le problème se pose surtout pour notre regard moderne, habitué au « réalisme ». Nos ancêtres adoraient les « machines » de théâtre, apparitions, disparitions, monstres, etc., et se laissaient volontiers suggérer toutes sortes de phénomènes terrifiants que nous ne supportons plus guère, sinon à la rigueur dans l'opéra. Shakespeare et Marlowe pouvaient faire surgir des fantômes ou le diable en personne, c'est devenu beaucoup plus difficile ! Pour les faire accepter, Ibsen doit emprunter au folklore norvégien ses Trolls et autres figures symboliques dans *Peer Gynt* (1868). Claudel dit s'être inspiré du Nô japonais pour faire intervenir, avec un humour très calculé, les anges, la lune ou « l'ombre double » dans son *Soulier de satin*, en 1924, – alors que, dans *Partage de midi* (1906), Ysé en était encore à pressentir confusément « quelqu'un qui est là ». Relisant en 1941 le Faust de Goethe, Valéry lui reprochera ses « inventions de carton-pâte » et ses fantasmagories romantiques. Lui-même, ne pouvant s'empêcher de caricaturer le Méphisto traditionnel, cherchera longtemps – en vain ! – une imagerie symbolique plus moderne pour figurer un Mal plus essentiel, celui qui rend l'amour impossible.

Pour représenter les conflits intérieurs, deux figures au moins témoignent d'une invention symbolique géniale, que leur succès a confirmée. D'abord le dialogue entre l'homme et le Mal trouve sa figuration parfaite lorsque l'homme se décide à signer un contrat (*pacte*) avec le diable : quoiqu'elle procède d'une aberration théologique autant que juridique, l'image symbolise excellemment la « contre-Alliance » et l'aliénation spirituelle dans lesquelles, en vertu de sa liberté, l'homme peut s'engager lucidement, s'empri-

sonnant lui-même dans les liens du Mal. Le « pacte » est en somme une figure-limite du péché.

Autre invention théâtrale géniale : la statue du commandeur qui, implacablement, entraîne Don Juan en enfer. Issue sans doute d'un folklore animiste fort peu évangélique, ce n'est qu'une caricature de la justice divine, qui voile mal l'obsession de la vengeance du mort, mais cette caricature a gardé longtemps une efficacité scénique foudroyante. Les figures du Mal, de la violence, de la peur sont-elles donc dramatiquement plus suggestives que les figures de la réconciliation et de la bonté ? Il est vrai que, dans *Don Juan*, la statue du commandeur vient seulement mettre un terme à un drame spirituel qui s'est déjà joué ailleurs : c'est plus visible chez Mozart où, le personnage central ayant déchaîné tromperies et illusions, le rôle positif revient (comme c'est souvent le cas chez Mozart) aux femmes, ses victimes, qui doivent patiemment chercher – et trouver chacune à tour de rôle – le chemin qui mène de la vengeance au pardon ou à la réconciliation, dont Don Juan s'est opiniâtrement exclu.

L'exemple de *Don Juan* montre comment une même pièce joue sur divers processus d'identification et de « catharsis ». Le public baroque s'identifiait pour une part au séducteur, à ses mensonges et à son irrespect : tout ce qu'il pouvait rêver de tentations ! Mais il en admettait aussi la sanction immanquable avec l'intervention du commandeur, symbole de tout ce qu'il pouvait redouter ! Dans l'opéra surtout, il pouvait s'identifier aussi aux femmes, d'abord trompées et ridiculisées, puis assez fortes pour dépasser l'épreuve et pardonner. Mais, pour le public d'aujourd'hui, dans quelle mesure ces processus d'identification fonctionnent-ils encore avec les mises en scène modernes, où la comédie de Don Juan se mue souvent en un drame qui veut exalter le héros et sa révolte ?

5. Les modèles dramatiques. – Une schématisation rapide permet d'esquisser une typologie des situations spirituelles figurées sur la scène. Un premier modèle passe plus volontiers dans la comédie : quand les banalités quotidiennes, les chimères et les ridicules de chacun se voient bousculés par un instant d'illumination ou par une Présence mystérieuse, qui révèlent à chacun son âme et sa liberté profonde : depuis le « Ah, je vois clair dans mon cœur ! » de Marivaux, en passant par *Quand Pipa danse* (*Pippa passes*, 1841) de R. Browning ou par *Le voyageur du troisième sur la cour* (*The passing of the third floor back*, 1908) de J.K. Jerome, jusquaux drames plus austères où G. Marcel tente de passer « le seuil invisible », entre autres dans *Un homme de Dieu* (1925), *Fanal* (1938), etc. Aujourd'hui, chez Beckett, par ex., c'est le vide qui questionne chacun et appelle une révélation de son être profond.

Deuxième modèle dramatique : l'itinéraire de « l'homme de désir », qui entend un appel, répond par une libre décision et s'expose ainsi d'avance aux contradictions et aux persécutions. En somme l'itinéraire des martyrs et des gens « engagés » : Polyeucte, Jeanne d'Arc, Thomas Becket tiennent fort bien la scène.

Troisième modèle dramatique : l'homme en proie à tous ses désirs confus et à toutes les ambitions chimériques, donc bien vite prisonnier des illusions ou du désespoir, Othello, Hamlet, Faust, Don Juan, Peer Gynt, etc. Le malheur peut être irrévocable quand l'homme s'y est enfermé lui-même, ou bien quand résonne le terrible « trop tard ! » pour le jugement de Don Juan ou celui de Jedermann (ou Everyman) dans la célèbre moralité du moyen âge, reprise notamment par Hofmannsthal en 1911 et rejouée chaque année à Salzbourg devant le porche de la cathédrale.

Quatrième modèle dramatique : le « pécheur » prisonnier du mal et de lui-même revient peu à peu de toutes les illusions à la réalité, il en accepte l'épreuve, renonce à ses rêves, à sa réussite, à lui-même, en somme, pour « reconnaître » le réel, les autres, l'Autre et retrouver ainsi l'authenticité et le salut. Pour ne pas citer une fois de plus les drames baroques espagnols ou ceux de Claudel et de Marcel, renvoyons aux dernières pièces de Shakespeare, *Le roi Lear, La tempête*, ou bien à cette séparation si parfaitement tragique qui termine le *Premier Faust* de Goethe : incapable d'assumer un avenir, Faust repart avec son diabolique compagnon et abandonne à la mort Marguerite, mais celle-ci refuse d'échapper à la prison, au châtiment et, après avoir vainement rappelé à son amant la réalité de leur passé commun, sans un mot de reproche, se livre à la justice paternelle de Dieu, retrouvant ainsi sa liberté la plus authentique. Le prix du salut, dans le *Second Faust*, ce sera pour Faust de renoncer aux pouvoirs de la magie et d'affronter la mort les mains nues, pour être admis enfin à la réconciliation mystique dans un paradis à la manière de Dante : la « tragédie terrestre » se terminera en « comédie divine »...

Au théâtre, le spectateur lucide peut donc apprendre à « démasquer chaque fois dans *l'action* ce que la conscience convertie appellera *passion* » (G. Bastide, *La conversion spirituelle*, 1955), entre autres cas, quand l'homme prétendait conquérir, posséder, s'imposer – alors qu'il lui faut accepter le réel, reconnaître l'autre et discerner comment il peut réaliser sa liberté vraie. En somme, tout dialogue sur la scène risque bien d'évoquer, de près ou de loin, le dialogue fondamental (qui commence souvent par des bafouillages) de l'homme avec le « monde », avec ses frères, avec son Créateur, en quête du chemin qui, souvent à travers l'épreuve, l'absurde, la mort, peut le mener à une liberté nouvelle.

André Dabezies.

II. LE THÉÂTRE RELIGIEUX EN FRANCE

« Dans toutes les sociétés », constatait Henri Gouhier, « le prêtre est le premier acteur » et « c'est dans l'accomplissement des rites que le théâtre prend forme » (H. Gouhier, *L'Essence du théâtre*, Paris, 1943, p. 187). Procédant de la danse et de la magie, dont il empruntait les pouvoirs de simulation, d'incantation et de conjuration, le théâtre est à l'origine un rituel religieux. En Égypte, en Inde, en Grèce, au Japon, en Orient comme en Occident, la représentation théâtrale a d'abord été une cérémonie sacrée. Mais si le théâtre est à la fois d'« origine religieuse » et d'« essence religieuse » (*ibid.*), il a subi, comme tous les arts, une métamorphose, une transformation du sacré en profane. Issu de la religion, dont il a hérité le cérémonial et l'inspiration, il est devenu au fil des siècles un fait culturel, artistique et mondain. « Né pour la gloire des dieux », le théâtre a grandi « pour la joie des hommes » (G. Baty et R. Chavance, *Vie de l'art théâtral*, Paris, 1932, p. 17).

L'histoire du théâtre, en France, est l'exemple accompli de cette évolution. Né de la liturgie avec laquelle il s'est d'abord confondu, le théâtre a conservé, du moyen âge aux temps classiques, une prédilection pour les sujets sacrés. Le combat philosophique, au 18e siècle, entretint sur la scène un débat religieux, relancé par le renouveau du spiritualisme à l'époque romantique et symboliste. Au 20e siècle enfin, la scène a souvent été le lieu d'une méditation métaphysique. Des mystères médiévaux aux drames contemporains, le théâtre en France a largement été le reflet de la religion.

1. **Les temps médiévaux : les mystères sacrés.** – La dépravation des mœurs, à la fin de l'Empire romain, avait provoqué la dégradation du théâtre, où ne se produisaient plus que les spectacles et les comédiens les plus grossiers. Aussi les Pères de l'Église ont-ils sévèrement condamné un art qui leur semblait être un agent de corruption. Tertullien, saint Clément d'Alexandrie, saint Cyprien, saint Jean Chrysostome ont tour à tour stigmatisé l'infamie des acteurs et l'impudicité de la scène. Le théâtre est à leurs yeux le repaire empesté du Démon, un lieu de débauche interdit au chrétien qui ne saurait s'y risquer sans succomber aux assauts du Malin. En prononçant et en réitérant l'excommunication contre les comédiens, les conciles allaient jeter sur leur art et leur corporation un discrédit qui se perpétua jusqu'aux temps classiques. Entre le théâtre et les autorités religieuses exista longtemps, en France, une franche hostilité.

1° C'est cependant de l'Église et du culte chrétien que le théâtre allait renaître à l'orée du moyen âge. Par sa solennité, son recours à la musique et à l'ornement, au geste et à la récitation, par le dialogue entre le chœur et l'officiant, la relation entre le prêtre et les assistants, le rituel religieux comporte un cérémonial comparable au déroulement d'une représentation théâtrale. Aussi n'est-il pas surprenant que ce soit précisément de la liturgie qu'ait germé le premier embryon du théâtre. Au monastère bénédictin de Saint-Gall, en Suisse, ainsi qu'à Saint-Martial de Limoges, au 10e siècle, un chœur chantait, avant la messe de Pâques, un bref dialogue inspiré des paroles de l'Ange aux Saintes Femmes au matin de la Résurrection : « Quem quaeritis in sepulcro, O Christicolae ? / Jesum nazarenum crucifixum, O Coelicolae. / Non est hic, surrexit sicut praedixerat. Ite et nuntiate quia surrexit de sepulcro ».

Ce « trope », attribué à Tutilo, moine à Saint-Gall, est le noyau initial de la première scène du théâtre religieux, la *visitatio sepulcri* dont la *Regularis Concordia* du bénédictin anglais saint Éthelwood, à la fin du 10e siècle, a codifié le texte et la présentation. Le développement de ce scénario primitif, enrichi par l'adjonction de nouveaux personnages et d'épisodes empruntés aux Évangiles de la Passion et de la Résurrection, conduisit à la constitution du *Ludus Pascalis* ou *Jeu de Pâques,* où Gustave Cohen voyait « le point culminant du drame liturgique » (G. Cohen, *Études d'histoire du théâtre en France au Moyen Âge,* Paris, 1956, p. 26).

Les cérémonies de Noël suscitèrent à leur tour des formes ébauchées d'expression théâtrale. Dès le 11e siècle apparaît à Limoges un trope inspiré du modèle initial mais adapté au décor de la Nativité, près de la crèche où les bergers viennent adorer l'Enfant Jésus : « Quem quaeritis in praesaepe, pastores, dicite. / Salvatorem Christum Dominum Infantem pannis involutum ».

A partir de ce trope allaient se développer les scénarios plus étoffés d'un *Officium pastorum,* puis d'un *Officium Stellae,* représenté le jour de l'Épiphanie et rappelant, de façon pittoresque et animée, les scènes afférentes à l'adoration des Mages, à la fuite en Égypte ou au Massacre des Innocents. De tels épisodes offraient assurément tous les matériaux d'une représentation scénique. Mais le théâtre alors ne se distinguait pas du culte. Récité ou chanté en latin, par les clercs, à l'intérieur de l'église, au cours de la cérémonie et en relation avec un événement déterminé de la vie du Christ, le « drame liturgique », ainsi que l'écrivait R. Guiette, est « partie intégrante de la liturgie ». Il est à la fois « commémoration » et « célébration », « louange et prière », et d'un mot « service de Dieu » (R. Guiette, *Réflexions sur le drame liturgique,* dans *Mélanges R. Crozet,* Poitiers, 1966, t. 1, p. 197). Si le drame liturgique est l'origine et le fondement du théâtre religieux, il a d'abord été plus proprement religieux que théâtral, ou n'était théâtral que dans la mesure où il était l'émanation et l'illustration de la religion. Le théâtre, à l'orée du moyen âge, est donc pleinement, essentiellement et même exclusivement religieux.

2° A ces mises en scène étroitement intégrées au culte et au rituel succédèrent, à partir du 12e siècle, des drames appelés par commodité semi-liturgiques et dont le langage et le sujet, encore empruntés à la religion, n'appartenaient cependant plus à la liturgie proprement dite. Ainsi l'*Ordo Prophetarum* ou Procession des Prophètes, organisée le jour de la Circoncision, le *Sponsus* (l'Époux), représentant la parabole des Vierges Sages et des Vierges Folles, et plusieurs drames évoquant des événements surnaturels comme la *Conversion de Saint-Paul,* la *Résurrection de Lazare* ou divers miracles attribués à saint Nicolas, se référaient au sacré sans se confondre avec l'Office. Au 12e siècle, un moine errant, Hilarius, composa plusieurs pièces inspirées de la Bible ou de l'hagiographie : un *Daniel,* une *Suscitatio Lazari* et un *Ludus super Iconia Sancti Nicolai.* Rompant avec la tradition du discours latin, ces œuvres entremêlaient au dialogue une part de vers romans, mieux entendus d'un public populaire : en mêlant ainsi le vernaculaire au latin, ces drames « farcis » contribuaient à éloigner la représentation du rituel.

Le théâtre achèvera de se distinguer de la liturgie du jour où les représentations, échappant au sanctuaire, iront se dérouler sur le parvis. Tel est le cas du *Jeu d'Adam,* composé dans la seconde moitié du 12e siècle, et dont le dialogue et l'action, la mise en scène et l'expression relevaient tout autant du divertissement théâtral que de l'édification religieuse. Ainsi le théâtre, au fil des siècles, acquerait-il progressivement une dimension originale et proprement dramatique en se détachant de ses origines et de son inspiration initialement liturgiques. Tout en empruntant toujours sa matière aux Écritures, il s'acheminait vers son autonomie artistique et scénique.

L'extension du contexte et du répertoire encourageait les clercs à célébrer, en dehors des offices et à l'occasion des fêtes ou cérémonies en l'honneur des saints, les faits miraculeux qui leur sont attribués par la légende. Tel est le sujet des Miracles en faveur à partir du 12e siècle et fréquemment représentés dans les collèges ou les couvents.

Ainsi Jean Bodel, trouvère à Arras, a-t-il composé et fait jouer en 1200 un *Jeu de saint Nicolas,* mettant en scène un miracle accompli par le saint en faveur d'un de ses dévots pendant une croisade au cours de laquelle il obtint à la fois son propre salut et la conversion des infidèles. C'était là, selon Henri Rey-Flaud, l'expression des « sentiments religieux de l'homme médiéval », de sa foi naïve et de sa fidélité, et l'illustration d'un théâtre authentiquement religieux qui « relie » les hommes à la société et à la divinité (H. Rey-Flaud, *Pour une dramaturgie du Moyen Âge,* Paris, 1980, p. 129). Dans le même esprit Rutebeuf écrivit, au 13e siècle, un *Miracle de Théophile* évoquant le secours apporté par la Vierge à un malheureux qui dans sa disgrâce avait vendu son âme au diable. Au 14e siècle, en relation avec le développement du culte marial, furent ainsi composés toute une série de *Miracles de Notre-Dame* exaltant l'intervention de la Vierge en faveur d'un pécheur repentant. Par leurs personnages et leurs sujets, les Miracles entremêlaient le profane et le sacré, l'humain et le divin. Ainsi le théâtre religieux s'éloignait-il progressivement du rituel pour se rapprocher de l'imagination et de la vie.

3° Tandis que les Miracles évoquaient un épisode unique et limité de la vie des saints, des spectacles autrement plus amples et plus ambitieux prétendaient offrir aux fidèles une représentation panoramique illustrant l'essentiel des deux Testaments, de la Genèse aux Livres Prophétiques et de l'Incarnation à la Passion : ce sont les *Mystères* ou *Mistères,* impliquant et associant, ainsi que le suggère une double étymologie, le sentiment du sacré – *mysterium* – et l'idée d'office ou de fonction – *ministerium* –, les deux notions se fondant elles-mêmes et se rejoignant dans la conception d'une action – au sens de l'*auto sacramentale* espagnol (cf. *infra,* IV) – qui soit à la fois célébration et représentation. Organisés à l'occasion des fêtes ou cérémonies, religieuses ou civiles, ces Mystères ont été sans doute à l'origine essentiellement mimés. C'étaient des tableaux vivants, illustrant par le geste et les personnages, à l'imitation des portails et des chapiteaux des cathédrales, une série de scènes empruntées aux Écritures. A la fin du 14e siècle eurent lieu des représentations plus élaborées, comportant un texte interprété par des jongleurs, à la fois conteurs et acteurs, qui les récitaient en les mimant. Ce sont les premières *Passions,* dites du *Palatinus,* d'*Autun,* ou de *Sainte-Geneviève,* écrits anonymes ainsi désignés du nom du manuscrit où ils sont conservés, et ressortissant, malgré un embryon de mise en scène et de composition dramatique, au récit plus qu'au théâtre.

C'est à partir du 15e siècle essentiellement que les Mystères allaient se multiplier, s'amplifier et s'imposer comme une manifestation théâtrale éminemment populaire. Si la plupart des auteurs – les fatistes – étaient des écrivains anonymes, empruntant délibérément à leurs émules et prédécesseurs, il en est de plus célèbres ou de plus originaux dont l'œuvre a servi de modèle aux imitateurs. Ainsi la *Passion d'Arras,* du théologien Eustache Mercadé, présentait-elle un tableau de la vie et de la mort du Christ conçues comme un dénouement du drame universel qui va de la Chute à la Rédemption. Arnoul Gréban, « notable bachelier en théologie », reprend la matière et le plan d'Eustache Mercadé, mais traite avec plus de finesse et de sensibilité les épisodes émouvants de la vie du Christ et de la Vierge. Le *Mystère de la Passion* d'Arnoul Gréban inspira la plupart des fatistes et notamment le « très éloquent et scientifique docteur Jehan Michel », auteur d'un nouveau *Mystère de la Passion,* représenté à Angers en 1486. L'originalité de cette Passion n'est pas dans son sujet, largement emprunté aux modèles antérieurs, mais dans l'humanité des personnages et du ton. La critique a relevé ce « parti pris humain », ce souci de « privilégier l'aventure humaine » (M. Accarie, *Le Théâtre sacré de la fin du Moyen Âge,* Genève, 1979, p. 318-19) en insistant sur l'humanité du Sauveur et de son entourage, où l'on reconnaît des hommes et des femmes éminemment vivants, des seigneurs et des princesses épris de « toute joie mondaine ». Très fréquemment jouée, imprimée, adaptée, la *Passion* de Jean Michel est généralement considérée, pour ses qualités dramatiques et psychologiques, comme le chef-d'œuvre et l'aboutissement du théâtre religieux médiéval.

En plus des Passions, constamment reprises, arrangées et contaminées, de très nombreux Mystères, au 15e et au 16e siècles, étaient inspirés des Écritures ou de la vie des saints : entre autres un *Viel Testament,* constitué d'une juxtaposition d'épisodes empruntés à la Bible et dont on ne joua que des fragments, et le gigantesque *Actes des Apôtres,* en 61 000 vers, dont la représentation, à Bourges en 1536, s'étendit sur 40 jours. La *Légende dorée* de Jacques de Voragine offrit aussi matière à de nombreux Mystères en l'honneur de tel ou tel saint patron de ville ou de corporation. Au cours du 16e siècle, on recense une centaine environ de représentations de Mystères, inédits ou imités de modèles antérieurs. Le miniaturiste Hubert Cailleau a fixé le décor d'une *Passion* jouée à Valenciennes en 1547, pendant 25 journées. La même année, Marguerite de Navarre insérait dans un recueil une série de « comédies » relatives à la naissance et à la vie du Christ. La permanence et la vitalité du théâtre religieux sont donc attestées jusqu'au milieu du 16e siècle.

La multitude et l'ampleur des écrits, la fréquence et la durée des représentations, la ferveur et la fidélité du public témoignent du succès populaire immense obtenu par les Mystères en France à la fin du moyen âge. Cette faveur exceptionnelle est due à la conjonction, conforme aux mœurs et aux goûts du temps, d'une cérémonie religieuse et d'un divertissement profane. Si le Mystère a cessé d'être étroitement associé au rituel, comme autrefois le drame liturgique, il demeure une manifestation religieuse, inaugurée par un office et couronnée par un chant de grâces. Empruntant ses personnages et son sujet aux Écritures, il obéit toujours à une pieuse intention d'instruction et d'édification. Mais la représentation des épisodes essentiels de la Bible et des Évangiles est plus qu'un spectacle émouvant et édifiant : c'est aussi, selon l'heureuse expression d'Henri Rey-Flaud, « un acte et une affirmation de la foi », ou mieux encore une « fête de la foi » où acteurs et spectateurs communient dans la reconnaissance et la célébration de leur religion (H. Rey-Flaud, *Recherches sur la disposition du lieu dramatique dans le théâtre religieux à la fin du Moyen Âge,* Université de Lille, 1974, p. 530-32). Les mystères en ce sens constituaient bien, par leur fonction sociale et sacrée, un théâtre essentiellement religieux.

La fascination de ces spectacles, indépendamment de leur signification religieuse, était également fondée sur le faste et l'efficacité de la mise en scène. Pour mieux édifier, le Mystère entend d'abord illustrer les vérités de l'Évangile. Arnoul Gréban, au seuil de sa Passion, invitait le spectateur à ouvrir les yeux et à

regarder. Les Mystères, a-t-on dit souvent, sont une « Bible des pauvres », une « représentation visuelle du dogme » (H. Rey-Flaud, *Le Cercle magique,* Paris, 1973, p. 262), un « livre d'images commentées » (M. Accarie, *op. cit.,* p. 360). Comme les chapiteaux historiés des cathédrales, ils offrent aux fidèles une vivante illustration des scènes et des faits les plus frappants de l'Histoire Sainte.

Pour émouvoir et impressionner le public, les acteurs excellaient à créer l'illusion par un art consommé de l'imitation qu'ils poussaient, notamment dans la représentation des détails les plus cruels de la Passion, jusqu'aux limites extrêmes où le jeu se confond pathétiquement avec la réalité. Les spectateurs se délectaient aussi des *diableries,* intermèdes inévitables et ardemment attendus au cours desquels une légion de diables ou de damnés, surgissant à grand fracas d'une « gueule d'Enfer » enflammée, bondissaient sur la scène ou sur la foule à la fois terrifiée et ravie. Un carnaval de personnages étrangers au sujet mais au succès assuré – ivrognes ou mendiants, valets, bourreaux, sots ou fous – introduisaient aussi dans le drame une tonalité burlesque et volontiers triviale, incompatible avec la dignité de la religion. Ainsi le développement de la mise en scène et le souci des effets spectaculaires altéraient la dignité du Mystère et le transformaient en un divertissement de plus en plus profane et vulgaire.

La longueur et la grossièreté des réjouissances accompagnant les représentations provoquaient de plus bien des débordements peu conciliables avec la célébration d'un drame sacré. Bourgeois et magistrats se plaignaient des débauches engendrées par ces festivités qui favorisaient jusque chez les clercs un fâcheux relâchement des mœurs et des devoirs religieux. En ces temps de controverses et de conflits, tous les partis et toutes les autorités s'accordaient à stigmatiser les abus de manifestations dont tout esprit vraiment religieux semblait avoir disparu. Excommunié par l'Église, à laquelle il avait dû sa naissance et ses succès, le Mystère, au cours du 16e siècle, a perdu son assise et sa justification religieuses. En 1548, le Parlement de Paris officialisa la condamnation en interdisant aux Confrères de la Passion de représenter « le mystère de la Passion Nostre Sauveur ne autres mystères sacrez » et en ne les autorisant plus à jouer que des « mystères profanes, honnestes et licites, sans offencer ne injurier aucune personne ». Dénaturé et discrédité par ses propres excès, honni par les pouvoirs civils et religieux, le Mystère allait peu à peu disparaître et céder la place à un nouvel idéal dramatique.

Né de la liturgie, nourri du cérémonial sacré, porté par un public dont il reflétait la foi, les mœurs et les institutions, le théâtre religieux avait trouvé, au moyen âge, un terrain propice à sa genèse, à son expansion, à son épanouissement. Si le moyen âge a été l'âge d'or du théâtre religieux, c'est parce qu'il constituait un milieu social, spirituel et culturel dont les structures étaient de nature à favoriser son triomphe et dont les transformations allaient entraîner, en retour, son altération et sa métamorphose.

2. **Les temps classiques : la tragédie chrétienne.** – L'année même où le Parlement de Paris condamnait les « mystères sacrés », en 1548, Joachim du Bellay, dans sa *Défense et Illustration de la langue française,* encensait les tragédies antiques. En ces temps troublés par les conflits religieux, si les sujets sacrés demeuraient en faveur, l'évolution de la culture et du goût allait en modifier profondément les formes et l'expression théâtrales. Aux Mystères et aux Miracles, archaïsmes encore affectionnés par le public populaire, allaient se substituer progressivement des tragédies religieuses, écrites en latin d'abord puis en français, plus conformes aux normes héritées des modèles antiques et approuvées par les modernes humanistes.

1° Comme les mystères étaient issus de la liturgie, la tragédie religieuse, aux temps de la Renaissance, est apparue d'abord dans les couvents et les collèges, et notamment à partir de 1553 dans les établissements des Jésuites (cf. *infra,* III), où des compositions en latin, destinées à la récitation plus qu'à la représentation, servaient à la fois à l'édification morale et à la formation rhétorique des élèves. Ces exercices académiques et pédagogiques, empruntant leurs sujets aux Écritures, en transposaient le texte en un style imité de l'antique.

Ainsi François Bonadus, prêtre et poète, écrivit-il au début du 16e siècle une adaptation dialoguée en vers latins de la Passion selon saint Matthieu, *Dialogus torturae seu passionis D.N. Jesu Christi ac triumphantis ejusdem Resurrectionis.* Un érudit italien, Gian-Francesco Conti, alias Quintianus Stoa, fit aussi paraître en 1514 deux tragédies en cinq actes et en vers, *Christiana Opera,* où il chantait, sous des titres ostensiblement hellénisants – *Theoandrothanatos* et *Theocrisis* – la mort du Dieu fait homme et le Jugement dernier. Dans le même esprit parut en 1537, d'un prêtre à la fois poète et professeur, une tragédie du *Christus Xylonicus* (le Christ vainqueur par le bois de la Croix) que la pureté de sa langue et la dignité de son sujet recommandaient pour les théâtres, les écoles et les bibliothèques. Le plus célèbre auteur de tragédies latines est George Buchanan, un humaniste écossais qui fut vers 1540 le professeur de Montaigne au Collège de Guyenne à Bordeaux et qui composa deux ouvrages où le sujet biblique était le prétexte à l'expression de préoccupations contemporaines : en évoquant en effet dans son *Baptistes sive calumnia* la mort du Précurseur et dans *Jephtes sive votum* la controverse au sujet des vœux religieux, cet écrivain suspect de libéralisme et converti au calvinisme utilisait les Écritures à des fins politiques en condamnant l'intolérance et la tyrannie religieuses.

Si la tragédie néo-latine assurait heureusement la survie du théâtre religieux dans les milieux scolaires et les cercles érudits, il fallait évidemment, pour lui procurer une portée plus large, adopter une langue accessible au grand public. Aussi Catholiques et Protestants, au cours des controverses et des conflits du 16e siècle, eurent-ils fréquemment recours au français pour défendre et illustrer publiquement, devant les spectateurs, leurs conceptions religieuses.

Les Réformés s'étaient montrés d'abord par principe hostiles à la représentation des sujets religieux, où ils ressentaient comme une profanation du sacré. Jacques Grévin, dans l'avant-propos de *La Trésorière,* en 1558, se défendait de « mesler la religion dans le sujet des choses feinctes » et jugeait impertinent d'user des « lettres sainctes » afin d'en tirer « quelque jeu ». Henri Estienne, en 1566, s'en prenait aussi violemment, dans son *Apologie pour Hérodote,* aux « farceurs » qui « mettoient l'histoire de la passion en ryme » et « convertissoient en vrayes farces les sacrées paroles de la Bible ». Les Protestants, malgré ces réticences, usèrent assez volontiers du théâtre afin de stigmatiser les abus de Rome et d'exalter les vraies vertus évangéliques. Ainsi de Lausanne, où il avait fui les persécutions, Théodore de Bèze fit jouer en 1550 une « tragédie françoise », *Abraham sacrifiant,* dont le héros présentait le modèle accompli de l'Élu parfaitement soumis à la Grâce et à la volonté divine et par cela même exposé aux exac-

tions des « pourceaux » de Satan dans lesquels il est aisé de discerner les représentants d'un clergé corrompu.

Louis Des Masures, un autre humaniste également réfugié en Suisse, écrivit en 1562 trois *Tragédies saintes* illustrant, dans les volets successifs de la trilogie, les victoires et les épreuves inévitablement réservées au serviteur de Dieu : *David combattant, David triomphant* et *David fugitif.* Jean de la Taille, en 1572, accompagnait son *Art de la Tragédie* d'un *Saül le furieux,* « tragédie prise de la Bible » et « faite selon l'art et à la mode des vieux auteurs tragiques ». En 1601 enfin Antoine de Montchrestien publiait deux tragédies bibliques, *Aman* et *David,* ainsi qu'une pièce historique évoquant la mort de Marie Stuart, *L'Écossaise,* où il entendait illustrer « les jugements admirables de Dieu, les effets singuliers de sa Providence, les châtiments épouvantables des rois mal conseillés et des peuples mal conduits ».

Lorsque les Protestants eurent condamné les tragédies religieuses, au synode de Figeac en 1579, les Catholiques éprouvèrent à leur tour la tentation de traiter les sujets chrétiens selon les formes anciennes. Dans l'avant-propos de *Job,* une tragi-comédie jouée à Poitiers en 1579, Scévole de Sainte-Marthe affirmait vouloir « contenter le chrestien auditeur d'un poëme chrestien », et Vauquelin de la Fresnaye dans son *Art poétique* encourageait aussi les « poëtes chrestiens » à recevoir « les façons » du tragique ancien. Dans le dernier quart du 16e siècle abondèrent ainsi les « comédies bibliques » ou « tragédies saintes », écrites par des clercs, des notables ou des érudits, jouées le plus souvent dans des couvents, des châteaux ou des collèges.

Parmi ces œuvres ignorées, il convient de retenir une tragédie que distinguent également sa qualité littéraire et son inspiration religieuse : *Les Juives* de Garnier, en 1583. Dans ce « discours Chrestien et religieux », l'auteur se flattait d'avoir choisi « un sujet délectable et de bonne et saincte édification », propre à démontrer la supériorité d'un « sujet et discours sacré sur le profane ». Rapportant, d'après le Livre des Rois, des Chroniques et de Jérémie, les malheurs du roi de Jérusalem Sédécie, capturé et torturé avec tous les siens par le roi des Assyriens Nabuchodonosor, *Les Juives* illustraient, selon l'auteur, « les calamités d'un peuple qui a comme nous abandonné son Dieu ». Attribuant les déchirements du royaume à son péché plutôt qu'à l'hérésie et laissant espérer l'avènement du Christ Rédempteur, la tragédie proposait à la fois une pathétique illustration des maux contemporains et une méditation sur les voies de la Providence. Alliant ainsi la splendeur du lyrisme et la profondeur de la pensée, *Les Juives* offraient, à la fin du 16e siècle, un chef-d'œuvre original de théâtre à la fois poétique et religieux qui traçait la voie des créations classiques.

2° Si le 17e siècle a hérité de la Renaissance une prédilection pour les formes et les thèmes antiques, il n'en a pas moins conservé la tradition des sujets sacrés. Mais la vivacité des controverses esthétiques et morales a contribué paradoxalement, en ces temps de foi scrupuleuse, à creuser une distance entre le théâtre et la religion.

Les autorités religieuses étaient ouvertement hostiles à une activité que l'abbé d'Aubignac, dans son *Traité pour le rétablissement du théâtre françois,* jugeait « contre la sainteté de l'Évangile ». Non seulement les comédiens et comédiennes étaient réputés de mœurs légères et officiellement excommuniés : Molière, à sa mort, en éprouva toutes les rigueurs. Mais les spectacles en général étaient condamnés pour leurs effets pernicieux. Nicole, en 1665, dans ses *Lettres sur l'hérésie imaginaire,* avait proclamé qu'« un poète de théâtre est un empoisonneur public, non des corps, mais des âmes des fidèles », et dans son *Traité de la Comédie,* en 1667, accusait la profession de comédien d'être « un métier infâme et indigne d'un Chrétien ». La même année, dans son *Traité de la Comédie et des spectacles selon les traditions de l'Église,* le Prince de Conti rappelait que « l'Écriture sainte défend ces spectacles ». La querelle du *Tartuffe,* en 1664, et la représentation de *Dom Juan,* en 1665, avaient envenimé le débat. Un avocat au Parlement, le sieur de Rochement, s'en prenait à ce comédien qui « se joue des mystères » et se croit permis de « mêler les choses saintes avec les profanes », et le président Lamoignon justifiait son refus de laisser représenter *Tartuffe* en arguant que « ce n'est pas au théâtre à se mêler de prêcher l'Évangile ». Molière invoquait en vain, dans la préface du *Tartuffe* en 1669, le précédent des Anciens, des Espagnols, des Mystères et des « pièces saintes de Monsieur de Corneille ». L'opinion religieuse était inflexible, et à la fin du siècle, en 1694, dans sa Lettre au Père Fr. Caffaro et ses *Maximes et réflexions sur la comédie,* Bossuet renouvelait vigoureusement la condamnation du théâtre.

Les pièces à sujet religieux n'échappaient pas davantage à la critique. La représentation du surnaturel semblait particulièrement sacrilège et non moins intolérable au regard de la foi qu'aux yeux de la raison. Ce serait une « profanation de ces histoires sacrées », déclarait Saint-Evremond dans son traité *De la tragédie ancienne et moderne,* en 1672, et si un dramaturge introduisait « des anges et des saints sur notre scène », estimait-il, « il scandaliserait les dévots comme profane, et paraîtrait imbécile aux libertins ». Aussi Boileau, dans le chant III de son *Art poétique,* en 1674, écartait-il radicalement tout « mélange coupable » entre les « vérités » religieuses et les « fictions » dramatiques : « De la foi d'un chrétien les mystères terribles / D'ornements égayés ne sont point susceptibles ».

Les vies des saints ne paraissaient pas davantage offrir à la scène un sujet convenable : « Dieu n'a pas choisi le théâtre pour y faire éclater la gloire des martyrs », affirmait le Prince de Conti dans son *Traité de la comédie* à propos de *Polyeucte.* Les vertus chrétiennes en effet paraissaient incompatibles avec les passions humaines et les grandeurs héroïques indispensables à la tragédie. « L'esprit de notre religion est directement opposé à celui de la tragédie », déclarait Saint-Evremond dans son essai, et dans le même esprit l'abbé d'Aubignac préconisait, dans sa *Pratique du théâtre* en 1657, de « ne pas mêler aux tragédies saintes les galanteries du siècle ». Le succès contesté de *Polyeucte,* à cet égard, incitait clercs et critiques à se défier de la tragédie religieuse où ils voyaient un genre impur et ambigu, également infidèle aux exigences du théâtre et à celles de la religion : « Le théâtre, écrivait Saint-Evremond dans son essai *De la tragédie,* perd tout son agrément dans la représentation des choses saintes et les choses saintes perdent beaucoup de la religieuse opinion qu'on leur doit quand on les représente sur le théâtre ».

Les préventions des doctes et des dévots ne compromettaient cependant pas la survie et parfois le

succès des pièces à sujet religieux. Non seulement les Jésuites ont continué à composer et à représenter, dans les collèges, des tragédies sacrées dont Corneille, un de leurs anciens élèves, invoquait le précédent dans l'Examen de *Polyeucte*. Mais bien des auteurs, protestants ou catholiques, offraient avec succès à un public essentiellement populaire et provincial un théâtre édifiant inspiré d'épisodes bibliques ou de vies de saints. Dans les années 1630 et 1640 apparut un renouveau des « comédies de dévotion », en relation avec l'intensité de la vie religieuse alors stimulée par les prédications et les conversions en vue. C'est dans ce climat que se produisit le succès de *Polyeucte*, en 1641, suivi d'une floraison de tragédies religieuses et notamment du *Saint Genest* de Rotrou en 1645. La même année 1645, l'échec de la « tragédie chrétienne » de Corneille, *Théodore, vierge et martyre*, allait détourner les auteurs des sujets religieux jusqu'à ce que Racine à la fin du siècle, en 1689 et 1691, après la série de ses neuf tragédies païennes, écrivît pour un public scolaire et des spectateurs choisis les deux tragédies sacrées d'*Esther* et *Athalie* qui constituent, avec *Polyeucte*, les chefs-d'œuvre incontestés du théâtre religieux en France au 17e siècle.

Si *Polyeucte* est considéré comme une tragédie religieuse accomplie, ce n'est pas seulement parce que la pièce offrait, selon l'expression de la dédicace, « un portrait des vertus chrétiennes », mais aussi parce qu'elle impliquait des notions et des réflexions proprement théologiques. Les dialogues entre Polyeucte et Néarque, opposant la ferveur du néophyte à la tiédeur d'une foi plus alanguie, se référaient aux distinctions mises à la mode alors par les théologiens de Port-Royal entre la grâce « efficace » (I, 1) et suffisante, actuelle et habituelle. Corneille, élevé chez les Jésuites et pénétré d'histoire ancienne, était intellectuellement et moralement enclin à préférer sur ce point les positions de Molina aux propositions de Jansénius et à l'idée de prédestination, qu'il condamnera dans *Oedipe* en 1659. S'il admet volontiers que « ce Dieu touche les cœurs lorsque moins on y pense » (IV, 3) et que la foi « est un don du Ciel et non de la raison » (V, 3), le « mérite » humain demeure à ses yeux nécessaire, et si Pauline a reçu la révélation de la vérité, c'est parce qu'elle en était naturellement digne et qu'« elle a trop de vertus pour n'être pas chrétienne » (IV, 3). Le pouvoir divin n'agit souverainement que dans le respect et avec le concours de la volonté humaine. Cependant la conversion de Pauline, et à plus forte raison de Félix, ne saurait être obtenue que par la prière et la mort du martyr : le dénouement faisait donc intervenir les notions d'intercession, de réversibilité des mérites et de communion des saints où Péguy, dans *Victor-Marie comte Hugo*, voyait l'un des « mécanismes essentiels » de la « tragédie sacrée ».

La critique a parfois dénoncé l'« équivoque » et l'« ambiguïté » que Polyeucte entretenait ainsi entre l'héroïsme et la sainteté (S. Doubrovsky, *Corneille et la dialectique du héros*, Paris, 1963, p. 225-55). Péguy lui-même hésitait à distinguer entre ce « faîte unique d'héroïsme dans la sainteté » et ce « faîte de sainteté dans l'héroïsme ». Mais dans cet « héroïsme de sainteté » il croyait discerner le couronnement des « héroïsmes temporels » du *Cid* et d'*Horace*, et c'est précisément par « cette insertion, cette articulation de l'éternel dans le temporel, du spirituel dans le charnel, du saint dans le héros », que *Polyeucte* était à ses yeux « la pièce capitale du christianisme » (Péguy, *Œuvres en prose (1909-1914)*, coll. La Pléiade, Paris, 1961, p. 719-20), une œuvre où s'unissaient et se confondaient la nature et la grâce, la tragédie profane et la tragédie sacrée, et où Brasillach à son tour reconnaîtra tous les éléments d'un « christianisme total » (R. Brasillach, *Corneille*, Paris, 1961, p. 166).

A ce christianisme héroïque et humain, les tragédies profanes et sacrées de Racine opposent un sens douloureux de la fatalité surnaturelle, hérité de la tragédie grecque et ravivé par les débats contemporains sur la grâce et le salut. De *La Thébaïde* à *Iphigénie*, Racine a créé un univers dominé par les dieux où les héros vivent, agissent, aiment et meurent au gré d'une destinée toute-puissante. *Phèdre* est par excellence une tragédie du destin où l'on a pu discerner une transposition de la prédestination janséniste. Dans cette héroïne « entraînée » par un « charme fatal » que l'« on ne peut vaincre » (IV, 6) et qui la conduit inexorablement au crime et à la mort, Chateaubriand reconnaîtra, dans le *Génie du christianisme*, « une chrétienne réprouvée », et Péguy, plus tard, « une janséniste à qui la grâce a manqué » (Péguy, *op. cit.*, p. 771). Cette idée d'une destinée divine, empruntée à la mythologie grecque, allait se confirmer et s'approfondir dans les tragédies inspirées de l'Ancien Testament où Racine a trouvé, selon Giraudoux, « une fatalité plus impitoyable que la fatalité antique » (J. Giraudoux, « Racine », dans *Littérature*, Paris, 1941, p. 48). Le Dieu d'*Esther* est en effet le « maître absolu de la terre et des cieux » (III, 4) qui par « une route inconnue aux mortels » exécute irrésistiblement « ses desseins éternels » (III, 8). Le Jéhovah d'*Athalie* est aussi l'« impitoyable Dieu » qui a « tout conduit » (V, 6), pourvoyant invinciblement au salut de son peuple et à l'extermination de ses ennemis.

Si la scène, aux temps classiques, a perdu le contact avec la foi populaire et l'imagerie de l'Évangile, elle a donc néanmoins conservé, par le biais de la culture antique et de la réflexion théologique, une inspiration religieuse attentive aux mystères essentiels du christianisme.

3. **Les temps modernes : le drame religieux.** – Le fléchissement de la foi collective et l'intériorisation de la vie spirituelle ont contribué, dans les temps modernes, à creuser la distance entre le théâtre et la religion. A la naïve illustration des Écritures et à la savante élévation sur les voies du salut qui avaient nourri la création dramatique au moyen âge et dans les temps classiques ont succédé, du 18e siècle à nos jours, une réflexion critique et une méditation philosophique sur la religion, ses implications morales, politiques et sociales, ainsi que sur les conflits que le christianisme entretient dans la vie des âmes et des peuples.

1° Le théâtre officiel et privé, au siècle des Lumières, est dominé par les Philosophes. Si les tragédies religieuses étaient encore en faveur dans les provinces et les collèges, à Paris lettrés et mondains leur préféraient des drames où la religion, ses prêtres et ses institutions étaient l'objet d'une remise en question et constituaient le prétexte à l'exposé d'idées métaphysiques et morales. Ainsi Voltaire a-t-il toujours usé de la scène afin de défendre et d'illustrer sa pensée philosophique et religieuse. Le choix du sujet de sa première tragédie, *Œdipe*, en 1718, révélait déjà son désir de dénoncer les méfaits de la tyrannie divine

et du pouvoir clérical. *Zaïre,* en 1725, était selon l'auteur une « tragédie chrétienne » où il déclarait avoir voulu jeter « tout ce que la religion chrétienne semble avoir de plus pathétique et de plus intéressant ». Mais en attendrissant le spectateur sur les tourments d'une héroïne écartelée entre ses désirs d'amante et ses devoirs de chrétienne, en opposant les rigueurs d'un christianisme intransigeant aux vertus d'un paganisme à visage humain, Voltaire exprimait l'essentiel de ses réserves envers les traditions religieuses.

Dans *Alzire,* en 1736, il récidivait en faisant le procès d'un conquistador intolérant et l'apologie d'un Dieu d'amour et de pardon : le théâtre alors devenait une « tribune », une « église déiste, où l'on prêche la bonne morale et adore le dieu de l'humanité » (R. Ridgway, *La Propagande philosophique dans les tragédies de Voltaire,* coll. *Studies on Voltaire and the eighteenth century* XV, Genève, 1961, p. 105). C'est aussi « l'amour du genre humain et l'horreur du fanatisme », écrivait Voltaire à Frédéric II de Prusse en 1740, qui lui avaient inspiré son *Mahomet* où, sous couleur de s'en prendre au « fondateur d'une religion fausse et barbare » et aux « erreurs d'un faux prophète », – comme il l'affirmait en dédiant habilement sa pièce au Pape –, il dénonçait violemment toutes les formes et tous les agents du fanatisme et de l'intolérance. Les tragédies suivantes (*Olympe* en 1760, *Les Guèbres* en 1768, *Les Lois de Minos* en 1773) sont autant de « pièces de combat » ou de « tragédies-pamphlets » (*ibid.,* p. 193) contre les superstitions, l'inquisition et plus généralement contre une religion et des prêtres où Voltaire, à la fin de sa vie, ne reconnaissait plus que *l'Infâme.* Les sujets religieux, au théâtre, étaient devenus l'instrument de la lutte antireligieuse.

Bien d'autres dramaturges, au 18e siècle, ont également exploité les pouvoirs de la scène afin de critiquer ce qu'ils considéraient comme les erreurs et les abus de la religion et du clergé. Baculard d'Arnaud en 1768 dans *Euphémie,* La Harpe en 1770 dans *Mélanie,* dénonçaient le scandale et la cruauté des vocations involontaires et des vœux forcés. Dans *La Veuve du Malabar ou l'Empire des coutumes,* en 1770, Lemierre offrait, comme Voltaire autrefois dans le bûcher de *Zadig,* un tableau dramatisé des horreurs imputables à une religion dominée par des usages absurdes et cruels. La révocation de l'édit de Nantes et les persécutions exercées contre les protestants inspirèrent, en particulier à l'occasion de l'affaire Calas, bien des drames où étaient pathétiquement illustrés et fermement condamnés le fanatisme et l'intolérance. Dans ce combat contre les abus contemporains, les dramaturges eurent assez fréquemment recours à l'écran protecteur et transparent du drame historique. Ainsi Louis-Sébastien Mercier composa-t-il en 1772, pour le second centenaire de la Saint-Barthélemy, un *Jean Hennuyer, Évêque de Lisieux* où il rendait un fervent hommage à un prélat assez courageux et assez humain pour s'opposer, au péril de sa vie, à la volonté royale et à l'extermination des hérétiques. *La Destruction de la Ligue,* en 1782, et le *Portrait de Philippe II roi d'Espagne,* en 1785, étaient pour le même auteur le prétexte à fustiger à la fois la tyrannie du pouvoir politique et les atrocités commises au nom d'une religion pervertie. Le *Charles IX* de Marie-Joseph Chénier, joué dans l'enthousiasme en 1789, condamnait aussi d'une même voix le fanatisme et le despotisme.

Sous la Révolution enfin, le déchaînement des passions partisanes engendra un foisonnement de pochades au titre évocateur – *A bas la calotte ou les Déprêtrisés, Victimes cloîtrées, L'auto-da-fé,* etc. – où étaient grossièrement dénigrées les traditions, les mœurs et les institutions de l'Église. La scène, à la fin du siècle, était devenue provisoirement, sous la pression des circonstances, un instrument de caricature anticléricale et de polémique antireligieuse.

2° La restauration du culte et des valeurs religieuses, au début du 19e siècle, eut peu de retentissement sur la création dramatique. On peut assurément recenser, sous l'Empire et la Restauration, un nombre élevé de tragédies, opéras, drames ou mélodrames inspirés par les Écritures ou l'histoire religieuse. Lamartine avait composé en 1817 une tragédie de *Saül* dont le sujet sera repris par Soumet en 1822. Dans les mêmes années le martyre des Macchabées avait également tenté Cuvelier et Guiraud. Le Boulevard affichait encore en 1837 un *David et Goliath,* un *Massacre des Innocents* et un *Temple de Salomon* dont Théophile Gautier raillait la lourdeur mélodramatique. Mais tandis que la poésie et la pensée romantiques étaient nourries de méditations religieuses, le drame en général éluda les sujets sacrés. Seul Victor Hugo, en 1869, devait ranimer dans *Torquemada* le vieux procès du fanatisme et de l'Inquisition. Le théâtre, à l'époque romantique, attentif de préférence aux questions politiques ou morales, était apparemment peu propice à l'expression de sentiments religieux que les écrivains percevaient et vivaient comme une élévation mystique plutôt que comme un conflit dramatique.

Ce n'est qu'à la fin du siècle, à la faveur d'un renouveau de la spiritualité, que se manifesta sur la scène un regain d'intérêt pour le sacré. Cette renaissance idéaliste au théâtre était favorisée par le succès tardif de Wagner. Dès 1861 Baudelaire avait reconnu, dans *Tannhäuser* et *Lohengrin,* « les ardeurs de la mysticité ». Plus tard Camille Mauclair, dans *Servitude et grandeur littéraires,* évoquera l'exaltation des auditeurs revenant du pèlerinage à Bayreuth « comme de la sainte table, extasiés », ou plus modestement assistant aux concerts comme à des « messes dominicales » où soufflait « un esprit de mysticisme collectif ». Péladan discernait en Wagner « la musique même de l'Évangile » et Romain Rolland percevait dans *Parsifal* une musique imprégnée d'« un mysticisme qui convaincrait les incrédules » : dans le *Ring,* notait-il, « Art et Foi ne sont qu'un ».(R. Rolland, *Le Cloître de la rue d'Ulm,* Paris, 1952, p. 288). Dans cette œuvre inspirée de mythes chrétiens, pénétrée du sens du sacrifice et du salut, les contemporains sevrés de mysticité saluaient le modèle accompli d'un art qui fût, selon le vœu de Wagner, « la représentation vivante de la religion » (H. Lichtenberger, *Richard Wagner poète et penseur,* Paris, 1898, p. 368).

Dans les mêmes années le Symbolisme exprimait aussi l'aspiration du public à un art religieux. Le symbole, affirmait Georges Vanor dans *L'Art Symboliste* en 1889, est « fils de la religion ». « L'art est religieux », renchérissait Charles Morice, en 1889 aussi, dans son essai sur *La Littérature de tout à l'heure.* La fonction du poète et du dramaturge, aux yeux des symbolistes, est donc de déchiffrer le sens mystérieux de l'univers et de proposer, selon l'expression de Mallarmé, une « explication orphique de la Terre ». Aussi ce dernier rêvait-il d'un théâtre idéal auquel l'art et la poésie confèreraient un « caractère religieux » et

restitueraient la dignité d'un « Mystère » (Mallarmé, « Crayonné au théâtre », *Œuvres,* coll. La Pléiade, Paris, 1951, p. 313). Le théâtre alors, semblable à la Messe où se joue le drame essentiel de la Passion, deviendrait le lieu du « vrai culte moderne » (Mallarmé, « Sur le théâtre », *ibid.,* p. 875). En 1900 Édouard Schuré concevait aussi le dessein d'un « Théâtre de l'Âme », « hautement et profondément religieux », qui tenterait de « relier l'humain au divin ».

Ces tentations religieuses étaient attisées par le mysticisme en faveur dans les milieux artistiques et littéraires. Lassée de la littérature et de la philosophie matérialistes, une génération nouvelle aspirait, comme le notait Melchior de Vogüé dans la préface du *Roman russe* en 1886, à « une rénovation religieuse dans les lettres ». Il s'ensuivit, remarquait aussi Charles Morice dans *La littérature de tout à l'heure,* une « imprévue restauration poétique du Catholicisme ». Ce regain de religiosité se manifesta notamment à la scène : « Le théâtre d'abord a été sanctifié », rappelait René Doumic dans *La Revue des Deux Mondes* en 1895. Jules Lemaître, en 1892, se gaussait déjà des progrès du « Mysticisme au théâtre », et les journaux constataient encore en 1898 le succès persistant des « tréteaux pieux ». Le répertoire, en cette fin de siècle, était en effet souvent pénétré de préoccupations religieuses. Villiers de l'Isle-Adam, dans la première partie de son *Axël,* avait exalté la grandeur du « Monde religieux ». Dans les drames de Maeterlinck, révélés au public parisien par *La Princesse Maleine* en 1890, on pressentait, selon l'auteur, « l'idée du dieu chrétien, mêlée à celle de la fatalité antique ». Dans le *Caïn* de Charles Grandmougin (1890), *Les Noces de Sathan* de Jules Bois (1892), *Lilith* de Remy de Gourmont (1892), la *Prométhéide* de Péladan (1895) ou *Saül* d'André Gide (1898), les mythes antiques ou bibliques étaient prétextes à méditations métaphysiques et mystiques.

L'Évangile et l'hagiographie revinrent même un moment en faveur. Ainsi joua-t-on de Charles Grandmougin *La Vierge* en 1880, *L'Enfant Jésus* en 1892, de François Coppée *Le Pater* en 1889, d'Edmont Haraucourt *La Passion* en 1890, d'Henri Bouchor *Noël ou le Mystère de la Nativité* en 1890. Pendant la Semaine Sainte, en 1897, on représentait simultanément, outre une reprise de *La Passion* d'Haraucourt et de *L'Enfant Jésus* de Grandmougin, *Joseph d'Arimathie* de Gabriel Trarieux, *Le Chemin de Croix* d'Armand Silvestre et *La Samaritaine,* « Évangile en trois tableaux et en vers » d'Edmond Rostand.

Dans les mêmes années les premiers drames de Claudel, *Tête d'Or* (1890) et *La Ville* (1893), *La Jeune fille Violaine* et *Le Repos du Septième Jour,* réunis dans le recueil de *L'Arbre* en 1901, illustraient les tourments spirituels engendrés par la conversion du poète et sa vocation religieuse. Ainsi le renouveau des aspirations mystiques, à la fin du siècle, a-t-il favorisé l'éclosion d'un théâtre idéaliste où s'exprimaient les angoisses et les exaltations d'une génération inquiète et sensible à la présence et à l'appel du divin.

3° Cet attrait pour les sujets religieux ne cessa de s'affirmer et de s'amplifier sur la scène au long du 20e siècle. Avant le premier conflit mondial continuaient à se jouer des œuvres inspirées des Évangiles ou de la vie des saints : *Le Martyre de saint Sébastien* de G. d'Annunzio en 1911, *L'Annonce faite à Marie* de Claudel en 1912, *Marthe et Marie* de Éd. Dujardin en 1913. Au lendemain de la guerre on assistait à la constitution d'un « théâtre chrétien » (L. Delpit, *Paris-Théâtre contemporain,* Paris, 1925, p. 89) illustré notamment par *Le Pauvre sous l'escalier* de H. Ghéon en 1921, *Le Mystère du Dieu mort et ressuscité* de Dujardin en 1923 ou *Le Soulier de Satin* de Claudel, publié en 1929. Des metteurs en scène entreprenaient de rendre aux représentations un esprit religieux disparu depuis le temps des mystères. Copeau souhaitait « restituer au théâtre son caractère religieux » (J. Copeau, *Registres I, Appels,* Paris, 1974, p. 133). Antonin Artaud, fasciné par les ballets balinais où il admirait « le cérémonial d'un rite religieux », rêvait aussi de « retrouver une idée du théâtre sacré », d'en restaurer « l'acception religieuse et mystique » (A. Artaud, *Le Théâtre et son double,* dans *Œuvres,* Paris, 1964, t. 4, p. 56, 73, 182). Acteurs, auteurs, amateurs s'ingéniaient à ressusciter la ferveur et la solennité des anciens mystères : des représentations de la *Passion,* d'après les *Passions* du moyen âge, eurent lieu sur le parvis de Notre-Dame. Pendant et après la seconde guerre enfin une floraison de pièces à sujet religieux – de Claudel, Cocteau, Montherlant, Bernanos, Sartre, Anouilh, Ghelderode, Obey, Mauriac, Green, Gabriel Marcel, Thierry Maulnier – manifestait avec éclat, sur un ton parfois polémique et passionné, l'« actualité de Dieu au théâtre » (A.M. Carré, dans *Le Théâtre contemporain,* coll. Recherches et Débats du Centre catholique des intellectuels français 2, Paris, 1952, p. 65).

Des nombreux dramaturges inspirés par les conflits religieux, le plus prestigieux est assurément Paul Claudel, dont le génie dramatique est l'expression d'une expérience intérieure. Tous ses drames en effet sont dominés par l'affrontement, douloureusement vécu par l'auteur, entre le désir humain et la volonté divine, entre la passion du bonheur et la nécessité du sacrifice. *Tête d'Or,* écrit à vingt ans dans les tourments de la conversion, figurait déjà le « combat spirituel », selon le mot de Rimbaud, entre la volonté de puissance et l'appel de la Grâce. *La Ville,* en 1893, prophétisait l'effondrement d'une société sans foi et l'avènement d'une restauration religieuse. *Le Repos du Septième Jour* est une méditation dialoguée sur l'Enfer et la Rédemption. *Partage de Midi,* composé en 1905 à l'issue d'une passion malheureuse, est un drame autobiographique illustrant « la lutte entre la vocation religieuse et l'appel de la chair ». *L'Annonce faite à Marie,* en 1912, transposant dans un moyen âge idéalisé, tout imprégné de foi et de liturgie, un « miracle » antérieurement écrit sous un autre titre, *La Jeune fille Violaine,* exaltait les vertus du sacrifice et de la foi.

L'Otage, Le Pain dur et *Le Père humilié* forment une trilogie suggérant, à travers les destinées d'une famille et les transformations de la société française au 19e siècle, une quête obstinée de la volonté divine. *Le Soulier de Satin,* composé de 1919 à 1924, offre une synthèse, un drame immense à la fois sentimental, historique et mystique évoquant, à travers les péripéties d'une aventure amoureuse et l'épopée des conquistadors espagnols, le pouvoir souverain de la prière, du sacrifice et de la communion des saints pour le salut des âmes et des peuples. Dans *Le Livre de Christophe Colomb* et *Jeanne d'Arc au bûcher,* puis dans *Le Festin de la Sagesse* et l'*Histoire de Tobie et de Sara,* Claudel recourait enfin à des figures historiques ou paraboliques afin de magnifier, dans une forme inspirée de l'oratorio, du ballet et de la liturgie, la réalisation des desseins providentiels de Dieu pour le salut des hommes.

Plus que par ses personnages et ses sujets, le théâtre de Claudel tenait à la religion par la conception qu'il proposait de l'homme et du monde. Claudel considérait en effet que le christianisme, en introduisant dans le cœur et dans l'histoire un « principe de contradiction », constitue le fondement et le ferment du drame : « Le conflit essentiel que le christianisme anime en nous, déclarait-il dans *Le Temps* le 28 juin 1914, est le grand ressort dramatique ». La présence et l'action divines, en créant dans le monde une tension entre la nature et le surnaturel, lui confèrent une « troisième dimension », cette « direction verticale » où Claudel voyait la condition de sa qualité dramatique : « Le drame humain, estimait-il, n'est pas complet tant qu'un élément surhumain ne vient pas s'y mêler » (P. Claudel, *Œuvres en prose,* coll. La Pléiade, p. 466). Son théâtre offrira donc le reflet de « la force tragique qui résulte de l'intervention dans notre vie individuelle d'un appel extérieur et supérieur à nous » (P. Claudel, *Le Temps,* juin 1914, dans *Théâtre,* coll. La Pléiade, t. 2, 1952, p. 1410). Illustrant le pathétique affrontement de la liberté humaine et de la volonté divine ainsi que les processus mystérieux par lesquels la Providence opère en vue du salut de l'humanité, les drames de Claudel sont essentiellement religieux dans la mesure où ils sont fondés sur une vision religieuse de la vie, de l'histoire et de l'univers.

Henri Ghéon, converti en 1915, entreprit de ressusciter au 20e siècle un théâtre inspiré de la tradition médiévale. En 1924, il fonda les Compagnons de Notre-Dame, une association d'acteurs catholiques engagés pour mener une action à la fois théâtrale et religieuse, en accord avec la devise imaginée par Ghéon : « Par la Foi, pour l'art dramatique – Pour l'art dramatique, en esprit de Foi ». Dans cet esprit, Ghéon composa des *Jeux et Mystères pour le peuple fidèle,* inspirés des Miracles et des vies de saints du moyen âge : *Le Pauvre sous l'escalier,* un épisode emprunté à la vie de saint Alexis et joué avec succès au Vieux-Colombier en 1921, *La Merveilleuse histoire du bienheureux Bernard de Menthon* ou *La Vie profonde de saint François d'Assise.* Il conçut aussi des spectacles organisés comme des cérémonies religieuses à l'occasion de fêtes ou de commémorations : ainsi *Le Triomphe de Notre-Dame de Chartres* et le *Jeu des Grandes Heures de Notre-Dame de Rheims,* joués sur le parvis de ces cathédrales en 1927 et 1938, ou le *Mystère de la Messe* où les spectateurs étaient invités, au Parc des Princes en 1936, à célébrer le drame de l'Incarnation, de la Passion et de la Rédemption, constituaient un fervent essai de restauration du théâtre religieux dans les temps modernes.

Dans les mêmes années Michel de Ghelderode, un écrivain belge épris des « fastes de la religion » et « sensible à la poésie du christianisme » (J. Decock, *Le Théâtre de Michel de Ghelderode,* Paris, 1969, p. 18), élaborait des œuvres à destination populaire où la curiosité du sacré le disputait à la dérision des traditions et des superstitions religieuses. Dès 1924 il avait composé, pour un théâtre de marionnettes, un *Mystère de la Passion de Notre Seigneur Jésus Christ,* puis en 1926, à l'invitation du Théâtre Populaire Flamand, un « spectacle commémoratif » intitulé *Images de la vie de saint François d'Assise.* Fasciné par les personnages et les événements de l'Évangile, il écrivit encore un *Barrabas,* des *Femmes au Tombeau* et *Mademoiselle Jaïre,* où se mêlaient l'attrait du mystère et la dénonciation des mystifications.

L'Histoire de l'Église offrait également aux dramaturges une mine infinie de réflexion sur les événements et les sentiments religieux. Dans le *Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc,* composé pour les célébrations du 8 mai 1910 à Orléans, Péguy opposait, en une méditation dialoguée, la tentation du désespoir devant le scandale du mal et la ferveur de l'espérance et de la foi dans le pouvoir salvateur de la souffrance et de la Grâce. Dans les *Dialogues des carmélites,* inspirés d'un scénario de film d'après *Dernière à l'échafaud* de Gertrud von Lefort, Bernanos évoquait, à travers les angoisses et le martyre édifiant des religieuses exécutées sous la Terreur, les effets mystérieux de l'intercession et de la communion des saints.

Sans partager la foi des croyants, Henry de Montherlant manifestait respect et sympathie pour les formes sévères du christianisme et notamment pour le Jansénisme où il reconnaissait un foyer d'héroïsme et de spiritualité. Aussi distinguait-il dans son théâtre, à côté de la « veine profane », une « veine chrétienne » à laquelle il attribuait plusieurs *autos sacramentales* : *Le Maître de Santiago, Port-Royal* et *La Ville dont le prince est un enfant,* « trilogie catholique » à laquelle il joignit en 1960 *Le Cardinal d'Espagne.* Le décor historique ou moderne était ici simple prétexte à la mise en valeur des grandeurs et des servitudes de la vie religieuse. Dans la très catholique Espagne des conquistadors et de l'Inquisition, dans un couvent de religieuses en butte à la tyrannie du pouvoir épiscopal ou dans un collège de Jésuites où l'amour conduit au sacrifice et à l'abnégation, Montherlant découvrait et exaltait le même idéal de renoncement, de détachement, de dénuement, la même indifférence au monde et la même exclusive aspiration à l'*unum necessarium* qui lui semblaient constituer le critère unique et décisif de la vocation religieuse et de la grandeur d'âme. Souvent critiqué pour avoir tenté de reconstituer artificiellement le climat d'une foi religieuse à laquelle il n'adhérait pas, Montherlant prétendait néanmoins avoir « bien mérité de l'Église » en prêtant à ses héros de « nobles paroles où s'exprime le meilleur d'une religion » (cité par J. Robichez, *Le Théâtre de Montherlant,* S.E.D.E.S., Paris, 1974, p. 199).

Le débat religieux peut être également situé dans la société contemporaine. Dans *La Grâce* et *Le Palais de sable* en 1914, *Un Homme de Dieu* en 1925, *Le Monde cassé* en 1932, *La Soif* en 1937, Gabriel Marcel offrait une illustration de sa philosophie chrétienne en montrant les conflits sentimentaux, moraux et spirituels issus, dans le monde actuel, de l'écart et de la confrontation entre les sentiments humains et les valeurs surnaturelles. Le romancier François Mauriac a su porter aussi à la scène, avec *Asmodée* en 1937, *Les Mal aimés* en 1945, *Passage du Malin* en 1947 et *Le Feu sur la terre* en 1950, les déchirements de personnages assoiffés d'absolu. Julien Green, romancier catholique attentif aux conflits de la chair et de l'esprit, a incarné dans les héros de *Sud* et de *L'Ennemi* les tourments et les combats de cœurs hésitant entre l'amour profane et l'amour sacré. Ainsi le théâtre exprimait-il la persistance et l'acuité, dans une civilisation apparemment peu préoccupée du surnaturel, des inquiétudes et des aspirations religieuses.

Il est enfin bien des pièces où sont posées, dans un esprit polémique et partisan, mais non sans vigueur et profondeur, les questions relatives aux rapports de l'homme avec la divinité. Les critiques et les contempteurs de Dieu, de l'Église et de la religion se réclamaient souvent d'un idéal humaniste. Ainsi A. Gide en 1930 dans *Œdipe* ou J. Cocteau dans *La*

Machine infernale exploitaient les données du mythe antique afin de dénoncer la tyrannie divine et d'exalter la grandeur de l'homme innocent broyé par la destinée. J. Giraudoux dans ses tragédies « grecques » – *Amphitryon 38, Électre* et *La Guerre de Troie n'aura pas lieu* – recourait aux récits anciens pour illustrer le malheur des victimes accablées par les dieux et le destin. Dans *Judith* en 1931 et dans *Sodome et Gomorrhe* en 1943, c'est au Dieu biblique, à ses Anges, à ses prêtres et à ses adorateurs qu'est attribuée la responsabiité du mal et de la mort. La tragédie constituait, selon Giraudoux, « l'affirmation d'un lien horrible entre l'humanité et un destin plus grand que le destin humain », dont l'homme éprouve avec effroi la toute-puissance et la malignité (J. Giraudoux, *Littérature,* Paris, 1941, p. 292). Le recours si fréquent dans les temps modernes aux thèmes et aux mythes hérités de la tragédie antique est donc l'expression des terreurs d'une civilisation bouleversée par les catastrophes historiques et hantée par le sentiment de la fatalité.

Ce procès de la religion sera repris par J.-P. Sartre au nom de la philosophie existentialiste. Dans *Les Mouches,* en 1943, il utilisait à son tour et à sa façon le mythe d'Électre afin de flétrir une religion fondant sur le repentir et la terreur un ordre politique et moral, mais aussi pour convertir cette tragédie de la fatalité en une « tragédie de la liberté » proclamant la solitude et la responsabilité de l'homme affranchi des dieux. Dans *Le Diable et le Bon Dieu,* en 1951, il condamnait à nouveau les méfaits de l'église et de la religion dans une parabole historique illustrant les ravages entraînés par le Bien comme par le Mal dans une société dominée par la relation à Dieu, et la nécessité d'assumer, dans un univers sans Dieu, les contradictions et les combats de la condition humaine. Traitant ainsi du « rapport de l'homme avec Dieu » et du « problème de l'homme sans Dieu » (Sartre, *Un Théâtre de situations,* Paris, Gallimard, coll. Idées, p. 272-74), Sartre entendait porter à la scène une réflexion fondamentalement religieuse.

Bien d'autres dramaturges, J. Anouilh dans *L'Alouette* et *Becket ou l'honneur de Dieu,* A. Salacrou dans *La Terre est ronde* et *Dieu le savait,* J. Cocteau dans *Bacchus* ou Thierry Maulnier dans *Le Profanateur,* suscitaient aussi, à travers des personnages ou des fictions historiques, un débat essentiellement religieux. Il n'est pas jusqu'au théâtre de l'absurde où ne soient abordées de façon latente ou déclarée les questions essentielles. E. Ionesco dans *La Soif et la Faim* ou *Le Voyage chez les morts,* F. Arrabal dans *Le Cimetière des voitures* ou S. Beckett dans *En attendant Godot* et *Fin de Partie,* manifestent une obsession du mal et de la mort, un sens aigu de la déréliction de l'homme et de l'attente de Dieu, qui confèrent à ces farces métaphysiques une dimension profondément religieuse.

Concluons. Entre le théâtre et la religion, le *masque* et l'*encensoir,* selon la belle expression de Gaston Baty, apparaît donc, du moyen âge aux temps modernes, une relation permanente et constamment adaptée à l'évolution du culte et de la spiritualité. Le théâtre religieux, comme le théâtre profane, est le miroir de la société, dont il reflète avec fidélité les aspirations et les fluctuations spirituelles. Le nombre et la qualité des sujets religieux portés à la scène ainsi que les modalités de leur traitement dramatique obéissent aux tendances et aux transformations des mentalités individuelles et collectives. La représentation du sacré dépend des conceptions théologiques en vigueur, des manifestations cultuelles et des comportements religieux en usage à chaque époque. Les modifications des mœurs, des cultures et des convictions influent profondément sur le répertoire et la mise en scène. Fruit d'un accord et d'un équilibre entre les aspirations mystiques et les recherches esthétiques, entre les visions individuelles et les idéaux dominants, le théâtre religieux est un phénomène à la fois culturel et spirituel extrêmement complexe et révélateur des mentalités, des sensibilités et des représentations religieuses. Ainsi placé au carrefour de la théologie, de la sociologie et de la dramaturgie, ce théâtre est un témoin permanent de la vie spirituelle et constitue donc un document précieux pour une histoire de l'imaginaire et du sentiment religieux.

1. **Généralités.** – F. Gémier, *Le Théâtre,* Paris, 1928, ch. 1, « La religion au théâtre ». – H. Gouhier, *L'Essence du théâtre,* Paris, 1943, ch. 9-10, « Théâtre et religion ». – G. Marcel, *Théâtre et religion,* Lyon, 1958. – *Le Théâtre tragique,* textes réunis et édités par J. Jacquot, Paris, CNRS, 1962. – G. Steiner, *La Mort de la tragédie,* 1961, trad. fr., Paris, 1965. – J.-M. Domenach, *Le Retour du tragique,* Paris, 1967. – M. Lioure, *Le Théâtre religieux en France,* coll. « Que sais-je ? » n. 2062, Paris, 1982.

2. **Moyen Âge.** – L. Petit de Julleville, *Histoire du théâtre en France. Les Mystères,* 2 vol., Paris, 1880. – G. Baty, *Le Masque et l'encensoir,* Paris, 1926. – G. Cohen, *Histoire de la mise en scène dans le théâtre religieux français du Moyen Âge,* Paris, 1926 ; *Le Théâtre en France au Moyen Âge.* I : *Le Théâtre religieux,* Paris, Rieder, 1928 ; *Anthologie du drame liturgique en France au Moyen Âge,* Paris, 1955. – O. Jodogne, *Recherches sur les débuts du théâtre religieux en France,* dans *Cahiers de civilisation médiévale,* t. 8, 1965, p. 1-24 ; *La Structure des Mystères français,* dans *Revue belge de philologie et d'Histoire,* t. 42, 1964.

R. Guiette, *Réflexions sur le drame liturgique,* dans *Mélanges René Crozet,* Poitiers, 1966, t. 1, p. 197-202. – H. Rey-Flaud, *Le Cercle magique. Essai sur le théâtre en rond à la fin du Moyen Âge,* Paris, 1973 ; *Recherches sur la disposition du lieu dramatique dans le théâtre religieux à la fin du Moyen Âge et au XVIe siècle,* Service de reproduction des thèses de l'Université de Lille III, 1974 ; *Pour une dramaturgie du Moyen Âge,* Paris, 1980. – E. Roy, *Le Mystère de la Passion en France du XIVe au XVIe siècle,* Paris, Slatkine, 1974. – M. Accarie, *Le Théâtre sacré de la fin du Moyen Âge. Étude sur le sens moral de la Passion de Jehan Michel,* Genève, 1979.

3. **XVIe siècle.** – R. Lebègue, *La Tragédie religieuse en France,* Paris, 1929 ; *La Tragédie française de la Renaissance,* Paris, S.E.D.E.S., 1954 ; *Études sur le théâtre français.* I : *Moyen Âge, Renaissance, baroque,* Paris, 1977. – J. Morel, *La Tragédie,* Paris, 1964. – J. Chocheyras, *Le Théâtre religieux en Savoie au XVIe siècle,* Genève, 1971 ; *Le Théâtre religieux en Dauphiné du Moyen Âge au XVIe siècle,* Genève, 1975. – M. Lazard, *Le théâtre en France au XVIe siècle,* Paris, 1980.

4. **XVIIe siècle.** – K. Loukovitch, *La tragédie religieuse classique en France,* Genève, 1933. – M.E. Pascoe, *Les drames religieux du milieu du XVIIe siècle,* Paris, 1932. – H.C. Lancaster, *A History of French Dramatic Literature in the seventeenth Century,* Baltimore et Paris, John Hopkins Press et Belles Lettres, 9 vol., 1929-1942. – J. Calvet, *Polyeucte de Pierre Corneille,* Paris, Éd. de la Pensée moderne, s.d. – J. Orcibal, *La Genèse d'Esther et Athalie,* Paris, 1950. – S. Doubrovski, *Corneille et la dialectique du héros,* Paris, 1963. – M. Delcroix, *Le Sacré dans les tragédies profanes de Racine,* Paris, 1970. – J. Truchet, *La Tragédie classique en France,* Paris, 1975.

5. **XVIIIe siècle.** – F. Gaiffe, *Le Drame en France au XVIIIe siècle,* Paris, 1910, rééd. 1970. – H.C. Lancaster, *A History of Parisian Drama in the last Years of Louis XIV,*

Baltimore et Paris, John Hopkins Press et Les Belles Lettres, 1945 ; *French Tragedy in the Time of Louis XV and Voltaire, ibid.*, 1950, 2 vol. – R. Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Paris, 1956. – R. Ridgway, *La Propagande philosophique dans les tragédies de Voltaire*, coll. *Studies on Voltaire and the eighteenth Century* XV, Genève, 1961. – R. Nicklaus, *La propagande philosophique au siècle des Lumières*, même coll. XXVI, 1963. – H. Welschinger, *Le Théâtre de la révolution*, 1880, rééd. Slatkine, 1968. – M. Carlson, *Le Théâtre de la Révolution française*, Paris, 1970.

4. **XIXe siècle.** – F. Paulhan, *Le Nouveau mysticisme*, Paris, 1891. – V. Charbonnel, *Les Mystiques dans la littérature présente*, Paris, 1897. – Mme Kromsigt, *Le Théâtre biblique à la veille du Romantisme*, Amsterdam, 1931. – D. Knowles, *La Réaction idéaliste au théâtre*, Genève, 1934. – G. Michaud, *Message poétique du Symbolisme*, Paris, 1947, rééd. 1961. – J. Robichez, *Le Symbolisme au théâtre*, Paris, L'Arche, 1957. – L. Guichard, *La Musique et les Lettres en France au temps du wagnérisme*, Paris, 1963.

5. **XXe siècle.** – H. Ghéon, *L'Art du théâtre*, Montréal, 1944. – *Le Théâtre contemporain*, coll. *Recherches et Débats du Centre catholique des intellectuels français* 2, Paris, 1952 (recueil d'articles sur le sacré dans le théâtre moderne). – P.-H. Simon, *Théâtre et Destin*, Paris, 1959. – Ch. Moeller, *Littérature du XXe siècle et christianisme*, 4 vol., Tournai, 1967. – J.-P. Sartre, *Un Théâtre de situations*, Paris, 1973.

Michel LIOURE.

III. LE THÉÂTRE DES COLLÈGES DE LA FIN DU 15e SIÈCLE À LA FIN DU 18e

L'histoire du théâtre dans l'Europe d'Ancien Régime obéit aux trois grands principes qui régissent la production littéraire telle qu'elle évolue de la Renaissance aux Lumières : le recours à la langue nationale comme outil esthétique, la sécularisation des contenus et l'émergence d'une organisation professionnelle progressivement reconnue par les instances politiques. Mais il est délicat d'ériger en loi ce qui a été le résultat de processus dont le rythme a varié d'un espace à l'autre. En particulier, le rapport entre tradition populaire et tradition savante a connu des formes extrêmement divergentes. Participant pour une large part de la *comoedia erudita*, le théâtre des collèges, auquel l'emploi prépondérant d'un latin modernisé conférait une dimension internationale, doit être tenu pour un phénomène décisif pour la compréhension d'un héritage commun. Même si l'intérêt qu'on lui a porté fut nettement plus grand là où la constitution d'une conscience culturelle se produisit tardivement – pensons à l'Allemagne et à l'Europe Centrale –, son apport à la dramaturgie française elle-même ne saurait passer pour négligeable. Corneille (1606-1684) et Rotrou (1609-1650) ont beaucoup appris des Jésuites qui furent leurs maîtres ; en Italie, le *Collegio Romano* rayonna dans toute la Péninsule et au-delà ; les auteurs tragiques de Silésie : Gryphius (1616-1674), Lohenstein (1635-1683), Hallmann (1640-1704), Haugwitz (1647-1686) n'écrivirent jamais que pour les scènes scolaires de Breslau/Wrocław.

Une précision supplémentaire s'impose : le monde dans lequel s'inscrit le théâtre des collèges, cette grande « province pédagogique » d'Occident telle que l'invente l'Âge de l'Éloquence, fut longtemps un continent englouti qu'une érudition patiente a peu à peu, avec un inégal bonheur, arraché à l'oubli. Mais si les recherches d'archéologie théâtrale y ont occupé une large place, elles ont conduit aussi à faire saillir d'autres certitudes, dont la plus évidente est que, fait d'histoire littéraire, le théâtre des collèges ne saurait s'appréhender sans que soient reconnues les relations étroites qu'il a entretenues avec les grands mouvements, pour une part concurrents, de renaissance intellectuelle et spirituelle depuis la fin du 15e siècle.

C'est d'Italie (Pomponius Laetus 1428-1497), puis d'Allemagne (université de Heidelberg) que partit la mode d'un retour au théâtre antique. Le renouveau auquel aspiraient les humanistes trouvait là un aliment de grand prix. La philologie s'y ressourçait par la déclamation à des modèles d'autant plus précieux qu'ils étaient peu nombreux. La représentation permettait de donner vie aux commentaires des glossateurs, impliquait les étudiants-acteurs dans le mouvement de redécouverte enthousiaste qui était toutefois susceptible, par son caractère extrême, de heurter les représentants de l'orthodoxie. À la fin du 16e siècle encore, l'auteur luthérien de l'*Histoire du Docteur Faust* condamne son héros qui rêve de retrouver le texte des comédies perdues de Plaute et de Térence. On ne saurait oublier cependant que la cour romaine, sous les pontificats de Sixte IV (1471-1484) et de Léon X (1513-1521), avait appuyé activement les initiatives venues des cercles (« Sodalitates »), créés à l'imitation de celui de P. Laetus.

C'est qu'à l'articulation des 15e et 16e siècles, la pratique du théâtre antique était conçue comme une activité réservée à l'élite et à l'aristocratie, aux érudits et mécènes des cités-États de l'Italie comme de la Vienne impériale de Maximilien. Le plaisir naissait autant de cette forme de distinction qui écartait les non-initiés que du sentiment de prendre pleinement part aux prestiges de la *lingua classica*. On ne s'étonnera donc pas que l'on ait posé d'abord en règle le strict respect de la pratique originelle dont la diffusion de manuscrits jusqu'alors inconnus (Plaute, 1428) et la lecture des commentaires (Donat à partir de 1433) autorisaient une meilleure connaissance. La *Comoedia Annularia* (1505) de Gallus Aegidius à Rome est, dès son titre, une réminiscence de l'*Aulularia*. Le *Stephanium* (vers 1500) du religieux transalpin Harmonius Marsus opère une synthèse des styles de Plaute et de Térence.

Cette fidélité ne pouvait cependant pas être banale répétition. Elle dut s'incorporer très vite une plus vaste ambition : si l'effort visait à rétablir le latin dans la pureté de son âge d'or, il aboutissait aussi à opposer au théâtre médiéval de nouveaux schémas et de nouvelles orientations dramatiques. Par le moyen du latin, une barrière était érigée qui repoussait les formes populaires hors du champ légitime de l'esthétique, éliminant du coup les textes « farcis » et le registre de la « double entente », essentiel au bas comique. L'option en faveur de personnages venus de contextes culturels étrangers au christianisme posait la question d'une laïcisation des contenus au moment même où s'observait la quasi-disparition des Passions. La structure rigoureuse en actes et scènes marquait enfin la défaite du mode d'organisation narratif de la matière dramatique, selon une voie qui devait triompher dans les principaux théâtres nationaux.

En Angleterre et en France, ces transformations s'imposèrent rapidement. Les dramaturges scolaires y furent de ce fait réduits en quelques décennies à un rôle subalterne et les auteurs néo-latins d'envergure tels l'Écossais Georges Buchanan (1506-1582), dont le

Jephté est nourri de l'*Iphigénie* d'Euripide, et Marc Antoine Muret (1526-1585) dont le *Jules César* est de facture plus sénéquienne, servirent seulement de relais entre le mouvement humaniste et les premières manifestations de la tragédie classique. L'affirmation de la langue vernaculaire comme instrument littéraire alla de pair, ici comme là, avec la victoire de la composante profane et la socialisation, voire l'institutionnalisation (Académie Française) de la production littéraire et dramatique, devenue l'affaire des professionnels reconnus par la Cité. Ni les critiques d'une partie du clergé (Bossuet, 1627-1704, dans ses *Maximes et réflexions sur la Comédie,* 1688, contre le théatin Caffaro) et des Jansénistes (Nicole, 1625-1695, à travers son *Traité de la Comédie,* 1657), ni, à l'inverse, les tentatives faites en France pour gagner au théâtre des Jésuites une place déterminante, n'influèrent de manière particulière sur cette évolution. Aucune des novations décisives de la scène française ne sortit des établissements des Pères. Pédagogiques, ils pratiquèrent l'art dramatique comme exercice en vue d'acquérir l'art éloquent du « bien dire » en public, l'assurance dans le respect des conventions et des convenances, l'apprentissage des vertus sur lesquelles le chrétien règle sa vie dans le monde. Éducateurs des grands écrivains, ils ne rencontrèrent quelque considération poétique qu'en échappant à leur sphère d'origine.

Il est remarquable en revanche que le créateur du théâtre allemand du baroque, Andreas Gryphius, ait pris pour modèle au début des années 1640 les *Tragoediae Sacrae* (La Flèche, 1619 ; Paris, 1620) de Nicolas Caussin (1583-1651). Il y a bien là le signe d'un déphasage qui renvoie à la situation particulière du théâtre scolaire dans l'Europe du Nord-Ouest, du Centre et du Sud-Est.

Ici en effet les prodromes de la période humaniste, les représentations et compositions inspirées de l'Antiquité, s'étaient heurtées à de fortes résistances, mais avaient été également entraînées dans le tourbillon des conflits confessionnels qui leur avaient fixé des buts inédits. En systématisant la déclamation, y compris sous la forme plus élémentaire des dialogues dérivés des *Colloquia familiaria* (1518) d'Érasme (1467-1536), des *Colloquia sive Exercitatio latinae linguae* (1538) de Jean-Louis Vives (1492-1540) et, plus anciennement, des *Progymnasmata* d'Aphthonius (4e-5e s.) dont le jésuite bohémo-allemand Jakob Pontanus (1541-1626) proposa en 1588 (1594) (*Progymnasmata latinitatis*) une version contre-réformée totalement refondue, les maîtres d'écoles latines firent du théâtre le couronnement de l'édifice scolaire. La renaissance de la rhétorique de Cicéron et Quintilien, élevée au rang d'agent insurpassable de la formation des esprits à l'expression et à la pensée justes, accentua cette tendance. Du coup, se trouvait posé, avec beaucoup plus d'acuité qu'ailleurs, le problème de la fonction et des contenus de ce théâtre dans une société où l'art demeurait foncièrement ancré dans le substrat religieux.

La reconnaissance de la scène des collèges comme antidote aux spectacles offerts par les comédiens professionnels alors en pleine expansion fut admise après de nombreuses hésitations. Elle ne s'imposa vraiment toutefois qu'après la conclusion du concile de Trente. Jusqu'à cette date, les critiques l'emportent. Érasme ne peut se contenter de louer Térence pour la beauté de son latin. Pour convaincre, il lui faut insister sur la valeur formatrice, c'est-à-dire aussi morale, de ce théâtre. Mélanchton (1497-1560), confronté au rejet brutal de l'Antiquité par les premiers réformateurs, met davantage encore l'accent sur la portée éthique : tout sensible qu'il ait été à l'esthétique de la comédie latine, il dut s'appliquer à en faire reconnaître la valeur au regard des comportements individuels et de la vie en société.

Cette interprétation se proposait au fond de désamorcer les reproches que les Pères de l'Église avaient adressés aux jeux profanes et qu'il était tentant de faire peser sur les tréteaux des écoles. Substituer l'illusion à la réalité, sacrifier aux prestiges de Satan, inciter à la prostitution du Moi non moins qu'à la mise en cause de l'identité : les risques n'étaient-ils pas identiques ? L'interprétation des humanistes chrétiens et avant tout des philippistes ne se contente pas de poser en principe la fonction prophylactique qu'exercerait l'espace clos de l'école, ne serait-ce que parce qu'il leur incombe d'éduquer les acteurs d'une société en voie de constitution. Pour eux, le théâtre est d'autant plus acceptable et même nécessaire à la pédagogie que la représentation est un miroir, « speculum vitae », en vue d'un surcroît d'humanité et du progrès de l'âme.

Dès cette époque, et partout en Europe où les comédiens professionnels furent maintenus à la périphérie des États, le théâtre a revêtu les traits distinctifs qu'il devait conserver durant deux bons siècles : il s'appuie sur l'école qui est son institution porteuse quasi exclusive ; il s'inscrit dans un système dont il procède et qu'il relie à la collectivité par le spectacle ; sa tonalité dominante est le didactisme.

Pendant longtemps, sa préférence alla à la comédie, mieux à même, selon la conception spéculaire déjà entrevue par Cicéron, de transmettre au plus grand nombre une leçon qui se voulait idéalement universelle. Ni les traductions latines de l'*Hécube* et de l'*Iphigénie en Aulide* d'Euripide par Érasme (1506), ni celle (1558) de l'ensemble du corpus sophocléen par Thomas Kirchmair dit Naogeorgus (1511-1563) n'eurent de prolongement au 17e siècle.

Les drames qu'écrivirent les humanistes des deux premières générations pour leurs étudiants et leurs élèves méritent d'être salués pour leur rôle pionnier, même s'ils ne conduisirent parfois qu'à des résultats modestes. Les plus connus sont ceux des Allemands. Le *Stylpho* (1480) de l'Alsacien Jakob Wimpheling (1450-1528), composé pour l'Université de Heidelberg, reflète la vie du collège et les idées pédagogiques de l'auteur qui fait dans ce cadre l'apologie du latin classique et répercute les critiques, alors courantes, contre le cumul des bénéfices dans l'Église. La forme de la pièce reste proche du dialogue, mais le mérite essentiel de Wimpheling est de remplacer les types antiques par des personnages de la société chrétienne de son temps. Le *Codrus* (1485) de Kerckmeister (dates de vie inconnues) emprunte à *Stylpho* l'opposition, désormais rituelle, entre barbarie scolastique et élégance humaniste. La réduction des motifs est frappante. Elle a néanmoins le mérite de concentrer l'action et de donner au combat contre les tenants du conservatisme une coloration satirique qui trouve dans la farce son mode d'expression le plus adéquat. C'est d'ailleurs dans cette direction que s'oriente le grand hébraïsant Johannes Reuchlin (1455-1522) qui réalise le mieux les potentialités du théâtre savant de l'époque. Son *Sergius* (vers 1496) prolonge la tendance à l'actualisation par la mise en cause, par moments très violente, d'une hiérarchie ecclésiastique suspectée de préférer le pouvoir et l'argent à ses tâches pastorales. *Henno* (1497), dont l'intrigue s'inspire de la *Farce de Maître Pathelin,* fut sans doute la plus considérable réussite

du cercle de Heidelberg. La veine comique s'y déploie dans des situations qui rattachent la pièce à la facétie, très en vogue depuis les éditions du Pogge. Mais le tour de force de Reuchlin est d'intégrer ce vieux fond populaire aux structures de la comédie et de la scène térenciennes qu'il est le premier à vraiment introduire dans le théâtre occidental moderne. Prologue, chœurs, organisation en cinq actes s'y combinent avec le passage au mètre théâtral latin par excellence qu'est le trimètre iambique.

1. **Le drame scolaire protestant.** – L'explosion de la Réforme, sa rapide diffusion et les formes de radicalisation sociale (Guerre des Paysans) et doctrinale (mouvement des enthousiastes et multiplication des sectes) qu'elle connaît, portent un rude coup aux expériences précédentes. La prédication prend le pas sur le jeu, le théologien sur l'écrivain, et la scène opte, comme on le voit en Suisse exemplairement, pour une « agitation » fondée sur le retour en force des techniques du drame populaire et en premier lieu du Jeu de Carnaval.

1° La stabilisation relative qui suit pousse Luther à organiser la communauté des adeptes de la nouvelle foi. Sous l'influence de Mélanchton, il admet la nécessité d'une instruction de la jeunesse dans des collèges imités des écoles latines. L'idéal auquel il se rallie, celui de la *pietas litterata,* vise à conjoindre l'assimilation, à vrai dire sélective, de la culture antique et la foi chrétienne revivifiée. Le programme qu'établit Jean Sturm (1507-1589) pour le Gymnase de Strasbourg (fondation : 1538), à partir des dispositions régissant Saint-Jérôme de Liège et les couvents laïcs des Frères de la Vie Commune des anciens Pays-Bas, donne une idée précise du projet tel qu'il va effectivement prendre corps, à quelques variantes près, dans tout l'Occident. Ainsi que le font voir les *Classicae Epistolae* (1565) de Sturm, l'objectif est de former des hommes aptes à exercer les tâches les plus diverses. Sturm veut une *humanitas* nourrie de la parole des Anciens et du Verbe divin débarrassé de la glose scolastique.

Le théâtre fait partie intégrante de la formation des élèves sous forme d'exercices pratiques. Sturm recommande la reprise des textes latins et même grecs. Le principe de gradation, strict pendant de la progression dans l'acquisition du savoir dispensé dans chaque classe, doit conduire à la rédaction par les maîtres d'œuvres originales. Sturm est en outre l'un des premiers à défendre l'idée d'un théâtre scolaire non circonscrit à son milieu de départ. L'introduction de représentations publiques, données en plein air, en présence des familles mais aussi des dignitaires de l'administration municipale, exprime une mutation décisive de grande portée.

La résistance des théologiens empêcha Sturm de réaliser tous ses objectifs. Mais après son départ, la revanche des professeurs de poésie et de rhétorique, venus de multiples régions de l'Empire, fut éclatante. De 1583 à 1621 (début de la guerre de Trente Ans en Alsace), le *Theatrum Argentoratense* donna, en plus de quatre pièces antiques, vingt-cinq drames nouveaux. La place que l'on accorda à l'élément mimique, à la gestuelle et à la mise en scène, ne se fit nullement aux dépens de la perspective religieuse, toujours fortement soulignée. L'emploi d'allégories visualisantes et explicatives apparaît comme la traduction la moins contestable de cette double aspiration. Les auteurs, dont le plus considérable fut Caspar Brülow (1585-1627), à qui l'on doit un *Elias* (1613), une *Chariclia* (1614, d'après les *Éthiopiques* d'Héliodore), un *Nabuchodonosor* (1615) et surtout le *Moïse* de 1621, pouvaient au demeurant penser qu'ils étaient parfaitement fidèles aux intentions des premiers réformateurs.

2° *Luther* lui-même en effet avait, sur cette question du théâtre comme sur celle de l'éducation, beaucoup évolué, et là encore sur les exhortations de Mélanchton. Dès la fin des années 1520, il avait manifesté son intérêt pour les dramaturges latins. Mais s'il marquait sa préférence pour Térence plutôt que pour Plaute, il prenait en plusieurs occasions parti pour un théâtre d'essence religieuse. Le document déterminant en l'affaire est sa lettre à Nikolaus Hausmann du 2 avril 1530. Luther, farouchement hostile aux Jeux de la Passion qu'il accuse de porter atteinte à la majesté du Christ, y recommande, comme dans les préfaces à ses commentaires des Livres de *Tobie* et de *Judith,* la dramatisation de ces histoires que, tenant pour apocryphes, il rejette du canon biblique. Il voit là des récits bien faits pour instruire les chrétiens tout en leur procurant le divertissement décent dont ils ont besoin. Le soutien qu'il apporte aux maîtres d'école, au besoin contre leurs tuteurs civils ainsi qu'on le voit en 1543 à Anhalt en faveur de Joachim Greff (1510-1552), crée les conditions d'une réconciliation entre philologues pédagogues et prophètes du Logos, non sans que ces derniers toutefois n'imposent en dernière instance la primauté du contenu sur la forme, de l'utile sur le ludique. Du moins la possibilité d'une création dramatique existait-elle désormais dans le cadre de l'école. Et comme le prouve le cas de Strasbourg, ce qui valait pour le texte ne s'appliquait pas obligatoirement avec la même rigueur à la scène, susceptible toujours d'offrir au public des échappées vers l'espace du jeu pur.

Il reste qu'à partir de 1535-1540, la prise progressive du pouvoir par les réformés dans les villes et principautés dessine dans l'Empire les contours d'une aire étendue, quoique sans unité véritable, se définissant par une croyance commune, mais également un ancrage régional voire local. Les Ordonnances scolaires (*Schulordnungen*), qui sont à l'enseignement ce que les Ordonnances ecclésiastiques (*Kirchenordnungen*) sont aux Églises, confirment que partout l'alliance de l'école et de la scène est acceptée et fait l'objet d'une attention soutenue de la part de ceux qui ont en charge le « bien commun ».

3° C'est sur cette base que fut assurée la pénétration, d'abord le long du Rhin, puis dans toute la *Germania* – des actuels Pays-Bas aux territoires patrimoniaux des Habsbourg –, des « comédies sacrées » (*comoediae sacrae*) des Néerlandais dont la caractéristique était de marier, dans une perspective le plus souvent luthérienne mais non (ou peu) polémique, le schéma médiéval du destin individuel et la forme de la comédie latine. L'*Acolastus* (1529) de Wilhelm Gnapheus (Willem de Volder/Guillaume le Foulon) (1493-1568) s'inspire directement de la parabole du Fils prodigue (d'après *Luc* 15,11-32), emprunte à Plaute pour les scènes de débauche et à Térence pour les tableaux de famille. De ce point de vue, Gnapheus, dont la pièce ne connut pas moins de trente-neuf éditions durant le demi-siècle qui suivit sa parution et fut traduite dans toutes les grandes langues euro-

péennes, réalise bien une des aspirations majeures du théâtre des collèges dans l'Europe du 16e siècle. Le titre – *Terentius christianus* – donné par Cornelius Schonaeus (van Schoon, 1540-1611), longtemps recteur de l'école de Harlem, à l'édition de ses œuvres dramatiques complètes (1598, 1626) ratifie *a posteriori* un rêve né à la jointure de l'humanisme et de la Réforme.

Parallèlement, le choix par Gnapheus d'un héros fictif rend possible l'exemplarité. Objet de démonstration, le protagoniste est ici entouré de commentateurs, son propre père et l'un des voisins, dont les débats confèrent au cas singulier mis en scène une valeur générale. À l'érasmisme de l'un, qui fait par trop confiance à la nature humaine, répondent, pour en nier la validité, le *sola fide* et les perspectives du *De servo arbitrio* (1525) rappelés par l'autre.

En plaçant au centre du spectacle la question du salut de l'homme, l'*Acolastus* offre le premier exemple réussi de spiritualisation de la scène depuis les Passions et les tropes. *Speculum vitae* et *speculum humanitatis,* la pièce est aussi *speculum salvationis.* Il n'est donc pas surprenant que ce drame ouvre la voie à la théâtralisation des paraboles. Sous la forme des Vierges sages et des Vierges folles, des Ouvriers de la onzième heure, des Vignerons homicides, du Pauvre Lazare, de l'Intendant infidèle entre autres, cette structure continuera d'inspirer les auteurs jusque tard dans le 17e siècle. Sa plasticité même, qui autorise des exploitations contradictoires au plan dogmatique, rend compte d'une faveur qui ne se démentit pas, du moins jusqu'au recul des tensions confessionnelles. L'*Acolastus* fut même représenté à plusieurs reprises entre 1555 et 1575 par les Jésuites allemands et autrichiens alors en quête d'un répertoire.

Pour des raisons en partie identiques, il en alla ainsi encore de l'autre grand texte fondateur du théâtre scolaire européen : l'*Hecastus* (1538) de Georg Macropedius (vers 1475-1558), professeur aux écoles de Bois-le-Duc, Liège et Utrecht. Un engagement moins appuyé (en faveur d'ailleurs du catholicisme) accrut le prestige de cette œuvre qui montre avant tout la solitude de l'homme confronté aux fins dernières. Plutôt que la parabole, ce sont cette fois l'*Elckerlijc* néerlandais et le *moral play* anglais (*Everyman*) qui inspirent Macropedius. Mais alors que le motif ancien mettait l'accent sur le poids des « bonnes œuvres » et que l'*Homulus* (1536) de Christian Ischyrius (1re moitié du 16e siècle) adjoignait aux sacrements l'intercession mariale, Hecastus doit son salut à la Foi et à la Vertu qui l'assistent jusqu'à son trépas, détournant de lui la menace des tourments infernaux. La présence d'un prêtre suffit à faire apparaître la persistance des attaches avec la croyance traditionnelle. L'analyse de ses autres pièces, qu'elles ressortissent au registre du comique populaire (*Aluta,* 1535 ; *Andrisca,* 1537) ou à celui de la parabole édifiante (*Rebelles,* 1535 ; *Petriscus,* 1536), confirme la présence d'un arrière-plan venu du Nouveau Testament.

Jusqu'après la guerre de Trente Ans, Macropedius fut également – et là encore dans toute l'Europe – admiré pour son *Josephus* (1544). Cette comédie fut le véritable point de départ du drame biblique qui puisa ses sujets dans l'Ancien Testament et dont l'école fut aussi le support le plus actif. Si le *Prodigus* et la moralité convenaient à la formulation, éventuellement contrastée et agressive, des principaux points de désaccord entre catholiques et luthériens, l'histoire de Joseph fournissait potentiellement des éléments de réponse au problème des relations entre cité terrestre et cité céleste. Mieux qu'un autre Néerlandais, Cornelius Crocus (vers 1500-1550), qui avait peu avant abordé un sujet dont Luther avait proposé l'exégèse dans son *Commentaire sur la Genèse,* c'est bien ce qu'avait compris Macropedius. Aussi bien, la trame amoureuse avec sa remontée à l'archétype de Phèdre/Hippolyte n'était-elle pas seule en cause. Joseph était avant tout le vice-roi appelé à veiller au bien-être du peuple, le chef sage et avisé, sévère et conciliant. Il était de surcroît l'un des plus illustres parmi les patriarches, celui que la *Biblia Pauperum* et les Mystères avaient dès longtemps associé au Christ. Bien que Luther eût émis de graves réserves envers la méthode des quatre sens de l'Écriture, il n'avait nullement exclu la lecture typologique. Trahi et vendu, jeté dans le puits pour en être à nouveau extrait, bénéficiant d'une destinée exceptionnelle, élevé aux plus grands honneurs, Joseph réunissait en lui la force de l'exemple (bon fils, bon frère, maître de ses pulsions) et l'image parfaite du dépositaire du pouvoir tel que les « miroirs du prince » en traçaient le portrait. Souvent, il était de ce fait hissé au rang d'annonce du Sauveur.

Le théâtre scolaire biblique conservera toujours, à quelque degré, la trace de cette imprégnation. Le plan moral l'emporta le plus souvent, car il était sensiblement mieux adapté à des spectacles qui, en se multipliant parallèlement à la création des établissements d'enseignement, tendaient à privilégier un discours moyen ou même simplificateur. Toutefois, le souci de satisfaire à l'attente sociale se rencontre dans tous les pays et à toutes les époques. Xystus Betuleius (Sixt Birck, 1500-1554) exhorte dès 1536 (*Judith*) à « prendre les armes contre le Turc » et se refuse dans l'exposé de son programme à séparer pratique de la piété et amour de la patrie. C'est à lui que l'on doit l'introduction de ces véritables leçons de choses, tant prisées, que furent les scènes de conseil et de tribunal. Ailleurs, dans les nombreuses pièces consacrées à Rebecca et Isaac par exemple, c'est le mariage, institution familiale et sociale pour les uns, sacrement pour les autres, qui suscite une création abondante dont celle du Wurtembergeois Nikodemus Frischlin (1547-1590). Tous les Joseph, ceux de l'Augsbourgeois Andreas Dieter (1re moitié du 16e siècle), du Munichois Martinus Balticus (1532-1600), la plupart des David, Nabuchodonosor, Salomon, Moïse, contiennent des modèles, positifs ou négatifs, du gouvernement des hommes. Il n'est guère enfin de David, de Daniel ou même de Judith (elle se sacrifie pour arracher Béthulie aux griffes d'Holopherne) qui ne débouchent sur le plan sotériologique. Il est remarquable que les tentatives entreprises çà et là pour dramatiser la vie du Christ ou bien n'ont pas dépassé le stade des dialogues ou bien n'ont pas eu de suite. L'*Anabion sive Lazarus redivivus* (éd. en 1539) de Johannes Würz/Sapidus (1490-1561), donné pour l'ouverture du Gymnase de Strasbourg, demeure un cas relativement isolé. Le schéma d'une action courte avec nœud et péripétie, dont Macropedius avait été l'initiateur, avait de façon nette tracé une ligne de démarcation avec le courant épique qui ne devait plus persister que dans les pièces populaires. Même au 17e siècle, le *Christus patiens* (1608) d'Hugo Grotius fut d'abord un exploit philologique pour amateurs de Sénèque. Ces échecs ou singularités ont du moins le mérite de faire toucher du doigt un fait majeur : la christianisation par les pédagogues de la Réforme du théâtre hérité des humanistes ne pouvait qu'instaurer

une tension entre des aspirations divergentes et cependant alliées dans le programme de la nouvelle culture. Le retour aux spectacles médiévaux se révélait impossible dans le cadre de l'école. L'aspiration à proclamer le christocentrisme (théologie de la Croix et *Imitatio Christi*) passait pour longtemps encore par le système des figures.

Si le théâtre des collèges luthériens du 17e siècle ne se distingue plus par son esprit inventif, il garde malgré tout jusque vers 1640 une belle vitalité, en dépit de la supériorité, à cette date avérée, des formes dramatiques catholiques que confortait le refus persistant des calvinistes et zwingliens (Genève, Zurich, Heidelberg, les confins germano-slaves du Nord-Est, pour une part les Provinces-Unies) d'excepter le théâtre de l'interdit qui frappait les divertissements condamnables. À la fin de la guerre, il survit certes. Mais il produit moins qu'il ne sert de canal de diffusion à une littérature dramatique en langue allemande qui devra attendre le 18e siècle pour disposer de troupes professionnelles. Le cas de Breslau est significatif, autant que celui de Zittau où Christian Weise (1642-1708) prend parti dans ses compositions (*Der bäuerische Machiavellus,* 1679 ; *Masaniello,* 1682) pour un idéal clairement pratique d'action politique efficace. Quelques décennies plus tard, on verra les recteurs des établissements de Rostock ou Annaberg prier le réformateur du théâtre national, Johann Christoph Gottsched (1700-1766), de leur fournir des pièces capables de remédier à l'indigence de leur répertoire. Rien ne pouvait mieux que cette inversion de tendance, qui consacre la victoire, tardive ici, du théâtre littéraire profane, manifester le recul irrémédiable d'une institution biséculaire.

2. **Le drame scolaire catholique.** – Ses débuts ont été conditionnés par les lenteurs de l'Église romaine à redéfinir son corps de doctrine et à réglementer la discipline ecclésiastique. Alors que les Luthériens sont parvenus à dégager des voies propres, la fidèle université d'Ingolstadt ne peut offrir que les pièces platement moralisantes d'un Hieronymus Ziegler (1514-1562). À Vienne, Wolfgang Schmeltzl (vers 1500-vers 1560), un laïc qui écrit pour le couvent bénédictin des Écossais où sont joués ses drames bibliques, essaie bien de faire échec à l'offensive anti-romaine qui, partie de Linz (Thomas Brunner, 1re moitié du 16e siècle), a vite atteint la capitale. Mais il ne rencontre aucun écho en dehors du collège qui l'accueille et il n'a pas de successeur. Pendant les années 1530-1550, la stagnation thématique et formelle est évidente.

Face au délabrement du clergé séculier, c'est des ordres religieux, retournés à l'observance ou nouvellement créés, que vint la réaction salvatrice, non sans que l'action des théologiens des universités des « frontières de catholicité » (Cologne, Louvain, Ingolstadt surtout) n'aient contribué à alimenter les auteurs en points de vue clarificateurs.

Longtemps, ce mouvement d'affirmation d'un théâtre scolaire catholique puissant a été tenu pour un calque des réalisations luthériennes. De fait, lui aussi se nourrit d'un enseignement où confluent *bonae litterae* et foi chrétienne. L'impulsion première lui vient des décrets tridentins qui ont bien aussi une orientation contre-réformée. Les collèges sont ses lieux uniques d'implantation, et il n'est pas niable que, dans plus d'une région, s'établit une situation de concurrence : d'évidents exemples en sont la Suisse (cantons protestants/cantons catholiques), la Silésie, et Breslau même, l'Alsace (Molsheim/Strasbourg), la Hongrie, dont la partie dite royale était retournée au catholicisme, la Bohême après la Montagne Blanche (1620), les Pays-Bas (du Nord et du Sud).

On ne saurait oublier pourtant que le concile de Trente, qui devait arrêter pour quatre siècles la croyance romaine, se proposait en premier lieu d'exprimer la doctrine constante de l'Église. Sa tenue et nombre de ses stipulations sont aussi le résultat d'un intense effort de rénovation intérieure (l'humanisme lui-même, la *devotio moderna*). Ses fondements philosophiques et théologiques lui viennent des universités italiennes, espagnoles, rhéno-flamandes. À la base des congrégations de clercs réguliers qui voient alors le jour, il y a l'esprit de présence au monde, d'évangélisation et de formation des hommes qui, des Mendiants aux Frères de la Vie Commune, avaient complété l'œuvre du monachisme traditionnel. La célèbre *Ratio studiorum* des Jésuites (version définitive : 1597) offre, cela est peu contestable, de fortes similitudes avec le *Methodus Sturmiana.* On sait cependant aujourd'hui qu'il dérive plus sûrement encore des idées agitées à Paris dans les cercles proches du Collège Royal et doit beaucoup au *Modus Parisiensis,* tous familiers à Ignace de Loyola (1491-1556) aussi bien qu'aux milieux fréquentés par Sturm.

En ce sens, le théâtre scolaire catholique participe à l'intense effort de l'Occident moderne pour se doter d'élites intellectuelles, réorganiser les appareils d'État et répondre au besoin de reformulation du vieil *Ordo* médiéval. L'efflorescence de la Parole y célèbre, avec la victoire de l'oralité, la ritualisation spectaculaire des rapports de l'homme à ses semblables d'une part, à l'invisible, médiatisé par les structures sociales et ecclésiales, d'autre part.

1° Il y a là sans nul doute la clé qui aide à comprendre le succès des *Jésuites* dans le domaine du théâtre scolaire. Créée en 1534, confirmée en 1540 par Paul III (1534-1549), la *Societas* n'ouvrit ses premiers établissements qu'entre 1550 et 1560, en Italie et en Allemagne. D'abord missionnaire, elle se voua à l'éducation après maintes hésitations, mais occupa rapidement dans ce secteur une place éminente.

L'orientation ostentatoire de ses formes de piété la fit se tourner à son tour vers la scène. Mais faute de pouvoir puiser dans un trésor de créations dramatiques correspondant à ses conceptions religieuses, elle fut obligée au départ de mettre à contribution d'autres courants. Les reprises de Plaute, Térence, à un moindre degré Sénèque, mais surtout de Gnapheus et Macropedius indiquent que les choix allèrent de bonne heure dans le sens de la culture érudite dont l'oubli, aux yeux d'un Antonio Possevino (1533-1611, dans *Bibliotheca Selecta,* Rome, 1593), avait été la cause de l'écho favorable rencontré par les thèses luthériennes auprès des lettrés. L'exceptionnelle diffusion de l'*Euripus* (1549) du frère mineur de Louvain Livinus Brechtus (vers 1500-vers 1560), moralité prônant sans la moindre ambiguïté la thèse de la « foi vive » peu après l'adoption par les Pères du *Decretum de iustificatione* (1547), atteste de son côté une prise de conscience claire des nécessités de l'heure. La question du salut est confirmée dans son statut de problème majeur de la représentation dramatique pratiquée par les collèges. L'idéal est la *comoedia pia* qui, substituant l'*aula* ou la cour des écoles latines aux places publiques ou prenant possession de celles-ci, s'adresse à la Cité entière pour l'exhorter au rassemblement dans la même ferveur démonstrative envers

le Christ. Le poète, maître d'école et metteur en scène (*choragus*), est à nouveau le prêtre de l'ancienne foi (*prisca religio*), le serviteur d'une Église dont le concile a rappelé solennellement l'indispensable magistère. L'homme, « animal social », a vocation à vivre au sein d'un ordre politique, mais ne s'épanouit pleinement que sous le sceptre du prince chrétien.

Les Jésuites organisèrent des disputes et des déclamations (*actus academici*). Ils écrivirent dans chaque classe des drames (*ludi scholastici*), donnés sans ou avec décors scéniques (*cum* ou *sine scenico apparatu*). Ils firent de la distribution des prix le point d'orgue dramatique de l'année scolaire avec leurs « tragédies d'automne » (*tragoediae autumnales*). Chaque spectacle était par là moyen de former les acteurs d'abord, les spectateurs ensuite, à plus de piété agissante. Les jeux organisés par les Académies, regroupements d'élèves intéressés par les lettres, et les Congrégations mariales dont l'audience débordait de beaucoup le cadre strict de l'école, donnent en outre à entendre que le collège n'était pas ici non plus l'univers clos sur lui-même que l'on s'est plu parfois à voir en lui. Les Jésuites surent en effet conquérir au théâtre des lieux où il n'avait jamais pénétré et lui gagner des formes d'expression inédites. Les Jeux de la Fête-Dieu à partir de 1560-1570 insèrent la représentation dans le déroulement d'une cérémonie et dans un parcours. Il en va de même pour les pièces jouées lors des transferts de reliques, les consécrations d'églises, les visites de dignitaires ecclésiastiques et politiques, les mariages princiers ainsi que pour d'importants événements touchant à la vie des États. Dans le même ordre d'idées, on signalera les canonisations de saints de la Compagnie : en 1622, Ignace de Loyola et François-Xavier, en 1671, François de Borgia, en 1737, François Régis, l'« apôtre du Vivarais ». C'est en Bavière, sous Guillaume V le Pieux, dans un territoire élevé emblématiquement au rang de bastion du catholicisme et d'anti-Saxe, que cette extension du théâtre scolaire au corps collectif trouva, entre 1568 et 1597, son expression la plus achevée.

On se gardera de diagnostiquer là une trahison de la pratique propre aux collèges. Outre le fait que la Compagnie chercha toujours à s'adapter aux traditions locales, par exemple en coulant les vies de saints régionaux dans le moule du drame savant néo-latin, assouplissant habilement par là une unité organisationnelle et de principes qui fit longtemps sa force par comparaison avec les particularismes protestants, elle tint toujours l'école – il faut y insister – pour la matrice de la cité. Le cas du Collège Royal de Madrid ou des drames représentés spécialement pour des princes et des évêques n'a valeur que marginale. À Vienne, l'empereur et sa famille prenaient place dans une salle ouverte à tous. À Strasbourg, après l'incorporation de la ville à la France de Louis XIV (1681) et l'ouverture d'un collège en 1685 (Jésuites français), l'actualisation de la thématique s'effectua par des ballets exécutés devant un public dont la composition n'avait rien de spécifique. Contre les formes diverses de prédestination, ne fallait-il pas, au théâtre aussi, tirer les conséquences du principe contraire de volonté salvifique universelle ? Dans les espaces bi-confessionnels, notamment dans l'Empire depuis l'*Interim* (1547), cet appel à tous conduisit logiquement encore à une singulière atténuation de la polémique au profit de l'apologétique.

Parodiant le mot du rationaliste allemand Gotthold Ephraïm Lessing (1729-1781) qui exigeait du théâtre qu'il fût « l'école du monde moral » (*Dramaturgie de Hambourg*, second feuilleton), on pourrait dire que le théâtre des collèges jésuites fut « l'école du monde catholique ».

2° L'apport des *autres ordres* ne fut pas, dans ce domaine, différent du sien, sinon qu'il n'eut pas, à beaucoup près, le même rayonnement. C'est de lui en vérité que s'inspira l'ensemble du système pédagogique post-tridentin en quête de caution et de règles de fonctionnement, au point qu'il est parfois bien difficile de faire le départ entre imitation et plagiat. Il faut cependant noter que ce ralliement, qui s'effectua principalement après 1650 et culmina au 18e siècle, traduisit dans quelques cas une lutte d'influence bien réelle. Ainsi en alla-t-il en France où Jésuites et Oratoriens se disputèrent la faveur des chrétiens influents. Une situation comparable se retrouve en Allemagne du Sud et en Autriche. Les Bénédictins, regroupés dans une puissante « Ligue des Abbés » et artisans de la création en 1619 de l'*Alma Benedictina* de Salzbourg, firent du couvent de Kremsmünster et de la capitale des princes-évêques des hauts lieux du théâtre scolaire. Simon Rettenbacher (1634-1706), dont les *Dramata selecta* parurent en 1683, appartient à la génération qui porte à son apogée cette forme de spectacle. Ses tragédies (*Demetrius*, 1672 ; *Atys*, 1673 ; *Perseus*, 1674) ainsi que les divertissements allégoriques conçus pour célébrer l'empereur Léopold Ier (1640-1705) (*Ulyssis*, 1680) et l'histoire de Kremsmünster (*Theophobi ac Callirhoes sancti amores*, 1676), témoignent en faveur d'un art parvenu à son accomplissement et dont on trouve ici une variante peut-être plus sereine, y compris dans sa relation, déjà quasiment néo-classique, avec l'Antiquité.

Le théâtre des Franciscains paraît n'avoir eu qu'une implantation fragile et sans cohérence globale, le centre le plus important ayant été sans doute Villingen en Forêt-Noire. Les scènes des Piaristes, établies en Basse-Autriche et dans l'espace morave sous influence habsbourgeoise (la petite ville de Horn en fut la modeste capitale), n'eurent pas de bien grande expansion. Mais moins concentrés sur les villes et les bourgs que celui des Jésuites, l'un et l'autre pénétrèrent plus en profondeur une société rurale que les missions s'efforçaient alors d'arracher aux formes, parfois proches de la superstition, de la piété populaire.

3° **Implantation géographique et visée spirituelle.** – Les collèges jésuites couvrirent une vaste partie de l'Europe, leur géographie étant commandée moins par des objectifs stratégiques, encore qu'ils en aient eu, que par l'engagement des évêques et le ralliement des monarchies et principautés aux décisions conciliaires. Ils se multiplièrent en Italie, en Espagne, au Portugal, dans les électorats du Rhin (Trèves, Mayence, Cologne), dans les villes universitaires traditionnalistes et les domaines soumis à l'autorité des Wittelsbach (Bavière, évêchés de Liège et au Nord du Main), des Habsbourg (Autriche, Europe centrale, Pays-Bas du Sud et, à travers la branche espagnole, les colonies américaines) et des rois de Pologne à partir de Sigismond III (1587-1632). À la suite de la Montagne Blanche, c'est la Bohême et la Silésie qui se les virent imposer. Au fur et à mesure de l'avancée des armées du prince Eugène, l'axe danubien fut à son tour investi : Hongrie transylvaine, Nord de l'actuelle Yougoslavie. La France « très catholique », plus réticente à cause de l'hostilité du Parlement et de la conjonction des courants gallican et janséniste, s'ouvrit sous Henri IV aux Pères qui, dans leurs grands établissements (Paris, La Flèche, Rouen, Dôle, Metz,

etc.) se firent les champions d'une culture fondée sur l'*elegantia*.

Cette géographie définit l'extension d'une institution qui, sauf interruptions et épidémies, produisit sans relâche jusqu'aux alentours de 1760-1765, et au plus tard en 1773 (Bref *Dominus ac Redemptor noster* de Clément XIV). Mais à cet étalement dans l'espace et le temps se superposa une autre géographie : celle de l'importance qualitative, dépendante d'une part, ainsi qu'il a été suggéré, de la place occupée dans chaque pays par la littérature nationale, d'autre part du système littéraire transnational spécifique à la Compagnie – à quoi il conviendrait d'adjoindre la communauté néo-latine qui, en Europe Centrale et Orientale, perdura jusqu'à la fin du 19e siècle.

En Espagne, Miguel Venegas (deuxième moitié du 16e siècle) et Pedro de Acevedo (1531-1563), prolifiques dramaturges bibliques, eurent peu de successeurs capables de se mesurer aux auteurs de *comedias de santos* et d'*autos sacramentales* tels Lope de Vega (1562-1635) et Calderon (1600-1681). Le Portugais Crusius (Luis da Cruz, 1543-1604) fut lui aussi joué, édité (Lyon) et imité dans le reste du continent, mais n'inaugura pas ce qui, de près ou de loin, pourrait s'apparenter à une école lusitanienne du théâtre jésuite. A l'Est de l'Europe, le décalage chronologique engendra un processus permanent de rattrapage qui suffit à en marquer la médiocre importance au regard de l'histoire du genre sans pour autant en minorer le poids face à la tâche d'éducation religieuse et à l'ambition d'imprégnation culturelle durable.

En France, les dramaturges jésuites furent atteints de plein fouet par l'échec de la tentative, à laquelle ils participèrent eux-mêmes activement, pour imposer une littérature dévote, victimes donc de la doctrine classique dont le critère le plus remarquable était, on l'oublie trop, la rigide séparation du religieux et du profane. Pourtant, les *Tragoediae sacrae* de Nicolas Caussin diffusèrent, avec *Felicitas, Hermenigildus* et *Theodoricus,* les trois espèces les plus usitées du drame de martyrs européens. Denis Petau (1583-1652) compte au nombre de ceux qui militèrent en faveur du sénéquisme chrétien et dont les *Selectae PP. Societatis Jesu Tragoediae* (Anvers, 1634) illustrent le projet auquel sa réalisation valut l'estime de l'Europe lettrée. Gabriel Le Jay (1657-1734) élabora entre autres une théorie précise du ballet (*Bibliotheca rhetorum. Pars posterior,* 1725). Charles Porée (1675-1741) jouit, pour son *Discours sur les spectacles* (1733), de l'estime du groupe de Gottsched à Leipzig alors en butte aux critiques portées contre le théâtre par l'orthodoxie luthérienne et les piétistes. Charles de la Rue (1643-1725) vit ses tragédies (*Cyrus, Lysimachus*) traduites en Allemagne. Pierre Brumoy (1688-1742) inaugura avec son *Théâtre des Grecs* (3 vol., 1730) le dialogue avec les grandes œuvres de l'Antiquité hellénique. Son commentaire de l'*Œdipe* de Sophocle fit date, non moins que ses positions sur la question du destin.

Dans les Pays-Bas du Sud, où Anvers avait ravi à Louvain le premier rang, le courant des comédies sacrées fut relayé par l'admiration pour Sénèque associée à un stoïcisme christianisé. Antoine Delrio (1551-1606), commentateur du maître de la Latinité d'argent, donna, avec le *Syntagma tragoediae latinae,* le branle à un mouvement que prolongèrent Charles Malapert (1580-1630) et Charles Libens (1603-1678) dont l'autorité auprès des Jésuites allemands et autrichiens fut énorme. L'Italie, avec Stefano Tucci (1540-1597), Francesco Benci (1542-1594), fut la première à refléter dans les pièces du Collège Romain l'idéal combatif de la *Roma renovata.* Dans ses tragédies, *Crispus* (1597 ; éd. en 1601) et *Flavia* (1600 ; éd. en 1621), Bernardino Stefonio jette les fondements de l'art spectaculaire de l'ère des Barberini. Mais il est symptomatique de la différence de situation entre espace latin et espace germanique que les drames de Tancrede Cottone (1580-1653) et d'Emmanuele Tesauro (1591-1677), originellement écrits en italien, durent être traduits en latin par le Tyrolien Nicolas Avancini (1611-1686) pour toucher le public allemand des collèges.

C'est bien en définitive dans les provinces de langue allemande et flandro-belge que le théâtre de la *Societas Jesu* fut le plus actif et marqua le plus durablement la vie littéraire : du drame humaniste à l'opéra et à la tragédie en langue nationale, il couvre un arc chronologique dans lequel s'accomplit la baroquisation de la sensibilité et des modes d'expression. Jakob Pontanus (1542-1626) est le représentant typique du courant lettré pour lequel l'édition des textes antiques et la réflexion esthétique sont indispensables afin d'entretenir un dialogue constant avec les Anciens. Pontanus fut d'ailleurs le correspondant de Marc-Antoine Muret (1526-1585) alors à Rome. Le triangle Ingolstadt-Dillingen-Augsbourg a promu une conception philologique visant à atteindre simultanément le Beau et le Vrai.

Mais les grands spectacles de Cologne et surtout Munich – il s'agit fréquemment de compositions anonymes – expriment le souci de donner la préférence aux tâches missionnaires sur la limitation aux cercles (*sodalitates*) érudits. Si la scène est le lieu où est dite la Vérité (et nul alors n'en doute), elle doit, pense-ton, être proche du plus grand nombre. Jakob Gretser (1562-1625), Souabe de naissance, dépasse l'héritage humaniste auquel, il est juste de le dire, Pontanus avait apporté un premier correctif avec ses drames de martyrs *Immolatio Isaaci* et *Eleazarus Macchabaeus.* Ses pièces sur *Saint Nicolas de Myre, Saint Nicolas de Flue* et *Sainte Ida de Toggenburg* (*Itha Doggia*) donnent la préférence à des modèles tirés de l'histoire chrétienne, elle-même ordonnée autour du Christ et de ses saints. L'*Udo Magdeburgensis* parachève, sur la base d'une fonctionnalisation des éléments, la synthèse novatrice de la comédie latine et du drame du salut. La scène se fait mise en images et dialogues de la théologie. Le rire bas (celui d'un Plaute par exemple) devient l'indicateur de la matérialité, la marque d'un monde dangereux dominé par Satan à qui seul échappe celui qui, ayant acquis l'art ignatien de « distinguer les esprits », va chercher la lumière auprès du Christ, de l'Église et des saints intercesseurs. Le théâtre est chiffre du cosmos, l'espace qui voit s'affronter la croyance orthodoxe et ses négations multiformes. La présence des milices infernales et célestes (*Triomphe de l'Archange saint Michel,* Munich, 1597) fait ressortir la pertinence universelle de ce combat. Agonal, le jeu dramatique parvient alors à élargir ses perspectives jusqu'à l'histoire du salut, de la Chute à la Parousie.

Ce que cette vision grandiose implique de possibles contrastes entre l'adhésion, au demeurant postulée, à l'œuvre humaine et la radicalité de l'exigence spirituelle se retrouve dans les pièces de celui qui fut indu-

bitablement le plus grand représentant du théâtre des collèges : Jakob Bidermann (1578-1639), dont les *Ludi Theatrales* parurent dans une édition posthume en 1666 (Munich, 2 vol.).

Cenodoxus (1602, 1609) oppose, en la personne d'un grand universitaire, l'apparence et la réalité, le geste et l'intention, la parole et le cœur, ce qui est grand aux yeux des hommes et ce qui l'est au regard de Dieu. La damnation de Cenodoxus, prononcée par le Christ lui-même, a pour contrepoint le retrait du monde qui prélude à la fondation de la Chartreuse par saint Bruno. Dans *Cosmarchia,* où Bidermann utilise la parabole allégorique du « roi d'un jour », la vie des sociétés humaines est perçue comme une succession sans fin d'exaltations et de dépositions, un chaos sanglant qui n'a d'autre règle que le retour régulier de l'identique. Paraissent seuls importer le don de soi jusqu'au martyre (*Adrianus, Philemon*), la « ruse pieuse » (*pia fraus*) qui trompe le monde trompeur (*Calybita, Macarius Romanus*), la rupture avec toutes formes de vie organisée : le mariage n'est pas mieux traité que l'action politique. Cependant, Bidermann qui sait trop ce qu'une pareille exigence a d'excessif, exalte la piété mariale (c'est alors le retour au genre du « miracle » avec *Jacobus Usurarius*) et, ce qui prend ici une signification essentielle, le monde de l'école (*Stertinius proscriptus*) dans la mesure où ce dernier est le lieu d'apprentissage de la vie dans le monde, mais pour le Christ. Sa pensée la plus affirmée, c'est à son grand drame biblique, *Josephus Aegypti Prorex* qu'il faut la demander : est digne de participer à la vie des États pour en diriger éventuellement le cours l'élu de Dieu qui, ayant traversé les pires épreuves, sait la vanité de toutes choses en ce monde.

De façon générale, cette revendication de spiritualité est demeurée vivace, et pas seulement en Allemagne. L'alliance parfois étroite avec les cours n'y a pas vraiment porté atteinte et c'est plus sur la technique que se sont fait sentir les effets de ce voisinage, le théâtre des Jésuites assumant durant cette période une fonction qui incombait ailleurs au théâtre profane tout en maintenant une gravité et un sérieux qui interdirent l'autonomisation du discours encomiastique. Les Vies des saints et des martyrs, l'épopée sanglante des persécutions du Japon, l'aventure exaltante de l'évangélisation des mondes extra-européens furent sans relâche proposées en exemple à une chrétienté à qui, toujours, on voulait montrer le chemin.

Les textes à sujets historiques ou allégoriques du Rhénan Jakob Masen (1606-1681) font passer au premier plan l'idée de *Vanitas* et rendent à nouveau explicite la référence à la Passion du Christ. Dans le goût sénéquien du temps, tel que le pratiquaient les Italiens, les Français et les Flamands, ce fut aussi l'option de l'Alsacien de Bavière Jakob Balde (1604-1668) dont la *Jephtias* (*La fille de Jephté,* 1637, éditée en 1654) transpose, par le figurisme, le schéma dramatique de l'*Hercule sur l'Oeta* en une évocation de la Rédemption que clôt l'image glorieuse de l'*Anastasis.* Les *Dramata sacra* (éd. en 1684) d'Andreas Brunner (1589-1650), sortes de méditations de Carême composées pour l'église d'Innsbruck, jettent un pont vers la pastorale – mais là encore sous le signe de la Croix, qui fournit pour tous ces auteurs la référence indispensable à la réalisation de la tragédie chrétienne. A l'autre extrémité de l'éventail des formes, les oratorios de Johannes Paullinus (1604-1671), joués à Munich en 1643 (*Philothea et Theophilus*) et certainement inspirés des écrits spirituels de saint François de Sales, sont de part en part habités par l'ardeur du sentiment d'amour qui unit le Créateur à la Créature.

Le *Franciscus Xaverius* (1640) de Nikolaus Avancini met semblablement à contribution le langage du *Cantique des Cantiques.* Toutefois, la tonalité se modifie. Devant les assauts de l'opéra italien sous Léopold Ier, les Jésuites se résolvent, dans la capitale de l'Empire, à rivaliser avec les maîtres transalpins du *dramma per musica.* Si le gros des pièces n'est pas affecté par ce choix, il n'en va pas de même des spectacles dont la genèse était liée à l'histoire de la Maison d'Autriche et aux événements marquants du destin de la dynastie. Joués au théâtre de l'université doté de l'équipement le plus moderne, ils eurent pour auteur Avancini dont cinq volumes de pièces (1681-1687) nous restituent le brillant talent. Avancini a été de toute évidence attiré par la tragédie telle qu'elle se pratiquait aux Pays-Bas, en Silésie, peut-être même en France, mais non moins par l'*opera seria.* Sa vision de l'homme, nettement plus optimiste que celle de Bidermann, le conduit cependant à se démarquer du « genre noble » dont il apercevait clairement qu'il conduisait à l'émancipation du fait littéraire. Sa critique de l'érémitisme (*Eugenia Romana*) engendra, de manière révélatrice, l'éloge du mariage (*Evergetes et Endoxa*). Combinée à l'allégorie, l'histoire de l'Église se fit avec ce dramaturge le véhicule d'une confiscation de la scène au profit du genre épidictique. Les « jeux impériaux » (*ludi caesarei*) chantent la grandeur de la dynastie au pouvoir depuis quatre siècles. A côté du *trionfo* venu de la Renaissance, on reconnaît là le mythe impérial constantinien (*Pietas Victrix,* 1659). Le cours du monde, rythmé par la succession des quatre Monarchies, proclame le règne de la Providence, « maîtresse des siècles », et conduit à l'idée de l'impossibilité de la tragédie : le rappel d'une origine glorieuse, bénie de Dieu (l' « instauration » de Rodolphe), appelée à se répéter sans rupture, selon la prophétie, pendant les siècles à venir, réduit les conflits à de pures apparences. Choisis par Dieu pour conduire la dernière royauté d'avant la fin des temps, les Habsbourg sont glorifiés pour avoir fait de leurs territoires une anticipation du royaume de Dieu.

Ce théâtre statique de la célébration survécut difficilement à son créateur et ne fut plus qu'en partie défendu par son successeur, Johann Baptist Adolph (1657-1708). La laïcisation croissante des scènes viennoises autant que le désintérêt concomitant des empereurs envers les spectacles nés dans l'enceinte des collèges, rendent compte de ce déclin rapide.

L'évolution de la scène jésuite dans les pays germaniques au cours du 18e siècle ne manque pourtant pas d'intérêt. Au plan théorique, la tradition des poétiques revit dans un contexte nouveau et difficile qui oblige à définir des positions à même de répondre aux défis du temps. Les *Institutiones Poeticae* de Pontanus, prolongées par l'*Ars poetica* (1631) d'Alessandro Donati (1584-1640), les *Commentarii tres* (1621) de Tomazo Galluzzi (1574-1649), la *Poësis... dramatica* (1634) de Vincenzo Guiniggi, les *Prolusiones poeticae* (1617) de Flamiano Strada (1572-1649) et la *Palaestra eloquentiae ligatae* (1657) de Jakob Masen avaient surtout contribué à orienter l'aristotélisme dans le sens d'un théâtre moral et religieux dont le drame de martyrs constituait la réalisation la plus haute. Désormais, l'urgence est de justifier l'existence d'un théâtre scolaire néo-latin, fidèle à sa vocation première en dépit des bouleversements intervenus depuis lors.

Dans cette ultime opération de survie, les Jésuites français fournirent à leurs confrères allemands les arguments principaux, de sorte que l'on constate de fortes convergences entre François Noël (1651-1729 ; *Opuscula poëtica,* 1717) et Charles Porée, d'un côté, Franz Lang (1654-1725 ; *De actione scenica,* 1725), Franz Neumayr (1697-1765 ; *Idea Poeseos,* 1751), Anton Claus (1691-1754 ; *Tragoediae autumnales,*

1741) et, pour une part, Ignaz Weitenauer (1709-1783 ; *Ars Poëtica,* 1757) de l'autre. La dramaturgie de Corneille, avec ses ressorts (admiration et grandeur, à l'exemple naturellement de *Polyeucte*), converge outre-Rhin avec la croisade de Gottsched et de ses disciples en faveur de la décence, du bon ton, de l'exemplarité (Gottsched parle d' « allégorisation » des sujets) et de l'utilité des « spectacles dans les Républiques chrétiennes », ainsi que Porée s'était déjà exprimé. Il s'agissait donc bien de donner une nouvelle légitimité à une pratique ancienne. Mais la fin, de fait proche, se laisse deviner, même par qui se refuse à jouer les prophètes du passé. Elle n'est pas liée uniquement au repli de plus en plus accusé du théâtre sur l'école. Elle ne procède à coup sûr pas d'un effondrement de la vie spirituelle : le développement des *Méditations* pratiquées par la grande Congrégation mariale de Munich à partir de 1720-1730, s'inscrit en faux contre une telle hypothèse. Elle est en revanche plus certainement localisable dans le relatif archaïsme et l'hétérogénéité des nouveaux modèles (à cette date Gottsched est relégué au second plan de la vie littéraire nationale allemande), et plus encore dans l'appel au théâtre profane, tenu soudainement, et contre toute l'histoire de la scène scolaire, pour une source de regénération. L'école qui, par le théâtre aussi, avait prétendu modeler le siècle, était, toutes confessions confondues, contrainte de rendre les armes.

Bibliographie (ordre alphabétique). – K. Adel, *Das Jesuitendrama in Österreich,* Vienne, 1957 ; *Das Wiener Jesuitentheater und die europäische Barockdramatik,* Vienne, 1960. – P. Bahlmann, *Die lateinischen Dramen von Wimphelings 'Stylpho' bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts 1480-1550. Ein Beitrag zur Litteraturgeschichte,* Münster, 1893. – W. Barner, *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen,* Tübingen, 1970 (sur Weise, p. 190-220). – R. Blackburn, *Biblical Drama under the Tudors,* La Haye-Paris, 1971. – H. Boberski, *Das Benediktiner-Theater an der alten Universität Salzburg 1617-1778* (Theatergeschichte Österreichs VI/1), Vienne, 1978.— A. Boemer, *Die lateinischen Schülergespräche der Humanisten,* 2 vol., Berlin, 1897-1899. – L. van den Boogerd, *Het Jezuïtendrama in de Nederlanden,* Groningen, 1961. – E. Boysse, *La comédie au collège,* dans *La revue contemporaine,* t. 72, 1869, p. 656-82 ; t. 73, 1870, p. 33-57 ; *Le théâtre des Jésuites,* Paris, 1880 (concerne essentiellement Paris). – H. Brinkmann, *Anfänge des modernen Dramas in Deutschland. Versuch über die Beziehungen zwischen Drama und Bürgertum im 16. Jahrhundert* (Jenaer Germanistische Abhandlungen H. 22), Iena, 1933. – E. Büscher, *Die Franziskaner und das Theater in Deutschland mit besonderer Berücksichtigung der sächsischen Ordensprovinz,* dans *Franziskanische Studien,* t. 17, 1930, p. 106-19.

A. Cahour, *Le théâtre latin des jésuites à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle,* dans *Études,* t. 1, 1862, p. 460-79. – A. de Clauzade de Mazieux, *Le théâtre des Jésuites en langue française au collège de Clermont, de 1670 à 1700* (mémoire de maîtrise, Paris-Sorbonne, 1986). – G. Codina-Mir, *Aux sources de la pédagogie des jésuites. Le 'Modus Parisiensis'* (Bibliotheca Instituti Historici Societatis Jesu XXVIII), Rome, 1968. – W. Creizenach, *Geschichte des neueren Dramas. Renaissance und Reformation,* Halle, 1893-1903 (3 vol., surtout t. 2-3). – Fr. de Dainville, *Les jésuites et l'éducation de la société française,* Montpellier, 1940. – P. Dittrich, *Plautus und Terenz in Pädagogik und Schulwesen der deutschen Humanisten,* Leipzig, 1915. – B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge,* Fribourg/Br. – Ratisbonne, 1907-1913 (4 vol.). – O. Eberle, *Theatergeschichte der inneren Schweiz,* Königsberg, 1929. – Fr. Endl, *Über die Schuldramen und Comoedien der Piaristen mit specieller Berücksichtigung der dramatischen Aufführungen am Piaristengymnasium zu Horn im XVII. und XVIII. Jahrhundert,* dans *Jahrbuch der Leo-Gesellschaft,* 1895, p. 167-222 ; *Die Serie der Schuldramen und Comoedien, der Deklamationen sowie anderer Darstellungen beim Collegium der Piaristen zu Horn in den Jahren 1659 bis 1735,* dans *Mitteilungen der Gesellschaft für Erziehungs- und Schulgeschichte,* t. 6, 1896, p. 296 svv.

J.L. Flecniakoska, *La formation de l'« auto » religieux en Espagne avant Calderon (1550-1635),* Montpellier, 1961, p. 225-68 (sur les Jésuites). – W. Flemming, *Geschichte des Jesuitentheaters in den Landen deutscher Zunge* (Schriften der Gesellschaft für Theatergeschichte 32), Berlin, 1923. – Cl.-H. Frèches, *La tragédie religieuse néo-latine au Portugal. Le P. da Cruz,* dans *Bulletin de l'histoire du théâtre portugais,* t. 4, 1953, p. 129-76 ; t. 5, 1954, p. 25-63 ; *Le théâtre néo-latin au Portugal 1550-1745,* Paris-Lisbonne, 1964. – Fr. Fuhrich, *Theatergeschichte Oberösterreichs,* Vienne-Graz-Cologne, 1968. – M. Fumaroli, *Théâtre, humanisme et Contre-Réforme à Rome (1597-1642). L'œuvre du P. Bernardino Stefonio et son influence,* dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé,* t. 33, 1974, p. 396-412 ; *Le 'Crispus' et la 'Flavia' du P. Bernardino Stefonio S.J. Contribution à l'histoire du théâtre au Collegio Romano (1597-1628),* dans *Les fêtes de la Renaissance,* éd. par J. Jacquot, Paris, C.N.R.S., 1975, p. 505-24.

J. Garcia-Soriano, *El teatro de colegio en España,* dans *Boletín de la Real Academia Española,* t. 14, 1927, 15, 1928, 19, 1932 ; *El teatro universitario y humanístico en España,* Tolède, 1945. – L.V. Gofflot, *Le théâtre au collège du Moyen Âge à nos jours,* Paris, 1907 (spécialement p. 88-204). – N. Griffin, *Jesuit School Drama. A Checklist of Critical Literature. Supplement I* (Research Bibliographies and Checklists 12), Londres, 1986.

J. Haider, *Die Geschichte des Theaterwesens im Benediktinerstift Seitenstetten in Barock und Aufklärung,* Vienne, 1973. – A. Haslinger, *Die Salzburger Periochen als literarische Quelle. Eine methodische Vorstudie des Benediktinerdramas,* dans *Festschrift L.C. Franz,* Innsbruck, 1967, p. 143-58. – J. Hennequin, *Vingt-sept programmes champenois. Contribution à l'étude du théâtre de collège en province au XVIIe siècle,* dans *Revue d'Histoire du théâtre,* t. 18/4, 1966, p. 432-62. – L. Hessel et G. Raeders, *O teatro jesuitico no Brasil,* Porto Alegre, 1972. – H. Holstein, *Das Drama vom verlorenen Sohn. Ein Beitrag zur Geschichte des Dramas,* Halle, 1880 ; *Die Reformation im Spiegelbild der dramatischen Litteratur des 16. Jahrhunderts* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 14-15), Halle, 1866 ; *Zur Literatur des deutschen Schauspiels des 16. Jahrhunderts,* dans *Zeitschrift für deutsche Philologie,* t. 10, 1881, p. 145-73. – J. Jacquot (édit.), *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance,* Paris, C.N.R.S., 1964. – A. Jundt, *Die dramatischen Aufführungen im Gymnasium zu Strassburg. Ein Beitrag zur Geschichte des Schuldramas im XVI. und XVII. Jahrhundert,* Strasbourg, 1881. – M. Kaiser, *Mitternacht, Zeidler, Weise. Das protestantische Schultheater nach 1648 im Kampf gegen höfische Kultur und absolutistisches Regiment,* Göttingen, 1972. – H. Kindermann, *Theatergeschichte Europas,* Bd. 2 : *Renaissance,* Salzbourg, 1959 ; Bd. 3 : *Barockzeit,* 1959. – W. Klemm, *Benediktinisches Barocktheater in Südbayern, insbesondere des Reichsstiftes Ottobeuren,* Munich, 1938.

J. Lebeau, *'Salvator Mundi'. L'exemple de Joseph dans le théâtre allemand au XVIe siècle,* Niewkoop, 1977 (2 vol.). – R. Lebègue, *La tragédie religieuse en France. Les débuts (1514-1573),* Paris, 1929 ; *Les ballets des jésuites,* dans *Revue des Cours et Conférences,* t. 37, 1936, 2e série, p. 127-39, 209-22, 321-30 ; *L'influence du théâtre néo-latin sur le théâtre sérieux en langue française,* dans *Humanisme et Renaissance,* t. 6, 1939, p. 41-47. – E. Lefebvre (édit.), *Der Einfluss Senecas auf das europäische Drama* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt, 1978. – M. Maassen, *Drama und Theater der Humanistenschulen in Deutschland* (Schriften zur deutschen Literatur 13), Augsbourg, 1929. –

W. Mann, *Lateinische Dichtung in England vom Ausgang des Frühhumanismus bis zum Regierungsantritt Elisabeths*, Berlin, 1939. – L. Massebieau, *Les colloques scolaires du seizième siècle et leurs auteurs (1480-1570)*, Paris, 1878. – J. Müller, *Das Jesuitendrama in den Ländern deutscher Zunge vom Anfang (1555) bis zum Hochbarock (1665)* (Schriften zur Literatur der Görresgesellschaft), Augsbourg, 1930. – J. Okoń, *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku*, Wrocław, 1970. – J. Poplatek, *Studia z dziejów teatru szkolnego w Polsce*, Wrocław, 1957. – *Programy teatru jezuickiego*, Oprac. W. Korotay, J. Szwedowska, M. Szymánska, Wrocław, 1976.

F. Rädle, *Aus der Frühzeit des Jesuitentheaters. Zur Begleitung einer Edition lateinischer Ordensdramen*, dans *Daphnis*, t. 7/3, 1978, p. 403-62 ; *Lateinische Ordensdramen des XVI. Jahrhunderts. Mit deutschen Übersetzungen* (Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrunderts. Reihe Drama VI), Berlin-New York, 1979. – C. de Rochemonteix, *Un collège de Jésuites aux XVIe et XVIIe siècles. Le Collège Henri IV de La Flèche*, Le Mans, 1889, 2 vol. (notamment t. 2, p. 219-50). – H.G. Roloff, *Neulateinisches Drama*, dans *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, t. 2/1, Berlin, 1959, p. 645-78. – M. Roston, *Biblical Drama in England. From the Middle Ages to the present day*, Londres, 1968. – L.-É. Roux, *Cent ans d'expérience théâtrale dans les collèges de la Compagnie de Jésus en Espagne, 2e moitié du XVIe s. – 1re moitié du XVIIe s.*, dans *Dramaturgie et société* (éd. J. Jacquot), Paris, 1968, p. 479-523.

M. Scaduto, *Il teatro gesuitico. Conspectus bibliographicus*, AHSJ, t. 36, 1967, p. 194-215. – N. Scheid, *Das lateinische Jesuitendrama im deutschen Sprachgebiet*, dans *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, t. 5, 1930, p. 1-96. – A. Schindling, *Humanistische Hochschule und freie Reichsstadt: Gymnasium und Akademie in Strassburg 1538-1621* (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 77), Wiesbaden, 1977. – E. Schmidt, *Die Bühnenverhältnisse des deutschen Schuldramas und ihrer volkstümlichen Ableger im 16. Jahrhundert* (Forschungen zur neueren Literaturgeschichte 24), Berlin, 1903. – R. Schmied, *Bayerisches Schuldrama des 18. Jahrhunderts. Schule und Theater der Augustiner-Chorherren in Oberbayern unter besonderer Berücksichtigung des Stiftes Weyarn*, Munich, 1963. – G. Skopnik, *Das Strassburger Schultheater, sein Spielplan und seine Bühne* (Schriften des Wissenschaftlichen Instituts der Elsass-Lothringer im Reich an der Universität Frankfurt N.F. 13), Francfort/M., 1935. – G. Staud, *Le théâtre en Hongrie aux XVIIe et XVIIIe siècles*, dans *Revue d'Histoire du Théâtre*, t. 22, 1970, p. 15-22 (sur les Jésuites). – A. Stegmann, *Le rôle des jésuites dans la dramaturgie française du début du XVIIe siècle*, dans *Dramaturgie et Société*, éd. J. Jacquot, Paris, 1968, t. 2, p. 445-56. – E.M. Szarota, *Das Jesuitendrama im deutschen Sprachgebiet. Eine Periochenedition*, 4 vol., Munich, 1979-1987.

F. Taviani, *La commedia dell'Arte e l'età barocca. La fascinazione del teatro*, Rome, 1969. – *Teatro dei Gesuiti*, dans *Enciclopedia dello spettacolo*, t. 5, col. 1159-77 (rubriques par nation). – L.M. Tisserand, *Le théâtre au collège*, Paris, 1859. – J.-M. Valentin, *Le théâtre des jésuites dans les pays de langue allemande (1554-1680). Salut des âmes et ordre des cités* (Berner Beiträge zur Barockgermanistik 3), 3 vol., Berne, 1978 ; *Le théâtre des jésuites dans les pays de langue allemande. Répertoire chronologique des pièces représentées et des documents conservés (1555-1573)*, 2 vol., Stuttgart, 1983-1984 (= Hiersemanns bibliographische Handbücher 3) ; *Theatrum Catholicum. Les Jésuites et la scène en Allemagne et en Autriche au XVIe et au XVIIe siècle*, Nancy, 1990. – I. Varga, *Magyar nyelvú iskolaeloadasok a XVII. század masodik feléból*, Budapest, 1967. – A. von Weilen, *Der ägyptische Joseph im Drama des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur vergleichenden Litteraturgeschichte*, Vienne, 1887. – R. Wimmer, *Jesuitentheater. Didaktik und Fest. Das Exemplum des ägyptischen Joseph auf den deutschen Bühnen der Gesellschaft Jesu* (Das Abendland N.F. 13), Francfort/M., 1982. – J.A. Worp, *Geschiedenis van het drama en van het toneel in Nederland*, Groningen, 1904-1908. – J. Zeidler, *Studien und Beiträge zur Geschichte der Jesuitenkomödie und des Klosterdramas* (Theatergeschichtliche Forschungen IV), Hambourg-Leipzig, 1891 ; *Die Schauspieltätigkeit der Schüler und Studenten Wiens*, Programm Oberhollabrunn, Vienne, 1888. – M. Zlotkowska, *Uniate Basilian school drama (1751-1781)*, Ann Arbor, Michigan, 1981.

Jean-Marie VALENTIN.

IV. EN ESPAGNE : L'AUTO SACRAMENTAL

L'« Auto sacramental » est un genre dramatique sacré, qui a été cultivé en Espagne à partir de la Renaissance jusqu'au 18e siècle, après avoir atteint son apogée au 17e siècle. Il partage ce contexte religieux avec la « comédie de saints », l'« Auto » de Noël et l'« Auto » mariāl, en vogue aux mêmes époques. A l'inverse de la « comedia » divisée en trois actes, séparés en outre par des représentations de pièces plus courtes de tonalité comique, l'« Auto sacramental » ne comporte qu'un acte joué sans interruption (selon l'étymologie du terme *auto*). L'adjectif *sacramental* donne une indication sur le contenu théologique et liturgique : cette pièce, en un acte et en vers, était destinée en effet à la glorification du sacrement de l'Eucharistie et était représentée généralement le jour de la Fête-Dieu pour la célébration de laquelle elle était écrite.

Les personnages de l'« Auto sacramental » se caractérisent par leur diversité, depuis des figures historiques jusqu'aux personnages bibliques et aux allégories nanties de leurs attributs ; cette variété s'explique par les deux aspects fondamentaux de ce genre de pièce, l'« Argumento » ou sujet, et l'« Asunto » ou message doctrinal enraciné dans le dogme chrétien (voir Alexander A. Parker, *Los autos sacramentales de Calderón de la Barca*, Barcelone, 1983).

En effet, le sacrement de l'Eucharistie est l'aboutissement d'un itinéraire qui débute par l'Incarnation et passe par le sacrifice du Calvaire : le rachat de la faute originelle implique l'intervention du Christ sur la terre et justifie le don de soi du Sauveur, dont la dernière Cène est une anticipation ; par ailleurs, les hésitations de l'homme dans le choix entre le bien et le mal sont symbolisées par la lutte entre les figures allégoriques contrastées, qui représentent les vices et les vertus ; à la fin le bien prévaut, et l'apothéose de l'Eucharistie en est le signe.

L'acte d'adoration qui suit la consécration implique la reconnaissance de la présence réelle, qui est officialisée et authentifiée au 13e siècle par des miracles ; en 1264, Urbain IV fixe la Fête-Dieu le jeudi suivant la célébration de la Trinité ; et au 14e siècle est décrétée l'instauration d'une procession, qui doit être suivie à la fois par les autorités civiles et le peuple ; des représentations dramatiques à l'intérieur d'un sanctuaire en sont le corollaire. Voir DS, t. 4, col. 1624-26.

Cependant ces pièces, pseudo-mystères et pseudo-moralités, n'ont pas, avant le 16e siècle, pour but essentiel et unique l'exaltation de l'Eucharistie ; la Fête-Dieu offre aussi l'occasion de mettre en avant les héros bibliques et les saints du calendrier. Cette tradition se maintient dans la première moitié du 16e siècle, mais les pièces espagnoles composées à cette époque témoignent déjà d'un sens profond du déroulement de l'année liturgique. Le terme d'*auto* voisine

avec celui de *farsa* et se réfère à des pièces où dialoguent les bergers de la Nativité, sur le modèle des personnages des églogues d'Encina (1468 ?-1530 ?). Il en est ainsi dans l'*Auto de la Passión* du musicien et dramaturge salmantin Lucás Fernández (1474 ?-1542), œuvre datée de 1514 ; cependant, pour la première fois dans l'histoire du genre, l'auteur établit une triple liaison entre la Passion, la Résurrection et l'Eucharistie, en faisant intervenir saint Pierre, qui a été témoin du dernier Repas du Sauveur : celui-ci fournit aux bergers des explications sur le Mystère de l'Eucharistie.

Un nouveau pas est franchi bientôt dans le processus de dramatisation par Hernán López de Yanguas, dans sa *Farsa sacramental*, où pour la première fois apparaît l'adjectif « sacramental » dans le titre d'une pièce : non seulement les quatre bergers de ce drame écrit vers 1520 sont informés de l'Eucharistie par un personnage qui n'est plus un témoin, mais un ange, mais ces bergers cessent d'avoir un rôle passif et se sentent vraiment concernés par le mystère sacré : ils le prouvent en adressant à la fin du spectacle un chant d'adoration au sacrement, et c'est ainsi que le « Villancico » des églogues en l'honneur de la Nativité devient cantique d'action de grâce à l'Eucharistie.

Une *Farsa Sacramental* anonyme de 1521 remplace l'ange par la Foi sans que le rôle de celle-ci offre des mouvements psychologiques, états d'âme, etc.

Au milieu du 16e siècle, la réaffirmation par le concile de Trente de la présence réelle dans l'Eucharistie, face aux dénégations de la Réforme, donne un nouvel élan à l'« Auto sacramental », et cette mise en valeur officielle se traduit au niveau du spectacle par la sortie du drame liturgique de l'enceinte du sanctuaire, en vue de mobiliser davantage le public dans un acte collectif de dévotion. A la suite du décret qui préconise l'adoration publique de l'hostie dans les processions (1564), de nouvelles pièces paraissent, dont la scénographie évolue parallèlement vers le spectacle en plein air ; la municipalité assume le financement de la construction de chars mobiles destinés à la représentation, qui vont s'imbriquer dans une estrade fixe érigée au centre d'une place et devant une église.

Les « Autos sacramentales » coexistent alors avec les « farsas » plus traditionnelles, sans que cette différence terminologique implique vraiment une divergence de conception. Les deux sortes de pièces prennent de l'importance surtout en Castille et en Andalousie, où les progrès de l'urbanisation sont plus sensibles.

Parmi les 28 « farsas » de Diego *Sánchez de Badajoz*, publiées en 1554 à Séville après sa mort, dix sont écrites pour le *Corpus* ; la plus célèbre de ces pièces, *La Farse du Très Saint Sacrement*, nous fait assister à une discussion théologique approfondie de deux bergers sur la valeur et la signification de l'Eucharistie, sans le recours habituel aux explications d'une tierce personne. Bientôt le même auteur remplace les bergers traditionnels par des personnages plus enracinés dans la réalité quotidienne : ainsi, dans la *Farse de l'apiculteur*, un dialogue s'engage entre le protagoniste, un paysan et un moine ; ce dernier expose la signification « a lo divino » du pain et du miel, et finit par évoquer les différentes phases de la production du pain jusqu'à sa transformation en Corps du Christ ; l'analogie que l'informateur établit entre le blé moulu et le Christ souffrant, moulu par les tortures et les coups, rend sensibles les spectateurs au Mystère de la Rédemption.

Mais ce sont les épisodes de l'Ancien Testament dans leur valeur préfigurative qui suscitent surtout l'intérêt du dramaturge espagnol : dans la *Farse du roi David*, le protagoniste renvoie au Père Éternel, tandis que les cinq pierres de sa fronde qui lui ont servi à abattre Goliath (image du Démon) s'identifient aux cinq plaies du Christ, Sauveur du genre humain. Dans la *Farse d'Isaac*, plus spécifiquement liée à l'Eucharistie, la bénédiction d'Isaac sur ses fils signifie abondance de biens, à laquelle s'intègrent les deux éléments de la présence réelle, le pain et le vin. Dans la *Farse de l'Église*, l'une des dernières pièces de Sánchez de Badajoz, des personnages allégoriques, absents dans les œuvres précitées, apparaissent sous les traits de la Synagogue et de l'Église, qui engagent une polémique ardue.

Le collectionneur Rouanet, au début du 20e siècle, situe à une époque légèrement postérieure aux pièces de Sánchez de Badajoz des œuvres anonymes, dont 30 sur les 96 isolées par ce bibliophile concernent l'Eucharistie (voir *Colección de Autos, Farsas y Coloquios del Siglo XVI*, éd. par L. Rouanet, Mâcon, 1901, 4 vol., d'après le « Códice de autos viejos de la Biblioteca Nacional de Madrid »). L'hymne final d'antan (« villancico ») entonné par les bergers en l'honneur du Saint-Sacrement est intégré au texte, dont il constitue le leitmotiv ; l'usage de l'allégorie se répand et permet d'établir un lien entre l'Eucharistie et les épisodes de l'Ancien Testament ; c'est le cas dans l'*Auto des Noces d'Isaac*, où l'argument de la pièce, le banquet des noces d'Isaac et de Rebecca, devient Repas eucharistique, l'« asunto » fondamental ; les figures allégoriques, au nombre de trois, la Joie, la Lettre, la Moralité, conjuguent leurs chants pour expliquer cette transposition et inviter le public à une participation plus fervente, tout comme Isaac-le Christ convie son épouse Rebecca-l'Âme au festin divin.

Les *Autos Sacramentales de 1590*, également anonymes, mais en nombre réduit, se réfèrent plus particulièrement au Nouveau Testament. Voir *Three Autos Sacramentales of 1590 : La degollación de Sant Jhoan, El Rescate del alma, Los amores del Alma con el Príncipe de la Luz*, éd., introd. et notes par A.B. Kemp, Toronto, 1936 ; *Four Autos Sacramentales of 1590 : Sacramento de la Eucaristia ; La Conversión de San Pablo ; El Castillo de la Fee ; El Testamento de Cristo*, éd. et introd. par V.H. Buck, Iowa University, 1937. Comme pour utiliser les arguments de l'Église catholique contre les hérétiques, *La Conversion de Saint Paul* (précédemment citée) associe étroitement les deux sacrements de la Pénitence et de l'Eucharistie dans l'itinéraire de l'Apôtre : le nouveau converti, à la fin de la pièce, invite la foule à la collation offerte par l'Église, qui est devenue un personnage allégorique de premier plan. Quant au « villancico », poème de louange à l'Eucharistie, il n'est plus incorporé au texte comme auparavant, mais ouvre ici la pièce, préfigurant en quelque sorte la *loa* d'introduction des « Autos sacramentales » postérieurs.

Quoiqu'anonymes, ces pièces devaient, par leur contenu, influer sur les dramaturges contemporains : ainsi en est-il du valencien *Juan de Timoneda* (1520 ?-1583), auteur de six « Autos sacramentales », qui fut accusé d'avoir purement et simplement refondu certaines de ces œuvres, – notamment la *Farse du sacrement de la Fontaine de saint Jean*, devenu sous sa plume l'*Auto de la Fontaine des sept sacrements*, comme le montre le critique américain Bruce W. Wardropper en comparant les deux textes (*Introducción al teatro religioso del Siglo de Oro*, Evo-

lución del Auto Sacramental antes de Calderón, Madrid, 1967, ch. 17, p. 258 svv). La concession au public de Timoneda s'avère fondamentale, d'une part dans la création d'un « introit » et « argumento » dédié au clergé de Valence, d'autre part dans un éloge au « peuple » prononcé par saint Jean. Par ailleurs, les personnages comiques de la *farsa* anonyme disparaissent au profit des allégories de la Tranquillité et de l'Entendement, qui ne se contentent pas d'encourager le public à accéder par la foi au mystère de la Communion, mais donnent l'exemple de la conviction en s'abreuvant à cette fontaine, et concluent à la prééminence du sacrement de l'Eucharistie. L'Auto *La Brebis perdue*, destiné à « renouveler chez les fidèles le culte de l'Eucharistie », s'inspire de la parabole du Nouveau Testament ; Timoneda y met en évidence le rôle rédempteur du Christ, qui sauve la Brebis perdue au terme de bien des péripéties. Mais cet auteur écrit aussi dans le contexte valencien d'une population de morisques suspects de pactiser avec les Réformés : dans l'Auto intitulé *La Premática del Pan*, la boulangère – Foi – invite ses clients à éprouver la qualité du pain sacré sans y toucher, et à se démarquer ainsi des protestants, qui prenaient le pain avec les mains pour le porter à la bouche ; en outre, l'auteur souligne l'importance de la Pénitence, qui est le prix de cette marchandise exceptionnelle.

A la préoccupation strictement doctrinale de Timoneda s'oppose le double souci lyrique et symbolique de *Lope de Vega* (1562-1635) dans ses « Autos sacramentales » : l'homme, figure de premier plan, est l'enjeu de la lutte entre Dieu et Satan, qu'il s'agisse de l'âme humaine, épouse volage du Christ, sauvée conjointement par sa propre contrition et le triomphe de l'Époux sur son rival le Démon (*L'Adultère pardonnée, Le Pont du Monde*) ou qu'il s'agisse de l'homme soustrait à la damnation par l'intercession de la Vierge et la Nourriture Céleste (*Auto des deux esprits*) ; Lope de Vega, mettant à profit l'enrichissement des moyens scéniques, règle l'apothéose de l'Eucharistie par le symbolisme de la table décorée de fleurs et surmontée du Calice et de l'Hostie gardés par deux anges (*Auto des deux esprits*). En outre, le dramaturge affirme la suprématie de l'Eucharistie sur la manne, sa préfiguration bien connue (*Auto de la Moisson*), et rappelle aussi qu'elle est liée au sacrifice du Christ par l'image du Pélican à la poitrine déchirée (*Auto de la Sainte Inquisition*). Les trois actes de l'histoire de l'humanité symbolisée par la chute d'Adam et d'Ève, leur errance subséquente, la rédemption par le Christ annoncent les autos de Calderón (*Le Pont du Monde*).

Mais auparavant, dramaturge contemporain de Lope de Vega, José de *Valdivielso* † 1638, redonne toute leur valeur aux personnages allégoriques qui accompagnent l'homme sur le chemin de la vie ; dans un de ses douze « Autos sacramentales », *Le Fils prodigue*, entre la Jeunesse qui incite le protagoniste au Mal et l'Inspiration, conscience du Bien, la Désillusion, personnage de première importance de la littérature ascétique espagnole, revient, par le dépouillement et la Pénitence, vers le Père, lequel lui offre un banquet préfiguratif du Repas eucharistique ; le respect quasi servile de la parabole biblique se relâche un peu dans *L'Amitié dans le danger* où l'homme, assimilé à la brebis égarée voit venir à lui le Christ, non pas en Bon Pasteur mais en Prince ; les figures allégoriques qui côtoient le protagoniste, l'Envie et la Paresse d'une part, l'Innocence d'autre part, se contrarient mutuellement et semblent agir indépendamment de leur compagnon.

Dans *Le Pèlerin*, variation de la parabole du Bon Samaritain, Valdivielso introduit une certaine confusion en faisant de Jésus successivement le Bon Samaritain puis le Berger blessé par son propre troupeau. A côté de cette superposition métaphorique, les personnages allégoriques nantis de leurs attributs occupent le devant de la scène, la Vérité essayant de contrecarrer la fascination exercée sur l'homme par le Désir et la Richesse. Le Pèlerin réussit à franchir les obstacles des tentations, et la Vérité introduit le banquet final en répondant aux questions du protagoniste sur la valeur du Repas eucharistique. Ce dernier est remplacé, dans *L'Hôpital des Fous*, par la métaphore de la Pharmacie divine, élucidée par saint Pierre, qui invite l'homme à en user.

Si Valdivielso reste attaché aux textes bibliques comme sujets de ses « Autos sacramentales » et à l'itinéraire terrestre de l'homme, *Tirso de Molina* (1581-1648 ; cf. *supra*, art. Tellez) s'intéresse à l'orientation du destin de l'homme, dans lequel les figures allégoriques jouent leur rôle. Il transpose « a lo divino » la critique sociale du Favori, élément politique clé de son temps, notamment dans *No le arriendo la Ganancia*, un de ses « Autos sacramentales » publiés dans le recueil *Deleitar Aprovechando* : l'Honneur, après avoir perdu la faveur royale, regagne son village pour assister au banquet de noces de ses cousins, présidé par la Marraine du Ciel, et c'est l'unique épisode réellement religieux de cette pièce. Les deux autres œuvres du recueil sont plus authentiquement des « Autos sacramentales » : dans *Les Frères Semblables*, l'homme, intronisé roi de l'univers par Dieu, fait mauvais usage de sa fonction ; il se laisse abuser par la Vanité son épouse, et le Désir son favori, et succombe à la Faute originelle. Arrêté et emprisonné, il est sauvé par le Christ, son frère, identique par les traits et les vêtements, qui prend sa place et s'offre dans le sacrifice eucharistique. Dans *L'Apiculteur Divin*, le protagoniste, le Christ, ne fait que protéger l'Âme, sa chère Abeille, menacée par le Bourdon démoniaque. La transposition « a lo divino » n'est pas non plus totalement menée à bien dans *Le Labyrinthe de Crète*, où l'homme, perdu dans le labyrinthe du monde, est assimilé au Minotaure de la mythologie. Cette utilisation de la mythologie sera amplifiée et clarifiée par le génie de Calderón de la Barca.

Auteur de « comedias » et d'« Autos », comme la plupart des dramaturges antérieurs, Pedro *Calderón de la Barca* (1600-1681), à partir de la seconde moitié du 17e siècle, se consacre presque exclusivement à l'« Auto-sacramental » dont il élargit le champ ; d'où les classifications auxquelles ont procédé les éditeurs et commentateurs de ses pièces. C'est ainsi que le critique espagnol Angel Valbuena Prat distingue les « Autos » mythologiques, les « Autos » philosophiques et théologiques, les « Autos » tirés d'épisodes de l'Ancien Testament, ceux qui sont inspirés par des paraboles et récits évangéliques, les « Autos » de circonstance, les « Autos » historiques et légendaires ; à ces six sortes, il ajoute les « Autos Marianos », en l'honneur de la Vierge, moins cultivés par les devanciers de Calderón, et que nous laisserons de côté comme non sacramentels. Calderón a également écrit

des « Autos » de Noël, que nous n'évoquerons pas non plus. Voir Calderón de la Barca, *Autos Sacramentales*, dans *Obras completas*, t. 3, Recopilación, prologo y notas por Angel Valbuena Prat, Madrid, 1967, p. 32-55.

Cette classification, qui s'appuie sur les sujets des pièces (« argumentos »), est complétée par une plus récente, celle de Enrique Rull Fernández, qui rassemble la diversité des thèmes au sein d'une unité artistique ou « síntesis » (Voir *Autos Sacramentales del Siglo de Oro*, éd. E. Rull Fernández, Barcelone, 1986, introd., p. 81-89). Dans une première synthèse qualifiée de cosmique, les quatre éléments constituent le chaos ordonné par le Créateur qui en confie la maîtrise à l'homme ; mais ce dernier altère bientôt l'harmonie des éléments par la Faute dont il se rend l'esclave. La Sagesse finit par le libérer de ses chaînes, dont elle se charge ; le dénouement restaure l'harmonie des éléments, Feu de la Grâce, Eau du Baptême, Pain de Vie de la Terre, Air ou Souffle de l'Esprit, tandis que l'homme sollicite et obtient son pardon (c'est le sujet des deux « Autos » intitulés *La vie est un Songe*). Selon la « synthèse de l'histoire de l'humanité », l'homme passe par les trois étapes de la Révélation, qui correspondent aux trois âges suivants : dans le premier, il est soumis à la loi naturelle, qui coïncide avec le temps du paganisme ; lors de la deuxième étape s'impose la loi écrite de l'Ancien Testament, qui coïncide avec le judaïsme ; lors de la troisième, la loi de grâce révèle à l'homme l'Incarnation et la Rédemption, et le charge de répandre le message du Christ à travers le monde ; cette mission prend un caractère historique et est dévolue aux représentants de la monarchie des Habsbourg (voir l'« Auto » *Les Mystères de la Messe*). L'homme, être fragile, faillit à son devoir : la « synthèse de l'homme » le présente comme microcosme ambivalent, partagé entre ses sens allégorisés, qui le font succomber aux charmes de la Faute, et son entendement qui le rend accessible à la Grâce ; son libre arbitre lui permet d'opter finalement pour la voie du Salut : tout ce processus fait notamment l'objet de l'« Auto » intitulé *Les Charmes de la Faute*, version « a lo divino » de l'épisode mythologique d'Ulysse et de la magicienne Circé, la navigation semée d'embûches du héros de l'Odyssée étant assimilée au pèlerinage hasardeux de la vie. Une quatrième synthèse correspond à la répartition du monde en quatre continents qui adhèrent à quatre sortes de religions différentes (judaïsme, paganisme, idolâtrie, gentilité) (conflit dramatique développé dans *La Semence et l'Ivraie*).

Dans les « Autos » davantage reliés à l'histoire, Calderón substitue au paganisme la secte de Mahomet à laquelle s'oppose notamment le roi de Castille Ferdinand le Saint, qui reconquit l'Andalousie pour le Christ au 13e siècle (*Le Saint Roi Don Ferdinand*). Dans un contexte contemporain, l'auteur suscite les figures allégoriques de l'Apostasie ou de l'Hérésie qui essaient en vain de contrecarrer la diffusion du catholicisme (« Autos » intitulés *Le Secours général* et *La Protestation de la Foi*). Une synthèse esthético-dramatique se réalise dans des œuvres où Dieu joue le rôle de metteur en scène ; il indique à chacun dans sa fonction sociale, sa façon de jouer sur le théâtre du monde, façon dont il devra rendre compte à la fin de la pièce (fin de la vie) et qui sera déterminante pour son Salut (*Le Grand Théâtre du Monde*). Dieu est aussi peintre de la création, mais la peinture de la nature est adultérée par la Faute originelle, puis restaurée par le Rédempteur caché derrière l'Arbre de la Croix, qui utilise pour ce faire les instruments de la Passion (*Le Peintre de son Déshonneur*). Enfin Dieu est musicien : il est Orphée-Christ dont la lyre et le chant sont instruments de la Rédemption et contribuent à rétablir l'harmonie du monde (les deux versions intitulées *Le Divin Orphée*). Dans presque tous les « Autos » de Calderón, Dieu intervient au début pour infléchir l'orientation de l'homme en l'avisant des risques qu'il encourt, puis il le laisse agir en fonction de son libre arbitre. Lors du dénouement, l'apothéose du Dieu Sacrifié et Rédempteur apparaît dans la vision scénique de l'Eucharistie ou du banquet offert à l'homme et à ses acolytes. L'« Auto sacramental » s'intègre à un spectacle total qui constitue la « Fête sacramentelle », où le cœur et l'entendement du public sont gagnés par l'intermédiaire des sens (cf. Calderón de la Barca, *Una Fiesta Sacramental barroca*, éd. José Maria Diez Borque, Madrid, 1983).

Après Calderón, la production des « Autos sacramentels » se ralentit et son champ se rétrécit. Cependant, le dramaturge Bances *Candamo* (1662-1704) fait jeter au genre ses derniers feux : théoricien du théâtre et auteur de « comedias », il associe dans ses « Autos sacramentales » les thèmes calderoniens de la création et de la rédemption à ceux de la magie et de l'alchimie (*Le Grand Alchimiste du Monde*). Dans *Les Paliers de la Fortune*, il fait intervenir, dans un certain désordre chronologique, Noé, Abel, Adam, Isaac, Melchisédech, pour montrer comment ils annoncent le Sacrifice du Christ ; il transpose habilement, en bon héritier de Calderón, la divinité païenne de la Fortune en Foi, guide des égarés vers le banquet céleste. Il innove réellement dans la valorisation a priori de l'Eucharistie, lançant un défi au suspens dramatique, et dans l'usage primordial du chant.

Les successeurs de Bances Candamo se contentent de refondre des « Autos » de Calderón. C'est le cas de *Zamora* (1664-1728) avec les pièces intitulées *Le Débat Matrimonial du Corps et de l'Âme* et *La Dévotion à la Messe*. Au 18e siècle, les théoriciens du théâtre qualifient les « Comedias » et les « Autos » du grand dramaturge baroque d'instruments de corruption du goût et, rejoignant les réactions indignées des voyageurs français du siècle précédent, ils accusent les « Autos sacramentales » de porter atteinte à la pureté du sentiment religieux par leur mélange du sacré et du profane. Mais d'autres théoriciens justifient, au nom de l'humilité du Dieu fait homme, que des acteurs jouent des rôles sacrés. Cette justification désespérée, et inefficace, date de 1763, deux ans avant que les « Autos sacramentales » ne soient frappés d'interdit par le roi d'Espagne Charles III, et quatre ans avant l'expulsion de ce pays des Jésuites qui avaient tant œuvré pour le développement du genre.

L'« Auto sacramental » connut en Amérique latine une moindre vogue, malgré les efforts des ordres religieux, qui assignaient une vocation missionnaire à ce genre de pièce. Les œuvres espagnoles jouées simultanément en Espagne et ses colonies d'outre-Atlantique rivalisaient avec celles des dramaturges locaux, religieux pour la plupart. Ceux-ci faisaient mieux passer leur message sacré à travers la comédie hagiographique et biblique, en utilisant les ressorts profanes de la comédie d'intrigue. A côté de ces pièces à succès, les *Dialogues* traditionnels de bergers alternent avec les *Décuries* des collèges des Jésuites, qui posent le problème de la communion sacrilège. L'apparition d'« Auto sacramental » proprement latino-américain est sporadique et très localisée. Au Mexique la hiéronymite Juana Inés de la Cruz (1651-1695 ; DS, t. 8,

col. 869-71), dans son « Auto sacramental » *Le Divin Narcisse*, transpose habilement le personnage mythologique en Christ à la recherche de sa propre image la Nature Humaine, tandis que la fleur de narcisse figure l'Eucharistie. L'« Auto sacramental » *Le sceptre de Joseph* offre dans le personnage biblique une préfiguration du Christ, et dans le repas qu'il prend avec ses onze frères, une anticipation de la Cène. Au Pérou à la même époque, Espinosa Medrano (1629-1688) reprend le thème du Fils prodigue dans son « Auto » du même nom, écrit en quechua. C'est encore au Pérou, dans la première moitié du 18e siècle que le mercédaire Francisco de Castillo (1716-1770), dans sa pièce *Guerre est la vie de l'Homme*, insiste davantage sur la lutte du libre arbitre aidé des sept vertus contre les sept vices, le rôle de l'Eucharistie dans le Salut passant au second plan. Dans la deuxième moitié du 18e siècle, les autorités religieuses doivent se résigner à voir la comédie religieuse et la Zarzuela musicale supplanter définitivement l'austère « Auto sacramental ».

1) **Textes et éditions.** – L. Rouanet, *Colección de autos, farsas y coloquios del Siglo XVI*, 4 vol., Madrid-Barcelone, Biblioteca Hispana, 1901. – D. Sánchez de Badajoz, *Obras*, éd. de José López Prudencio, Badajoz, 1910. – J. de Timoneda, *Auto Sacramental de la Oveja Perdida*, éd. de A. Garcia Boiza, Salamanque, 1921. – *Auto del Castillo de Emaus*, and *Auto de la Iglesia*, introd., éd. et trad. anglaise par Mildred Edith Johnson, Iowa City, 1933.

The Autos Sacramentales of 1590: La Degollación de Sant Jhoan, El Rescate del Alma, Los Amores del Alma con el Príncipe de la luz, introd., éd. et notes par Alice B. Kemp, Toronto, 1936. – Vera H. Buck (éd.), *Four Autos... of 1590, Sacramento de la Eucaristía, La Conversión de Sant Pablo, El Castillo de la Fe, El Testamento de Cristo*, Iowa City, 1937. – J. de Timoneda, *Obras*, éd. E. Julia Martinez, 3 vol., Madrid, 1947-1948. – Tirso de Molina, *Obras dramáticas completas*, éd. Blanca de los Rios, 2 vol., Madrid, 1946-1958.

Autos Sacramentales desde su origen hasta fines del siglo XVII. Colección escogida, dispuesta y ordenada por D. Eduardo González Pedroso, BAE, t. 58, Madrid, 1952. – Lope de Vega y Carpio, *Obras (Autos y Coloquios)*, éd. M. Menendez y Pelayo, BAE, Madrid, 1963. – P. Calderón de la Barca, *Autos Sacramentales*, dans *Obras Completas*, t. 4, éd. A. Valbuena Prat, Madrid, 1967. – H. López de Yanguas, *Obras Dramáticas*, éd. F. González Ollé, Madrid, 1967. – Lucas Fernández, *Farsas y Eglogas*, éd. A. Hermenegildo, Madrid, 1972. – E. Rull Fernández, *Autos Sacramentales del Siglo de Oro*, Barcelone, 1986.

2) **Études générales.** – J. Corrales Egea, *Relaciones entre el Auto Sacramental y la Contrarreforma*, dans *Revista de Ideas Estéticas*, t. 3, 1945, p. 511-14. – J.L. Flecniakoska, *La formation de l'Auto religieux en Espagne avant Calderón (1550-1635)*, Montpellier, 1961. – N.D. Shergold, *A History of the spanish Stage from medieval Times until the End of the seventeenth Century*, Oxford, 1967. – Bruce W. Wardropper, *Introducción al teatro religioso del Siglo de Oro (La evolución del auto sacramental 1500-1648)*, Salamanque, 1967.

D.T. Dietz, *The auto sacramental and the Parable in spanish Golden Age Litterature*, Chapel Hill, 1973. – M. Bataillon, *Ensayo de explicación del Auto sacramental*, dans *Calderón y la Crítica. Historia y Antologia*, éd. Duran-R. Gonzalez, Madrid, 1976, p. 455-80 (publié d'abord en français dans *Bulletin hispanique*, t. 42, 1940, p. 193-212).

3) **Études particulières.** – E. Cotarelo y Mori, *El primer auto sacramental del teatro español, y noticia de su autor el Bachiller Hernán López de Yanguas*, dans *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, t. 7, 1902. – J. López Prudencio, *Diego Sánchez de Badajoz, Estudio crítico, biográfico y bibliográfico*, Madrid, 1915. – Arturo M. Cayuela, *Los autos sacramentales de Lope de Vega, reflejo de la cultura religiosa del poeta y de su tiempo*, dans *Razon y Fe*, t. 107, Madrid, 1935, p. 168-90, 333-49.

Fray M. Sanzoles, *De la alegoría como constante estilística de Lope de Vega en los autos sacramentales*, dans *Revista de Literatura*, t. 16, 1959, p. 90-133. – N.D. Shergold et J.E. Varey, *Los autos sacramentales en Madrid en la época de Calderón (1637-1681)*, Madrid, 1961. – H. Rennert, *The spanish Stage in the Time of Lope de Vega*, New York, 1909, 1963. – B. Marcos Villanueva, *La ascética de los Jesuitas en los Autos Sacramentales de Calderón*, Bilbao, 1973. – A. Hermenegildo, *Renacimiento, Teatro y Sociedad. Vida y obra de Lucás Fernández*, Madrid, 1975.

B. Journeau, *Aspects du théâtre de Valdivielso*, dans *Cahiers de poétique et de poésie ibérique et latino-américaine*, Université de Paris X, Nanterre, n. 8, 1978, p. 71-79. – K. et R. Reichenberger, *Bibliographisches Handbuch der Calderón Forschung. Manual bibliográfico calderoniano*, Kassel, 1979(I)-1981(III). – E. Frutos, *La filosofía de Calderón en sus autos sacramentales*, Saragosse, 1981. – M.A. Pérez Priego, *El Teatro de Diego Sánchez de Badajoz*, Cáceres, 1982. – Alexander A. Parker, *Los autos sacramentales de Calderón de la Barca*, Barcelone, 1983. – Calderón de la Barca, *Una fiesta sacramental barroca, Loa para el auto, Entremés de los instrumentos, ... La segunda esposa y triunfar muriendo, Mojiganga de las visiones de la Muerte* éd. J.M. Diez Borque, Madrid, 1984.

4) **L'« Auto Sacramental » en Amérique latine.** – *Études générales.* – *Historia de la literatura hispano americana*, t. 1, Época Colonial, sous la direction de Luis Iñigo Madrigal : *El Teatro hispano americano colonial*, par Kathleen Shelley et Grinor Rojo, Madrid, 1982. – Carlos Miguel Súarez Radillo, *El teatro barroco hispano americano*, 3 vol., Madrid, 1981.

Étude particulière. – Marie-Cécile Benassy, *Humanisme et Religion chez Sor Juana Inés de la Cruz, La femme et la culture au XVIIe siècle*, Paris, 1982, 6e partie, *Mythologie et Théologie : El Divino Narciso et son symbolisme.*

Marie-France SCHMIDT.

THELLIER DE PONCHEVILLE (CHARLES), prêtre, 1875-1956. – Charles Thellier de Poncheville, né à Valenciennes le 25 août 1875, est issu d'une vieille famille de robe fortement éprouvée par la Révolution.

Son père, Charles (1842-1915), avocat, animateur des congrès catholiques du Nord et du Pas-de-Calais, fut, comme député du Nord (1885-1893), un promoteur de la législation sociale.

Le jeune Charles, élève des Facultés catholiques de Lille et de l'Académie ecclésiastique de Rome, est ordonné prêtre en 1900 sous le pontificat de Léon XIII. Il se passionne pour les questions sociales. Rédacteur au journal *La Croix*, sous la direction de Paul Féron-Vrau, participant à la fondation des Semaines sociales en 1904, il reste toute sa vie un militant de *La Croix* et il devient dans l'entre-deux-guerres « la conscience spirituelle des Semaines sociales » (Joseph Folliet) dont il anime les veillées.

Aumônier de la 27e division d'infanterie (1915-1916), puis de la 28e (1916-1918), il ne quitte le théâtre de la guerre que deux mois en 1917 pour prêcher à Montréal un carême (éd. sous le titre *Dans l'épreuve*, Paris, 1917), et ce à la demande d'Aristide Briand. L'épreuve de la guerre, qu'il évoque dans *Dix mois à Verdun* (1919), oblige cet homme à la fois discret et actif, réservé et magnanime à se renouveler et à s'affirmer dans les circonstances les plus difficiles. Grand, mince, vivant pauvrement, cet ascète est un aumônier militaire gai, généreux et courageux qui apporte la paix à ses compagnons d'infortune.

Orateur contesté avant 1914 par les intégristes qui le soupçonnent de modernisme et lui interdisent l'entrée de certains diocèses, il est très sollicité après la guerre. Nommé chanoine, il reste un homme simple, un pauvre de Dieu, constamment en déplacement dans les trains entre deux prédications. A partir de 1925, il intervient régulièrement dans les congrès du recrutement sacerdotal. Son *Appel au sacerdoce,* lancé au congrès eucharistique d'Ars en 1911, a été réédité jusqu'en 1942. Il s'occupe activement de deux œuvres destinées à aider les prêtres, la congrégation féminine des Auxiliaires du clergé (fondée en 1923 par Madeleine Galliod † 1935) et l'association de l'Aide aux prêtres (pour les servantes des presbytères). Influencé par la spiritualité salésienne, il anime la Société des prêtres de Saint-François-de-Sales dont il a été probateur de 1936 à sa mort. « Sa spiritualité le plaçait dans la ligne générale de l'École française avec des nuances ignatiennes : régulière jusqu'au scrupule, ascétique, apostolique, profondément sacerdotale » (J. Folliet). Il prêchait une religion d'amour, d'espoir et de lumière et il invitait à une ferveur centrée sur l'Eucharistie, la méditation de l'Évangile et l'attention aux autres. Parmi ses ouvrages, *Tout l'Évangile dans toute la vie* (1934) et *L'Église sur le chantier social* (1935), qui révèlent bien ses orientations spirituelles et sociales, ont été largement diffusés par les mouvements de jeunesse.

Si Thellier de Poncheville est resté peu attiré par la politique, ce prêtre patriote a témoigné d'une certaine lucidité durant la seconde guerre mondiale. Replié à Limoges pendant l'été 1940 avec l'équipe de *La Croix,* il cite un texte de Bossuet dans une brochure publiée par la *Chronique sociale* : « Quand deux peuples se font la guerre... celui qui réussit le premier n'est pas plus en sûreté que l'autre, parce que son tour viendra en temps ordonné ».

Après 1945, ce conférencier, dont l'éloquence passe de mode, est mieux écouté dans les retraites spirituelles, en particulier de prêtres, que dans les congrès. Il meurt le 18 février 1956.

É. Terrillon a rassemblé et publié, sous le titre *Journal spirituel* (Paris, Centurion, 1964 ; introduction, p. 11-48), les passages plus significatifs de Thellier de Poncheville du point de vue de sa vie spirituelle ; tirés de sa correspondance et surtout de son journal spirituel, ils sont regroupés sous les titres suivants : Jésus-Christ, en face de Dieu, la volonté de Dieu, le service de l'Église, sainteté et apostolat, l'Eucharistie, humilité et action, le prêtre de Jésus, la mort et nos morts, la Croix, Notre-Dame, Jésus pauvre. Ces thèmes énumèrent les grands axes de son action, de sa parole et de son existence sacerdotale.

Thellier de Poncheville a prononcé d'innombrables conférences, publiées en brochures ou en articles de journaux. Relevons la rédaction de deux brochures jaunes de l'Action populaire : *Une caisse ouvrière de prêts pour habitations ouvrières* (Reims, 1905) et *La Mutuelle dotale* (Reims, 1908), des conférences aux Semaines sociales (de 1907 à 1911, 1927, 1929-1931, 1933, 1938) et aux Congrès du recrutement sacerdotal (1925-1927, 1929, 1937, etc.).

Parmi ses ouvrages plus importants (édités à Paris sauf avis contraire) : *Les dernières prières de la cathédrale* (de Reims), 1914. – *Dix mois à Verdun,* 1919. – *L'action du Pape pendant la guerre,* 1919 (52 p.). – *La vie divinisée,* 1921 (3e éd. 1923). – *Des congrégations en France. Pourquoi pas ?,* 1924 (32 p.). – *A un catholique d'Action française,* 1926 (31 p.). – *L'hostie dans la cité,* 1927. – *Tout l'Évangile dans toute la vie,* 1934, 1937, 1946. – *L'Église sur le chantier social,* 1935. – *Les jeunes catholiques et la politique,* 1935 (79 p.). – *Les leçons de l'épreuve,* 1939. – *L'enfance sacerdotale de Jésus,* 1939.

Les desseins de Dieu sur la France, Lyon, Chronique sociale, 1940 (23 p.). – *Le Christ à l'œuvre,* 1942. – *Notre belle vie de baptisés,* 1944. – *L'histoire sacerdotale de Jésus,* 1945. – *Peut-on encore sauver la personne humaine ?,* 1945 (47 p.). – *Notre célibat,* 1952. – *Histoire de Marie en 31 jours* (avant-propos de J. Guitton), 1958. – Pour plus de détails, voir le *Catalogue général des livres imprimés de la B.N.,* t. 185, Paris, col. 391-98.

J. Guitton, *L'abbé Thellier de Poncheville,* Paris, Fayard, 1957 (160 p.). – J. Folliet, même titre, dans *Chronique sociale de France,* 1er septembre 1964, p. 332-34. – DS, t. 5, col. 980.

Yves-Marie HILAIRE.

THÉOBALD. Voir aussi THIBAUD, THIBAUT.

THÉOBALD (COCI) DE MILTENBERG, oesa, mort après 1480. – Membre de la province rhénane-souabe des Augustins, Théobald exerça son activité, peut-être assez longtemps, au couvent des Augustins de Fribourg-en-Brisgau.

Il n'est pas à identifier avec l'augustin Theobaldus Jordani de Miltenberg, incorporé en 1467 au couvent des Augustins de Trente, nommé « biblicus » par le général de l'Ordre Jacobus de Aquila le 13 novembre 1471, et dix jours plus tard « bachalarius honoris » (Archives générales des Augustins, Rome, Dd 6, f. 126v, 196r et 74v). Par contre on pourrait le reconnaître dans le « frater Theobaldus de Miltenberg » élevé au rang de « lector formatus » ce même 13 novembre 1471 par le général de l'Ordre déjà cité (Dd 6, f. 196r).

De l'ardeur studieuse de Théobald témoignent quelques-uns des manuscrits en sa possession qui ont été conservés, notamment le ms 456 de la bibliothèque universitaire de Fribourg-en-Brisgau (vers 1457-1459), le ms St. Peter pap. 11 de la bibliothèque du Land à Karlsruhe (entre 1445 et 1452), le cod. auct. VII. Qu 1.10 de la Bodleian Library d'Oxford (incunable de Strasbourg non postérieur à 1474), et peut-être le ms 21 de la bibliothèque universitaire de Strasbourg (ayant appartenu à un « frater Theobaldus » du couvent des Augustins de Fribourg).

De l'œuvre écrite de Théobald rien jusqu'à nos jours n'a été imprimé. Aussi aucune de ses œuvres n'a-t-elle bénéficié d'une large diffusion.

Sur son enseignement théologique le ms Mc 327 de la bibliothèque universitaire de Tübingen pourrait peut-être fournir quelque éclaircissement. Il contient les *Sentences* de Pierre Lombard pour lesquelles Théobald, aux f. 3r-23r, a constitué un *Registrum super quattuor libros Sententiarum.* Reste encore à examiner si les nombreuses gloses marginales de ce ms émanent de Théobald.

Comme écrivain ascétique, Théobald mérite l'attention en raison de deux traités manuscrits qui ont été conservés.

1. *Expositio in regulam s. Augustini* (Staatsbibl.-Preussischer Kulturbesitz de Berlin, Theol. lat. qu. 177, écrit vers 1450-1460, f. 1r-22r).

A la fin d'une dédicace à un augustin « frater Pelagius », l'auteur s'adresse à lui comme à un « fili dilecte » ; celui-ci

est donc manifestement plus jeune que Théobald. Ce destinataire peut être identifié avec le « frater Pelagius » du couvent de Fribourg, qui, peu d'années après, vers 1467, est attesté comme économe (Schaffner), et vers 1470 comme prieur de ce couvent (Kunzelmann, t. 2, p. 78).

Théobald connaît les commentaires plus anciens sur la Règle d'Augustin de Hugues de Saint-Victor et du dominicain Humbert de Romans. Même s'il les cite quelquefois, il n'en subit pas cependant une bien forte influence. L'œuvre célèbre de son confrère saxon Jourdain de Saxe, le *Liber Vitasfratrum* que l'on qualifiait aussi à l'occasion de « Commentarius super regulam sancti patris Augustini », n'est jamais mentionnée et Théobald ne semble pas l'avoir connue. Par rapport à ses devanciers qu'il cite, Théobald ouvre de nouvelles voies. Sa composition n'offre pas, comme celle d'Hugues de Saint-Victor, un commentaire suivi du texte. Il rassemble la matière – souvent tirée de différentes parties de la Règle – selon des thèmes déterminés et rédige sur chaque thème – avec d'abondants recours à l'Écriture sainte, aux Pères et aux théologiens, et aussi à la littérature profane – une petite dissertation ascétique, sans interpréter de près le texte de la Règle.

Les thèmes traités sont choisis de manière à couvrir l'ensemble du texte de la Règle ; voici les titres : cap. 1 de dilectione ; cap. 2 de unanimitate ; cap. 3 de pace ; cap. 4 de paupertate ; cap. 5 de castitate ; cap. 6 de oboedientia ; cap. 7 de correctione ; cap. 8 de humilitate ; cap. 9 de abstinentia ; cap. 10 de oratione ; cap. 11 de infirmis ; cap. 12 de mensa ; cap. 13 de vestimentis ; cap. 14 de incessu ; cap. 15 de praelato.

On ne sait rien de la position de Théobald en ce qui concerne le mouvement de la réforme conventuelle dans son Ordre ; quoi qu'il en soit, il s'en prend avec détermination à certains *indurati* qui prennent à la légère leur vœu de pauvreté. Ils devraient méditer trois points ; « Primum : Si promissum non exsolvis, semper imputatur tibi in peccatum scilicet mortale... Secundum... : Inventus cum proprio non resignans non accipiat sepulturam cum aliis fidelibus... Tertium... : Quia post mortem oblatio pro eo fieri non debet... Pro talibus non orat ecclesia » (f. 6v).

Quant à l'abstinence monastique, Théobald attache un grand prix au discernement : « Abstinens debet considerare personae valetudinem, temporis opportunitatem, ciborum qualitatem et quantitatem » (f. 13v). Notons aussi ses recommandations au garde-malade : « Et tu, dilecte fili, velut superior sis infirmis !... tria considera : Primum, quod Christo servias in infirmo... Secundum, quia nescis, quando te similiter infirmari contingit... Tertium, quia per hoc amor et dulcedo inter fratres congregationis conservatur » (f. 17v).

2. *Tractatus de patientia...* « compilatus anno domini 1480 » (Bibliothèque universitaire de Munich, Fol. 741, datant de 1500 environ, f. 1r-28v). Dans un prologue (f. 1r-2r) l'auteur rapporte ce qui l'a poussé à la rédaction du traité. Ayant connu d'expérience des déceptions ou des maladies humaines marquantes, alors qu'il sentait une profonde tristesse, le « consolator merentium » lui serait apparu et lui aurait promis : « Veniet ergo ad te iuvenis... se tibi offerens velut aegrotum, quem dirigere velis ad sui status profectum ». Le traité entier est donc un dialogue fictif entre un « adolescens... mersus mundi vanitatibus, carnis haerens deliciis, curam agens pro divitiis, anhelans pro vanis mundi huius potentia et honoribus », et l'auteur, le « pater », auquel le jeune homme, bouleversé par la vanité de sa vie jusqu'à ce jour, pose la question : « Quid opus foret, securum arripere iter ? » (f. 2v). A partir de 1 *Jean* 2,15-16 il lui recommande de ne pas aimer le monde, mais de suivre de tout cœur le Christ (f. 2v-3r). Il lui décrit la supériorité de la vie monastique : ce serait une vie davantage à l'abri, dans la maîtrise de soi, consacrée au service de Dieu, riche en gains, etc. (f. 4r-5r). Quelque temps après que l'« adolescens » ait débuté, plein de zèle, dans la vie monastique, « accessit temptator quaerens deformare reformata in Dei famulo » (f. 5rv). En se lamentant, le jeune religieux pose au « pater » cinq questions « ut patienter agam in adversis » : « Prima : Quid est patientia ? Secunda : Quid me moveat ad patientiam ? Tertia : Quae sint signa verae patientiae ? Quarta : Quid operatur in homine patientia ? Quinta : Quibus indiciis cognosci potest, quando patientia proficiat ad patriam vel gehennam ? » (f. 10v).

La partie essentielle de l'œuvre (f. 10r-25v) est consacrée aux réponses à ces questions. La conclusion consiste en trois autres questions de l'« adolescens », auxquelles le « pater » répond de même : 1) Utrum vindicta quaerenda sit contra me molestantem ? (f. 25v-27v) ; 2) Quid victoriae obtinebo absente vindicta ? (f. 27v-28r) ; 3) Quid est, quod omnipotens Deus, quos sibi tam caros in aeternum conspicit, tam vehementer in hoc saeculo quasi despiciens affligit ? (f. 28rv).

Théobald s'exprime d'une manière vivante dans les descriptions de ses deux traités ; il présente et organise la matière avec clarté. Le nombre impressionnant de citations bien choisies dans l'Écriture, les Pères, les théologiens, les philosophes et autres écrivains, lui permet d'étayer son enseignement spirituel. Ses sources essentielles sont les *Moralia* de Grégoire le Grand et le *Liber de veris virtutibus* d'Albert le Grand (identique, semble-t-il, au *Paradisus animae*, œuvre qui probablement n'est pas à attribuer à Albert). Souvent sont cités également Augustin, Jérôme, Isidore, Richard de Saint-Victor et Guillaume d'Auvergne. En outre, Théobald se reporte volontiers à Cicéron, Ovide, mais avant tout à Sénèque, occasionnellement aussi à d'autres auteurs antiques comme Lucain, Macrobe, Quintilien, Salluste et Varron. Caractéristique aussi est sa préférence pour le *Sophilogium* de l'augustin français Jacques Legrand († 1425 ; DS, t. 9, col. 46-48), œuvre où il a trouvé combinés la juste estime des trésors antiques de l'esprit et les progrès de la foi chrétienne. Parmi les autres écrivains augustins, il s'est servi, pour son explication de la Règle, du *De regimine principum* de Gilles de Rome.

A. Zumkeller, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Wurtzbourg, 1966, p. 371 et 617. – Kl. Niebler, *Die Handschriften der Badischen Landesbibl. Karlsruhe*, t. 10, Wiesbaden, 1969, p. 21. – A. Kunzelmann, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*, t. 2, Wurtbourg, 1970, p. 78, 249. – G. Achten, *Handschriften in quarto der Staatsbibl. Preussischer Kulturbesitz Berlin*, t. 1, Wiesbaden, 1979, p. 116-17. – N. Daniel, etc., *Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften der Universität München*, t. 3/2, Wiesbaden, 1979, p. 187-88. – W. Hagenmaier, *Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften der Universitätbibl. Freiburg im Breisgau (ab Hs. 231)*, Wiesbaden, 1980, p. 142-43.

Adolar ZUMKELLER.

1. THÉODORE DE CELLES, croisier, vers 1166-vers 1236. Voir DS, t. 2, col. 2561-62, 2569. Cf. t. 2, col. 469 et t. 7, col. 796.

2. THÉODORE D'ÉDESSE. – Sous ce nom ont été recueillis dans la *Philocalie* deux écrits d'auteurs inconnus. Cf. art. *Philocalie,* DS, t. 12, col. 1340 (10).

3. THÉODORE DE MOPSUESTE, évêque, † 428. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Exégèse et théologie.* – 4. *Doctrine spirituelle.*

Jusqu'à une époque récente, le nom de Théodore de Mopsueste était lié aux controverses christologiques des 5e-6e siècles. Le 5e concile œcuménique (Constantinople 553), convoqué par l'empereur Justinien, avait porté sur lui un verdict implacable, appuyé sur des textes cités. Il semblait irrévocable. Cependant la découverte d'œuvres authentiques a projeté de nos jours une nouvelle lumière sur sa personne et son œuvre et imposé leur réévaluation.

1. **Vie.** – Théodore est appelé « de Mopsueste » en raison de la ville dont il fut évêque, mais il naquit à Antioche, vers 350, d'une famille aisée. Comme son futur ami Jean Chrysostome, il étudia auprès du célèbre rhéteur Libanios, un païen qui entretint cependant de bonnes relations avec les chrétiens (par exemple Basile de Césarée). Sous l'influence de Jean, il entra dans un groupe ascétique (*askètèrion*) qui se réunissait dans les faubourgs d'Antioche pour mener une sorte de vie commune sous la direction de Diodore, futur évêque de Tarse, et de Cartérius. On y cultivait l'ascèse, la prière et l'étude, principalement celle de l'Écriture, et de ce milieu sortirent les grands exégètes et théologiens de ce qu'on appelle « l'École d'Antioche ». Après trois mois de vie ascétique, Théodore décida de l'abandonner pour devenir avocat et se marier. Deux exhortations de son ami Jean (*Ad Theodorum lapsum,* PG 47, 227-316 ; SC 117, 1966) le firent renoncer à sa décision et revenir à l'ascétisme. Il s'adonne dès lors à une étude approfondie de l'Écriture, auprès de son maître Diodore. En même temps, il inaugure une activité pastorale et littéraire qu'il poursuit avec ardeur jusqu'à sa mort et dont son œuvre abondante est le fruit.

L'Église d'Antioche était, à la fin du 4e siècle, un champ de combat où, face aux diverses factions ariennes, les groupes orthodoxes divergeaient et se combattaient entre eux, à la grande satisfaction des païens et des juifs. Théodore, avec son maître Diodore, appartenait au groupe majoritaire des chrétiens orthodoxes soumis à l'évêque Mélèce, qui était considéré comme l'évêque légitime par presque tous les Orientaux (et qui, peu à peu, s'imposera comme représentant de l'authentique Église d'Antioche). Les schismes internes aux orthodoxes nicéens n'ont laissé qu'un faible écho dans son œuvre, à la différence des juifs, des anoméens extrémistes, des hérétiques et surtout des païens.

En 383, il est ordonné prêtre par Flavien, successeur de Mélèce. Dès 386, on le trouve à Tarse, près de Diodore nommé évêque de cette ville en 378. En 392, il est élu évêque de Mopsueste, non loin de Tarse en Cilicie Seconde. Le motif de son élection fut une discussion avec les Macédoniens, qui refusaient de débattre avec un non-évêque.

A Mopsueste, il exerce son épiscopat jusqu'en 428, date très probable de sa mort. Son activité épiscopale le conduit à assumer les charges de tous les évêques à cette époque : conciles, discussions avec les hérétiques (ariens, anoméens, macédoniens pneumatomaques, apollinaristes), élections et dépositions d'évêques, et surtout la prédication aux catéchumènes et aux fidèles, l'évangélisation de l'Église qui lui était confiée. La lettre d'Ibas d'Édesse au perse Maris nous apprend que Théodore « convertit à la vérité sa propre cité et instruisit par son enseignement les Églises lointaines » (Mansi, t. 7, col. 241-49). La destitution de son ami Jean Chrysostome en 404 l'affecta profondément (cf. *Ep.* 112 de Jean, PG 52, 688). En 418 se réfugièrent à Mopsueste Julien d'Éclane et d'autres évêques pélagiens condamnés en Occident. Après quelques hésitations, qui s'expliquent par l'optique différente des Orientaux, il les fit condamner, selon Marius Mercator, dans un synode provincial de Cilicie, se rangeant ainsi au point de vue traditionnel (cf. art. *Pélage et Pélagianisme,* DS, t. 12, col. 2904-05).

Théodore mourut en renom de science et de sainteté, sans jamais avoir fait l'objet de reproches doctrinaux. Cependant la controverse nestorienne qui s'inaugure peu après ternira bien vite sa réputation. On sait que le concile d'Éphèse aboutit à un schisme entre alexandrins et orientaux. Après des négociations tendues, Cyrille d'Alexandrie et Jean d'Antioche finirent par signer une même formule de foi. L'union se réalisa, mais les extrémistes restaient séparés. Cyrille, craignant d'être débordé et poussé par Rabulla d'Édesse, inaugura une campagne antinestorienne en attaquant Théodore de Mopsueste, sur lequel s'appuyaient ses adversaires. Les jugements qu'il porte sur lui sont très durs. Cependant, sur son lit de mort (juin 444), il se déclara opposé à une condamnation officielle.

Les controverses christologiques vont prendre un tour passionné dans les Églises d'Orient jusqu'à la fin du 7e siècle. Les trois conciles œcuméniques qui suivent celui d'Éphèse auront à s'en préoccuper. C'est seulement en 681 (Constantinople III), des facteurs religieux et politiques entrant en jeu, que se réalisera l'union définitive (mais les Églises nestorienne et jacobite resteront toujours séparées). Au concile de Chalcédoine (451), célébré vingt ans après Éphèse en pleine effervescence antinestorienne, Théodore n'est l'objet d'aucune attaque. Au siècle suivant, le 5e concile œcuménique de 553 (Constantinople II) condamnera, en sa personne et son œuvre, cet évêque mort depuis 125 ans en renom de science et de sainteté (Denzinger-Schönmetzer n. 434-35 : les « Trois Chapitres »). Cette condamnation passera dans l'histoire.

Les raisons de cette condamnation conciliaire étaient-elles valables ? La disparition presque totale des écrits de Théodore eut pour conséquence qu'ils n'étaient alors connus que par des fragments souvent interprétés de façon hostile. La découverte en ce dernier siècle de fragments plus étendus et même de traités entiers a projeté sur son œuvre une lumière nouvelle. Si l'on admet qu'en son temps le dogme christologique était encore en pleine élaboration, les accusations de nestorianisme et de pélagianisme qui pesaient sur lui deviennent plus que problématiques. De plus en plus s'impose la renommée dont il jouit auprès de ses contemporains, bien que le débat ne soit pas totalement tranché.

2. **Œuvres.** – Théodore est le plus éminent représentant de l'École d'Antioche, en ses tendances exégé-

tiques et théologiques. Son œuvre, originellement écrite en grec, le classe parmi les écrivains les plus féconds de l'antiquité chrétienne. Malheureusement une grande partie en est perdue : le verdict du 5e concile – et déjà l'hostilité de Cyrille – a entraîné la disparition des mss, aussi bien en Orient qu'en Occident ; il n'en restait, sauf exception, que des fragments transmis par des auteurs hostiles : Léonce de Byzance (DS, t. 9, col. 653-54), Justinien, 5e concile ; rarement par des auteurs favorables : Facundus d'Hermiane (représentant des évêques africains hostiles à la condamnation des Trois Chapitres). Par contre, l'influence de Théodore s'était maintenue dans les Églises syriennes, où il était considéré comme l'interprète autorisé des Écritures : à Édesse, où une bonne partie de son œuvre a été traduite en syriaque, à Nisibe dans « l'École des Perses », et dans l'Église nestorienne (dont l'hétérodoxie se situe surtout au plan des formulations). En outre, dès le 19e siècle, la recherche des mss a conduit à la découverte de fragments étendus et même d'œuvres entières en traduction syriaque ou latine.

1° Les œuvres connues par les anciens catalogues. – L'Église nestorienne a conservé en syriaque deux catalogues des œuvres de Théodore qui se recouvrent pratiquement : celui de la *Chronique de Séert* (auteur anonyme, probablement du 13e s.), éd. A. Scher et trad. franç. P. Dib, PO 5, 289-91 ; celui d'Abdishoc (Ebedjesu), métropolite de Ninive † 1318, éd. et trad. lat. J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, t. 3/1, Rome, 1725, p. 30-35. On peut les répartir en trois sections.

1) *Œuvres exégétiques.* – Théodore a commenté presque tous les écrits bibliques. De l'Ancien Testament : *Pentateuque, Josué, Juges, Samuel*, les quatre grands prophètes et les douze petits prophètes, les *Psaumes, Qohelet, Job*, le *Cantique* ; du Nouveau testament : les quatre évangiles, les *Actes*, tout le corpus paulinien, y compris *Hébreux*.

2) *Œuvres théologico-polémiques.* – *Sur l'Incarnation*, œuvre de jeunesse la plus citée qui comprenait 15 livres contre Arius, Eunome et surtout contre Apollinaire de Laodicée, représentant de la grande hérésie de l'époque qu'il convenait de démasquer et de combattre. – *De assumente et assumpto*, œuvre de maturité (30 ans après la précédente) : Facundus d'Hermiane cite le début en trad. latine sous le titre *De Apollinario et eius haeresi* (*Ad Justinianum* x, 1, 20-24, CCL 90A, p. 299-300) ; le but est de revendiquer la pleine humanité du Christ. – *Contre les Macédoniens*, sur la divinité de l'Esprit Saint, rédigé probablement à l'occasion de la conférence d'Anazarbe qui entraîna l'élévation de Théodore à l'épiscopat. – *Contre Eunome* : comme Basile de Césarée, Théodore combattit cet arien rationaliste dont les arguments se diffusaient encore à la fin du 4e siècle (selon Devreesse, *Essai...*, p. 49-50, ce traité est différent de celui qui fut écrit plus tard pour défendre Basile).

La controverse pélagienne toucha aussi l'évêque de Mopsueste. Les deux catalogues cités lui attribuent un ouvrage *Contre ceux qui disent que le péché est inné dans la nature*, mais nous ne pouvons avoir une idée précise de ses positions. – Les catalogues (et Photius, *Bibliotheca*, cod. 81) parlent aussi d'un livre *Contre la magie*, dédié à Mastubios évêque d'Arménie, qui traite des mages et de la religion iranienne de Zoroastre. – *Livre des Perles* : collection de lettres où sont réfutées des opinions nouvelles. – *Contre les allégoristes* : 5 livres contre Origène et ceux qui ne voient dans l'Écriture que l'aspect allégorique. – *Contre la diction obscure*, à propos des obscurités de l'Écriture. – Enfin un livre *Sur la législation*, dont nous ignorons totalement le contenu.

3) *Œuvres pastorales.* – *Sur la foi et les sacrements* : 16 homélies aux futurs baptisés ; les 11 premières traitent du *Credo* et du *Pater*, les 5 dernières du Baptême et de l'Eucharistie. Analogues à celles de Cyrille de Jérusalem (DS, t. 2, col. 2683-87), elles constituent une pièce capitale pour comprendre la théologie de Théodore (cf. *infra*). Furent-elles prononcées à Antioche, alors que Théodore était simple prêtre, ou à Mopsueste comme tâche propre de l'évêque ? La question est discutée, mais nous penserions volontiers que cette œuvre magistrale a pu être prêchée plusieurs fois.

Les catalogues mentionnent encore un *Traité sur le sacerdoce*, un autre *Aux moines*, un autre encore *Sur la perfection des œuvres* (exhortation adressée sans doute aux anachorètes qui peuplaient les déserts de Syrie).

2° L'œuvre de Théodore aujourd'hui. – 1) *Ouvrages connus dans leur totalité.* – Un seul nous est parvenu intégralement dans l'original grec : le *Commentaire sur les 12 Petits Prophètes*. L'éd. avec trad. lat. de A. Mai (*Scriptorum Veterum Nova Collectio*, t. 6/1, Rome, 1832) a été reprise en PG 66, 123-662 ; éd. critique par H.N. Springer, *Theodori Mopsuestini Commentarius in XII prophetas minores* (Göttinger Orientforschungen V. R. Bd 1), Wiesbaden, 1977 ; avec une étude sur l'exégèse et la théologie de Th.

Pour les *Psaumes*, R. Devreesse, *Commentaire de Th. de M. sur les Psaumes (I-LXXX)* (Studi e Testi = StT 93), Vatican, 1939, donne le texte original complet du commentaire sur *Ps.* 32-60 et des fragments assez longs sur *Ps.* 61-72 ; il tente de reconstituer en partie les commentaires sur les autres *Ps.* de cette série 1-80.

On reconnaît désormais dans le texte conservé par l'*Ambros.* C 301 inf. (8e s.) une traduction latine par Julien d'Éclane du commentaire de Théodore sur les *Ps.* 1-40,13a ; le commentaire abrégé de la totalité du Psautier qui suit s'inspire aussi de Théodore, mais pourrait être d'un autre traducteur ; éd. L. De Conninck, CCL 88A, 1977 (cf. DS, t. 12, col. 2566, et M.-J. Rondeau, *Les Commentaires patristiques du Psautier*, t. 1, OCA 219, 1982, p. 175-88, qui pense que l'abrégé pourrait être aussi de Julien d'Éclane).

L. Van Rompay a édité par ailleurs des *Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes*, CSCO 435-436, Louvain, 1982 (*Ps.* 118 et 138-148). Le ms qui les a conservés (*Cambridge, Univ. Libr.* Or. 1318 ; copie du 19e s. d'un ms plus ancien) contient (f. 183r-190r) un court « Traité contre les allégoristes » qui, selon Van Rompay (CSCO 436, p. XXXVII-XLV) n'est pas le traité du même titre connu par les catalogues ; on y trouve cependant, semble-t-il, les mêmes positions, en particulier les attaques contre Philon et Origène.

Le *Commentarius in evangelium Iohannis*, retrouvé en version syriaque, a été publié avec traduction latine par J.M. Vosté, CSCO 115 (Paris) et 116 (Louvain) en 1940. – On conserve également en trad. latine, avec des fragments grecs, la dernière partie du commentaire sur les Épîtres pauliniennes (de *Galates* à *Philémon*) ; éd. H.B. Swete, *Th. ep. Mops. in epistulas B. Pauli Commentarii*, 2 vol., Cambridge,

1880-1882 (2e éd., 1969). – La dispute *Contre les Macédoniens,* sorte de traité sur le Saint Esprit, conservée en syriaque, a été publiée avec trad. franç. par F. Nau, PO 9, 1913, p. 637-67. – Le métropolite chaldéen Addaï Scher découvrit à Séert (Kurdistan) au début du siècle la version syriaque complète du traité *Sur l'Incarnation*; malheureusement ce document disparut en 1922 lorsque ce métropolite fut assassiné et sa bibliothèque saccagée; sur les fragments authentiques ou altérés, cf. CPG 2, n. 3856.

Les *Homélies sur la foi et les sacrements* ont été découvertes en syriaque et publiées avec une trad. angl. par A. Mingana (*The Commentary of Th. of Mops. on the Nicene Creed*; *The Comm. on the Lord's Prayer and on the Sacraments...,* Woodbroke Studies v-vi, Cambridge, 1932-1933; reproduction phototypique du ms syriaque de Mingana avec une excellente trad. franç. en regard par R. Tonneau, en collaboration avec R. Devreesse : *Les Homélies catéchétiques de Th. de M.* (StT 145), Vatican, 1949.

2) *Ouvrages connus par fragments. – Exégèse*: PG 66, 633-968. – R. Devreesse, *Essai sur Th. de M.* (StT 141), Vatican, 1948, p. 5-27; *Les anciens Commentateurs Grecs de l'Octateuque et des Rois* (StT 201), Vatican, 1959, p. 174-77; *Th. de M. Interprétation (du livre) de la Genèse* (*Vatican. syr.* 120, f. 1-5), dans *Le Muséon* = Mus., t. 66, 1953, p. 45-64; – T. Jansma, *Th. de M. Interprétation du livre de la Genèse. Fragments de la version syriaque,* Mus., t. 75, 1962, p. 63-92. – J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche,* TU 61, Berlin, 1957, p. 96-105. – R. Devreesse, *Essai sur Th. de M.,* p. 289-419, Appendice : Les fragments grecs du Comm. sur le 4e évangile. – K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* (Neutestamentliche Abhandlungen 15), Münster, 1933, p. 113-312.

Théologie: PG 66, 969-1020. – E. Sachau, *Th. Mops. fragmenta syriaca* (avec trad. lat.), Leipzig, 1869. – H.B. Swete, *op. cit.,* t. 2, Appendice A, p. 289-339. – L. Abramowski, *Ein unbekanntes Zitat aus « Contra Eunomium » des Th. von M.,* Mus., t. 71, 1958, p. 97-104.

Pour les œuvres, avec compléments sur les éd. des fragments plus récentes que PG 66, voir CPG 2, 1974, n. 3822-3873.

3. **Exégèse et théologie de Théodore.** – 1° Exégèse et typologie. – Théodore présente avec clarté les méthodes d'exégèse de l'École antiochienne. Celle-ci a son origine dans une réaction contre l'allégorisme qui dominait jusqu'alors dans l'interprétation de l'Écriture. Les accusations qui furent portées contre lui dès le commencement de la controverse nestorienne touchèrent également son exégèse : réduction du canon des Écritures, refus de l'allégorisme et des principes herméneutiques utilisés par les Pères et les docteurs, etc. Aujourd'hui, grâce aux écrits retrouvés et aux études de Swete, Amann, Devreesse et Simonetti, on ne peut plus tenir Théodore comme un novateur. Ses principes sont ceux qu'il avait appris de son maître Diodore, et sur lesquels se basait aussi à la même époque la prédication de Jean Chrysostome. Mais il les développe avec une plus grande pénétration et en tire toutes les conséquences. C'est pourquoi, dans les Églises situées à l'est de l'empire byzantin (syriens, chaldéens), Théodore sera considéré comme « l'interprète des divines Écritures ».

Le point d'attache pour mieux comprendre la pensée de Théodore en général consiste à bien saisir la double *katastasis,* c'est-à-dire les deux « situations » capitales de l'homme; c'est là une élaboration philosophico-théologique qui commande toute sa théologie. Théodore considère la vie de l'homme et son histoire comme distendues entre deux pôles, deux *katastaseis* (situation, état). Dans la première, situation actuelle, l'homme est mortel, corruptible, passible et muable. Dans la seconde, que le Christ a inaugurée par sa résurrection et à laquelle nous sommes tous appelés, l'homme sera immortel, incorruptible, impassible et immuable (cf. *Homélies catéchétiques* i, 3-4, trad. Tonneau, p. 5-9).

L'Ancien Testament appartient à la première *katastasis.* Il ne présente qu'une ombre de la réalité future. La figure (*typos*) nous permet de pressentir et de percevoir les traits de la réalité véritable. Mais cette ombre projetée nous confirme seulement l'existence de cette réalité, sans nous permettre d'en savoir davantage.

En forçant un peu les choses, mais sans trahir en son fond la vérité, on pourrait dire que, pour Théodore en particulier et les antiochiens en général, il y a peu de différence entre juifs et païens. Les uns et les autres connaissent une *praeparatio evangelica,* mais ils marchent dans les ombres par rapport aux biens futurs (cf. *Mt.* 22,29-30; *Luc* 20,36). Il y a là une part d'exagération, comme en fait preuve l'acribie avec laquelle Théodore étudie l'Ancien Testament. Pourtant, la « valeur chrétienne » de ce Testament est, à Antioche, bien inférieure à celle qui lui est reconnue à Alexandrie ou dans l'exégèse augustinienne. De manière analogue, la « valeur chrétienne » de l'Ancien Testament selon l'Épître aux Hébreux (8,5; 10,1) est inférieure à celle que lui reconnaît saint Paul (1 *Cor.* 10,3-4). Ainsi, par exemple, Théodore refuse d'appliquer au Christ le chant du Serviteur souffrant en *Is.* 53 ou l'oracle de *Malachie* (3,2-4); cf. R. Devreesse, *Essai,* p. 86-87.

Malgré tout, entre la première *katastasis* et la seconde il n'y a pas qu'une opposition. Le cas du Christ est une garantie de continuité, comme nous le montrerons. De la même manière, l'Ancien Testament anticipe sur certains points la réalité du Nouveau. Nous abordons ainsi l'analyse de la *typologie,* ou représentation anticipée, concept-clé de la pensée théodorienne tout au cours de l'œuvre théologique :

« Les marques auxquelles on reconnaîtra un ' type ' seront les suivantes: d'abord, une certaine ressemblance ou conformité avec l'objet – dans le sens le plus large du mot – dont il est l'esquisse ou l'image; en second lieu, l'utilité qu'il présente aux personnes en scène, indice des bienfaits contenus dans les promesses de l'avenir; en troisième lieu, le sentiment profond, – foi et espérance en même temps –, que la réalité future l'emportera sur son image présente » (R. Devreesse, *Essai,* p. 90-91).

Le nombre des « types » est évidemment réduit; mais le type est reconnu – et ceci constitue la différence entre antiochiens et alexandrins – chaque fois que l'événement néotestamentaire est *réellement* anticipé: l'aspersion du sang sur les portes des maisons est type de la future libération parce que les Hébreux furent réellement libérés; le serpent de bronze est type parce que les Hébreux qui le regardaient étaient réellement guéris; Jonas est le type par excellence parce que les trois jours passés dans le ventre du monstre anticipent réellement la sépulture et la résurrection du Christ « au troisième jour ». Dans cette perspective, on comprend que les commentaires de Théodore sur le Nouveau Testament (entre autres sur *Jean*) apportent peu de choses à ses principes exégétiques; ces commentaires engagent des

questions que nous appelons aujourd'hui dogmatiques, et qui constituent toujours les clés de l'interprétation des Écritures : la divinité du Verbe et sa pleine « humanisation ».

2° Doctrine de l'Incarnation. – Théodore n'est pas seulement un exégète. A la différence de son ami Jean Chrysostome, qui ne s'intéressait pas à la spéculation théologique mais seulement à la pastorale et à l'ascèse, il est un grand théologien spéculatif qui aborde, selon les principes de l'École antiochienne, les questions brûlantes de l'époque.

Grâce aux efforts de clarification et d'œcuménisme réalisés par les Cappadociens, la foi nicéenne commençait à s'imposer de tout côté dans les Églises. Les ariens (alors en majorité anoméens) ne constituaient qu'un groupe résiduel, bien que sa survivance fit encore l'objet des préoccupations pastorales. Toutefois, après la solution du « problème trinitaire », se posait une nouvelle question sur laquelle graviteraient les conciles postérieurs : *la question christologique.* En réalité l'hérésie arienne comportait deux aspects, dont le premier seulement avait été dénoncé : la négation de la divinité du Logos. Mais le second aspect allait réapparaitre. Arius n'affirmait pas seulement que le Logos était une créature, mais encore que, dans le Christ, le Logos jouait le rôle de l'âme (ou du *noûs*) et était immédiatement uni au corps. Ainsi pouvaient s'expliquer les souffrances et toutes les passions du Christ. Athanase et les nicéens de la première période avaient concentré leurs forces à récuser le premier aspect de l'arianisme en affirmant que le Logos de Dieu était *homoousios* (consubstantiel) au Père. Mais Apollinaire de Laodicée, un nicéen ami d'Athanase et qui avait lutté avec mérite au temps de Julien l'Apostat (360-362), proposait maintenant une solution superficielle au problème christologique dans la même ligne qu'Arius : le Christ n'avait pas une âme rationnelle car, pensait-il, s'il avait été un homme parfait, il n'aurait pu s'unir au Logos sans constituer un être hybride. La conception johannique de l'Incarnation (« le Verbe s'est fait *chair* », *sarx,* formule où la *sarx* biblique pouvait être prise comme l'équivalent du *sôma,* corps) lui paraissait exiger cette solution.

Cette opinion troubla toutes les Églises. Au premier concile de Constantinople (381), en présence de Grégoire de Nazianze et de Grégoire de Nysse, l'apollinarisme fut condamné ; il l'avait déjà été par le pape Damase à Rome (Denzinger-Schönm. 146). Ainsi s'ouvrait un nouveau front de combat dans la réflexion théologique. Face au schéma *Logos-sarx,* préféré par les Alexandrins pour comprendre l'Incarnation, allait s'imposer le schéma de l'*homo assumptus,* l'homme « assumé » par le Fils de Dieu. Les docteurs antiochiens, et parmi eux Théodore, vont se mouvoir dans cette orbite et en tirer toutes les conséquences. Si le Christ n'avait pas assumé une âme raisonnable, ce qu'il y a de plus humain dans l'homme n'aurait pas été racheté :

« Ce ne fut donc pas un corps que le Fils devait assumer, mais aussi une âme immortelle et intelligente. Et ce ne fut pas la mort du corps qu'il importait d'abolir, mais bien celle de l'âme qui est le péché » (*Hom. cat.* V, 10 ; Tonneau, p. 115).

Les Antiochiens n'étaient pas les seuls à penser ainsi ; à la même époque, Grégoire de Nazianze formulait l'axiôme : « ce qui n'a pas été assumé n'a pas été guéri » (*Ep.* 101,32 ; SC 208, 1974, p. 50), qui restera décisif dans la suite. Si dans le Christ il n'y avait pas une volonté et une liberté humaines, précisera le 6e concile œcuménique, la rédemption de l'homme n'aurait pas eu lieu (Denzinger-Schönm. 558).

Dans sa lutte contre l'apollinarisme, Théodore sera le théologien de l'âme du Christ : « C'est l'âme d'abord qui devait être assumée, puis à cause d'elle, le corps » (*Hom.* v, 11, p. 117). Cette intégrité de la nature humaine du Christ posera de nouveaux problèmes à la génération suivante (nestorianisme). Si le Christ est homme parfait, comment se rapporterait-il au Logos ? Y a-t-il division entre le divin et l'humain ? Le Logos est-il dans le Christ comme en un temple, par sa seule volonté, comme il est en les autres hommes par la grâce ? Toutes ces questions sont en germe dans la théologie des Antiochiens et de Théodore. Mais, selon la saine méthode historique, il ne convient pas de transférer les problèmes et solutions d'une époque à une époque antérieure.

Bien vite cependant, dans la virulence de la controverse nestorienne, on commence à soupçonner Théodore d'hérésie. On l'accuse d'avoir été le maître de Nestorius, le « père du nestorianisme ». Le 5e concile œcuménique, nous l'avons dit, l'anathématisera en 553, 125 ans après sa mort. Cette condamnation est-elle définitive ? Le problème n'est pas aisé à résoudre. Le fait qu'un nouveau concile fut nécessaire (le 6e en 861), les controverses antérieures et les efforts de Maxime le Confesseur (cf. DS, t. 10, col. 843-45), invitent à ne pas considérer le verdict du 5e concile comme irrévocable. D'autre part, on ne peut exiger de Théodore les précisions conceptuelles qui furent apportées à Éphèse, avec son histoire complexe, et à Chalcédoine. La disparition de son ouvrage en 15 livres *sur l'Incarnation* nous empêche de connaître sa pensée dans sa totalité. Il est déjà significatif qu'il ne fut l'objet d'aucune suspicion durant sa vie, pas davantage à Éphèse et Chalcédoine.

La redécouverte des *Homélies catéchétiques* apporte un nouvel éclairage sur son orthodoxie, puisque le thème y est traité avec assez d'ampleur pour nous permettre de formuler aujourd'hui un jugement satisfaisant. Pour décrire l'union entre la nature humaine et la nature divine dans le Christ, Théodore utilise le terme *synapheia* (en latin : *copulatio*), « conjonction ». Le terme sera cependant abandonné par la tradition ultérieure ; mais c'est celui qu'emploie Théodore et nous devons nous y tenir. D'autre part, nous ne pouvons prescinder de la doctrine déjà exposée de la double *katastasis* et de sa répercussion sur l'être du Christ : différence entre le *Christus-incarne* et le *Christus spiritualis* (cf. Vosté, CSCO 116, p. 56 et 256), différence qui évoque la distinction que fait l'exégèse moderne entre Jésus de Nazareth et le Seigneur ressuscité.

La *synapheia* comporte en effet un caractère dynamique, comme si Théodore exégète voulait y inclure le témoignage biblique et le devenir de l'existence humaine. Elle est complète et parfaite, mais seulement après la résurrection qui rend le Christ immortel, incorruptible, impassible et immuable. La « conjonction » serait-elle donc incomplète dans sa vie mortelle, selon la *katastasis* présente ? Dans une certaine mesure, Théodore répondrait affirmativement. En effet, tandis qu'il vivait en cette *katastasis,* le Christ pouvait réellement « croître en âge, sagesse et grâce devant Dieu » (*Luc* 2,52 ; cf. *Hébr.* 2,5-18). Aussi pour décrire le moment de l'incarnation, Théodore use-t-il des métaphores de *l'habitation* (*Hom.* VI, 6 et VII, 1 : la divinité habite en l'humanité comme en un temple) et du *revêtement* (*Hom.* III, 2 et V, 1 : la divinité se revêt de l'humanité comme d'un manteau). La

synapheia est pourtant le terme technique. Il y eut toujours « conjonction », « car si cette conjonction s'abolit, ce qui fut assumé ne paraît plus rien d'autre qu'un simple homme comme nous » (*Hom.* V, 3 ; Tonneau, p. 135) ; cependant la conjonction n'est parfaite et complète qu'après la résurrection.

En résumé, Théodore affronte un nouveau problème jusque-là mal résolu. On ne peut lui demander la précision conceptuelle qu'apportera Chalcédoine sur *nature* et *hypostase* (Denzinger 301-302), après une série de débats. Pour son époque, sa solution est correcte et orthodoxe. Les Pères de Nicée, dit-il, « suivirent les Livres Saints qui parlent différemment de natures, enseignant une seule personne (*prosopôn*) à cause de la conjonction exacte qui eut lieu (et) de peur qu'on ne s'imagine qu'ils divisent l'association parfaite qu'eut ce qui fut assumé avec ce qui assuma » (*Hom.* VI, 3 ; p. 135). Pourtant ses solutions aboutissaient à poser une relation dynamique entre les natures et l'historicité de la nature humaine, pour lesquelles la philosophie grecque n'offrait pas d'instrument adéquat. C'est pourquoi elles furent abandonnées. Il est possible cependant d'en tirer profit aujourd'hui dans la perspective d'une « théologie ascendante ».

4. **Doctrine spirituelle.** – *L'askètèrion* dans lequel se forma Théodore avec Mélèce et son maître Diodore reste quelque chose d'unique dans l'histoire de l'Église ancienne.

Il s'agissait, semble-t-il, en une période troublée, d'un groupe ascétique qui menait une certaine vie commune, sans constituer pourtant une institution proprement monastique ou un groupe séparé de fidèles. Jean Chrysostome appartint à ce cercle, avec sa mère Anthousa, avant de mener un temps la vie érémitique (cf. DS, t. 8, col. 333). Dans l'*askètèrion*, on cherchait à unir sagesse chrétienne et culture classique, selon l'idéal exprimé par de nombreux Pères grecs de l'époque. On y cultivait une spiritualité qui n'était pas celle des moines mais celle des chrétiens dans le monde.

C'est dans ce milieu de vie qu'il faut chercher les racines de la spiritualité de Théodore. Il était encore bien jeune lorsqu'il composa son *Commentaire des Psaumes*. Le Psautier était-il alors, comme chez les moines, la base de toute oraison ? Si l'on tient compte du caractère très peu mystique de son Commentaire, surtout si on le compare aux *Enarrationes* qu'Augustin prêcha un peu plus tard, il est malaisé de répondre à cette question. De même, le genre littéraire de son *Commentaire sur Jean* diffère totalement de celui des *Tractatus in Johannem* de l'évêque d'Hippone. La doctrine spirituelle de Théodore s'exprime par contre beaucoup mieux dans les *Homélies catéchétiques* qu'il adresse aux récents convertis et aux néophytes. Il s'y montre comme un prédicateur qui expose la foi, loin de toute polémique d'école, et cherche à communiquer uniquement la manière de vivre qui convient aux chrétiens dans le monde. Ses livres *Sur le sacerdoce* et ses traités adressés aux moines étant perdus, il ne nous reste que ce document où se révèlent le nerf de sa théologie, son talent pastoral et sa spiritualité.

1° Aspect eschatologique. – La doctrine spirituelle de Théodore est imprégnée d'une forte saveur eschatologique ; elle est structurée par le modèle de la double *katastasis* et la conception de la typologie que nous avons analysés à propos de l'exégèse. L'eschatologie chrétienne, à toutes les époques, se réfère toujours à un avenir définitif et se nourrit avant tout de la vertu d'espérance (cf. DS, t. 3, col. 1020-59). Aux premiers temps, l'eschatologie était marquée par une tendance apocalyptique, avec une abondante imagerie spatio-temporelle qui paraît aujourd'hui relever du mythe. De nos jours, sans laisser de côté la Parole de Dieu, on cherche plutôt à faire le lien entre les promesses de la vie future et les aspirations intramondaines de l'homme.

Au temps de Théodore, l'environnement culturel était différent. La mentalité commune était imprégnée d'un platonisme résurgent, mêlé de stoïcisme et d'aristotélisme, et marqué par un mysticisme religieux inspiré des néoplatoniciens. Le « monde intelligible » était la réalité véritable, dont ce monde visible n'était que l'ombre et la figure. En même temps, l'*apatheia* du sage stoïcien (DS, t. 1, col. 727-40 ; cf. art. *Stoïcisme*, t. 13, col. 1248-51) constituait l'idéal d'un véritable humanisme. Toutes ces tendances se rencontraient dans le milieu païen aussi bien que parmi les chrétiens. Dès sa première homélie, Théodore propose aux catéchumènes la possibilité de réaliser cet idéal (I, 1-6 ; Tonneau, p. 3-11). Les aspirations du sage, du philosophe, peuvent être comblées maintenant dans le christianisme, d'abord de manière inchoative puis de manière parfaite. Le moine, dans son ascèse, pratique en sa forme radicale l'*apatheia* des sages ; mais tous les chrétiens sont appelés à cette *apatheia* qui les rendra impassibles, incorruptibles et immortels.

Nous retrouvons ici le paradigme de la double *katastasis*. Cette idée connotait ouvertement une synthèse de la pensée biblique (âge, *eôn*, présent et âge futur), et de la pensée philosophique grecque (monde matériel et monde véritable). L'œuvre rédemptrice du Christ permet à l'homme le passage de la première *katastasis* à la seconde ; de muable elle rend immuable, de passible impassible, etc. (*Hom.* I, 3, p. 5 ; V, 20, p. 129 ; VI, 11, p. 151). « Ce ne sera plus Adam qu'ils appelleront leur tête, mais le Christ qui les a renouvelés » (I, 4, p. 9).

En outre – et c'est le second aspect fondamental de la pensée de Théodore – la vie chrétienne tend à prendre le caractère d'un *typos*, comme figure inchoative et dynamique de la consommation définitive dans la seconde *katastasis*. Dans le Baptême, par la renonciation à Satan et l'immersion dans l'eau, l'homme naît « typologiquement » à la vie nouvelle. L'Eucharistie est l'aliment de cette immortalité dont la racine, selon l'anthropologie de Théodore, est l'immutabilité (cf. J.M. Lera, *Y se hizo hombre....* p. 61). « Ceux qui sont initiés à ces mystères célestes, et ont été admis à jouir dès maintenant de l'immortalité, doivent conformer leur conduite aux coutumes qui règnent dans les cieux » (I. Oñatibia, *La vida cristiana...*, p. 123). Ils doivent se convertir en « types » de la nouvelle *katastasis*.

La catéchèse sur le *Pater* (*Hom.* XI) a pour objet d'enseigner la vie de prière qui doit élever le baptisé à la vie nouvelle présentée dans les homélies antérieures. Théodore s'étend sur l'explication de la première partie du *Pater*. Pour parvenir à ce genre de vie qui anticipe les cieux, le chrétien doit en demander la grâce.

A propos de la troisième demande, Théodore rappelle que le Seigneur ordonne « de se conduire de manière céleste, de

mépriser toutes les choses de ce monde et de s'efforcer autant que possible à se modeler sur celles du monde à venir. Et jusqu'à la fin, voilà ce qu'il veut qu'on demande à Dieu..., or nous savons que nous sommes incapables de rien parfaire sans le secours de Dieu » (XI, 13, p. 307). Dans la vie présente, nous avons cependant besoin de choses matérielles pour la nourriture, la boisson, etc. Nous devons les demander et en user autant qu'il est nécessaire, mais sans chercher le superflu (XI, 14, p. 309-11, sur la quatrième demande).

La véritable vie chrétienne est le *typos* de la vie définitive. Pourtant, c'est un *typos* qui est déjà une participation réelle, que l'on obtient par les sacrements, l'ascèse et la prière. La vie nouvelle de la *katastasis* future que nous espérons commence déjà à se réaliser dans la vie chrétienne ; les « sages » aspirent à cet idéal mais seuls les chrétiens y parviennent.

2° Spiritualité christologique. – Tel est le second aspect caractéristique de la spiritualité que proposent les Homélies. Notons que le terme « christologique » n'est pas pris ici au sens médiéval et moderne de l'imitation du Christ, mais bien dans le sens patristique du mystère du Christ vécu par le chrétien selon le « in Christo » paulinien (cf. art. *Mystère,* DS, t. 10, col. 1861-69). Le Symbole que Théodore commente est celui de Nicée (Denzinger 51) avec quelques variantes. Il est tout entier christologique puisqu'il décrit « l'économie de Notre Seigneur Jésus-Christ » (I, 1, p. 3). Le commentaire est commandé par les deux grands axiômes de la patristique orientale : « Dieu se fait homme pour faire de l'homme un Dieu » ; « Ce qui n'a pas été assumé n'a pas été guéri ». Le Christ s'est fait homme semblable à nous en toutes choses, d'autant que le texte du Symbole théodorien appelle le Christ à la fois Monogène du Père et Premier-né de toute la création, Premier-né de nombreux frères, nous les hommes (III, 6-7). Par suite, toute l'économie du Christ sera orientée d'emblée au salut des hommes.

Le Christ est Tête, Souverain Prêtre, le premier en tout qui entraîne après lui toute l'humanité ; il est de notre nature et par là nous lui sommes intimement associés (V-VI). Les catéchumènes se préparent précisément à être plus profondément associés au Christ, en participant à son Baptême, sa vie et sa mort :

« Il eût été simple et facile à Dieu de le faire d'emblée immortel et incorruptible et immuable, comme il devint après sa résurrection. Mais parce que ce n'était pas lui seul qu'il voulait faire immortel et immuable, mais nous aussi qui lui sommes associés en sa nature, il fallait, à cause de cette association même, que ce soit lui dont il fît les prémices de nous tous, comme dit le bienheureux Paul : *qu'il soit premier* en toute chose » (*Col.* 1, 19 ; *Hom.* VI, 11, p. 151).

Le Christ se fit donc participant de la *katastasis* première pour être le commencement et le germe de la seconde. En sa résurrection, fait irruption déjà la *katastasis* définitive (XII, 4). Nous devons donc vivre unis à lui, maintenant *typologiquement,* pour ressusciter un jour avec lui à la vie définitive. *Typologiquement* signifie « sacramentellement », c'est-à-dire par le Baptême et l'Eucharistie : tel est le contenu des cinq homélies mystagogiques (XII-XVI).

En outre, le Christ anticipa durant sa vie la *katastasis* définitive, d'abord en *typos* par son Baptême, ensuite par sa mort. Le Baptême du Christ fut un acte profondément salvifique. Le Christ inaugura dès lors la « vie évangélique », libre de la Loi et prémices de la nouvelle *katastasis* :

« Et de même que, né d'une femme, peu à peu il reçut la croissance selon la loi des hommes et devint adulte, fut sous la Loi et y conforma sa vie ; de même, de la vie évangélique aussi, offrit-il comme homme aux hommes le modèle » (*typos* ; VI, 11, p. 151). « Il s'avança donc au Baptême pour donner un modèle (*typos*) à notre Baptême à nous, et dès lors il se détacha de toute la conduite conforme à la loi et accomplit toute la vie de l'Évangile... et il enseigna que nos mœurs, à nous aussi qui croyons, devaient être conformes à celles-là. Car nous aussi, une fois baptisés, nous offrons aux regards une figure (*typos*) de ce monde-là. Car, au Baptême nous mourons avec lui, et comme en figure (*typos*) nous ressuscitons avec lui ; et nous nous appliquons à nous conduire selon ses préceptes, à cause de l'espérance de ces biens à venir que nous attendons de la résurrection d'entre les morts, laquelle nous donnera société avec lui » (VI, 11-12 ; p. 153).

L'autre moment de l'existence du Christ auquel nous devons nous conformer est la mort. A travers sa mort, puisque le péché n'avait sur lui aucun pouvoir, le Christ ressuscite à la vie immortelle et immuable (VII, 1 ; XII, 9). Or, comme Tête et Souverain Prêtre, il nous fait, par l'Eucharistie, participer pleinement à sa mort et à sa résurrection que nous avions anticipées au moment du baptême. Théodore s'appuie ici sur 1 *Cor.* 11,26 :

(Paul) « montre que prendre l'oblation et participer aux mystères c'est commémorer la mort de Notre-Seigneur, qui nous procure la résurrection et la jouissance de l'immortalité ; parce que nous, qui, par la mort de Notre-Seigneur le Christ, avons reçu une naissance sacramentelle, il convient que nous recevions par la même mort la nourriture du sacrement d'immortalité » (XV, 6 ; p. 471).

3° Spiritualité pneumatologique. – L'action de l'Esprit est, pour Théodore, inséparable de celle du Christ. L'Esprit en effet agit déjà dans l'humanité du Christ pour manifester sa réalité divine ; il agit de même en nous pour nous faire entrer, avec le Christ, dans la *katastasis* définitive dont les caractéristiques (immortalité, incorruptibilité, etc.) sont, en quelque manière, les propriétés mêmes de l'Esprit.

L'Homélie IX est consacrée tout entière à prouver la divinité de l'Esprit Saint. On l'appelle Saint parce que « en sa nature (il) ne change ni se transforme ; de nul autre (il) n'a reçu la sainteté mais peut seul la donner à qui il veut » (IX, 13, p. 233). On l'invoque au Baptême « parce que nous sommes convaincus qu'il est capable de nous procurer les biens célestes, dans l'espérance desquels nous recevons le don du Baptême » (3, p. 221). Ainsi, en identifiant la sainteté à l'immutabilité, Théodore introduit de nouveau son paradigme initial. L'une et l'autre sont attributs divins. Aussi invoque-t-on l'Esprit dans le Baptême conjointement avec le Père et le Fils. C'est une folie de l'appeler « serviteur », parce qu'un serviteur ne donne jamais la liberté ; or, « quand il est invoqué par son nom avec le Père et le Fils, nous croyons qu'il nous donne libération et rénovation » (15, p. 237).

Si dès cette vie nous sommes *typoi* de la vie future, c'est par l'action du Christ qui nous donne son Esprit. Le Christ lui-même fut conçu dans l'Esprit ; il le reçut plus intensément au Baptême et ressuscite dans la nouvelle *katastasis* par la puissance du même Esprit. Maintenant, il le possède et le donne sans mesure. Le Baptême du Christ est le *typos* du nôtre. Par notre Baptême aussi nous anticipons réellement la vie future.

Dans l'entretien avec Nicodème, Jésus dit : « ce qui est né de l'Esprit est Esprit » (*Jean* 3,6). Théodore commente : « Il ne mentionne plus l'eau, parce qu'elle remplit en quelque sorte le rôle de signe et de sacrement ; mais il dit *l'Esprit*, parce que c'est par son opération à lui qu'est accomplie cette naissance » (XIV, 3, p. 409).

L'Eucharistie est le sacrement de la résurrection du Christ, et donc l'anticipation réelle de notre résurrection. Le pain et le vin ne sont pas seulement *figure* de son Corps et de son Sang, mais *réellement* ce Corps et ce Sang, et cela par la puissance de l'Esprit :

« Or il est bien qu'en donnant le pain, il n'ait pas dit : Ceci est la figure (*typos*) de mon corps, mais : *ceci est mon corps* ; et de la même manière le calice, non pas : ceci est la figure de mon sang, mais : *ceci est mon sang* ; parce qu'il voulut que ceux-ci (le pain et le calice) ayant reçu la grâce et la venue de l'Esprit-Saint, nous ne regardions plus à leur nature, mais que nous les prenions comme étant le corps et le sang de Notre-Seigneur » (XV, 10 ; p. 475).

Ils sont Corps et Sang du Christ par l'Esprit de résurrection, qui leur donne pouvoir de communiquer l'immortalité que le corps du Christ lui-même ne possédait point par nature. La grâce de l'Esprit doit s'étendre à tous ceux qui participent à l'Eucharistie :

« Le pontife demande aussi que sur tous ceux qui sont rassemblés vienne la grâce de l'Esprit-Saint, afin que, comme par la nouvelle naissance, ils ont été parfaits en un seul corps, ils soient maintenant aussi affermis comme en un seul corps par la communion au corps de Notre-Seigneur, et que, dans la concorde, la paix et l'application au bien, ils en viennent à ne faire qu'un ; afin que, nous tous, regardant ainsi vers Dieu d'un cœur pur, ce ne soit pas pour notre châtiment que nous recevions la participation à l'Esprit-Saint, étant divisés en nos manières de voir et inclinés à des discussions, à des disputes, à l'envie, à la jalousie, méprisant les bonnes mœurs » (XVI, 13 ; p. 555).

L'union des deux natures (le Verbe et l'*homo assumptus*) dans le Christ est œuvre de l'Esprit, et elle devient de plus en plus profonde au cours de la vie du Christ. A la résurrection, cette union devient parfaite et l'Esprit déborde jusqu'à nous qui lui sommes associés par le Baptême et l'Eucharistie, sacrement de la résurrection.

4° Spiritualité liturgique. – Les développements antérieurs nous dispensent d'insister beaucoup sur cet aspect. La spiritualité eschatologique de Théodore est essentiellement sacramentaire : « Tout sacrement en effet est l'indication en signes et symboles de choses invisibles et ineffables. Il faut, certes, une révélation et une explication pour de telles choses, si celui qui se présente doit connaître la vertu des mystères » (xii, 2, p. 325). Théodore explique donc en trois homélies le rituel du Baptême. De chaque rite : inscription, exorcisme, renonciation à Satan, postures du baptisé, immersion dans la piscine, onctions, vêture, il tire des conséquences pratiques pour la vie chrétienne. Le Baptême est une naissance à l'immortalité à travers un processus de mort et résurrection.

« Quand je suis baptisé, en immergeant ma tête, c'est la mort de Notre-Seigneur que je reçois, et son ensevelissement que je désire prendre ; et par là vraiment je confesse encore la résurrection du Seigneur ; tandis que, en remontant de l'eau, comme en une sorte de figure (*typos*), je m'estime ainsi être déjà ressuscité » (XIV, 5, p. 413). L'eau joue le rôle d'un sein maternel : « De même donc qu'un germe tombe dans le sein de sa mère, n'ayant ni vie ni âme ni sensation, mais que formé par la main divine il en sort homme vivant, doué d'âme et de sensation et ayant pris une nature capable de toute opération humaine ; de même ici encore : c'est comme dans une sorte de sein que dans l'eau tombe celui qui est baptisé, comme un germe n'ayant aucune apparence de signe d'une nature immortelle ; mais, quand il a été baptisé et qu'il a pris la grâce divine et spirituelle, il devient tout autre absolument : il est formé en une nature immortelle de mortelle (qu'elle était), incorruptible de corruptible ; de changeante elle devient immuable, et tout entière tout autre, selon le pouvoir souverain de celui qui la forme » (XIV, 9, p. 421-23). Autre comparaison : le potier modèle les vases avec de l'eau et de l'argile ; si un vase se déforme, il le replonge dans l'eau pour le remodeler. Ainsi nous-mêmes, formés initialement pour l'immortalité mais déformés par le péché, devons-nous être plongés dans l'eau du Baptême pour retrouver la forme primitive (XIV, 11, p. 425-27).

L'Eucharistie est l'aliment que nous devons prendre pour que, une fois renés par le Baptême, nous puissions accéder à l'immortalité future :

« C'est son corps et son sang, par lesquels... la grâce de l'Esprit-Saint s'écoule vers nous et nous nourrit, en vue de nous constituer immortels et incorruptibles en espérance ; par eux (le pain et le calice), d'une manière que nul ne peut dire, il nous amène à participer aux biens à venir » (XVI, 25 ; p. 575).

Mais l'Eucharistie n'est pas seulement aliment d'immortalité. Toute l'action liturgique est figure (*typos*) de la liturgie céleste, du sacrifice du Christ. Théodore développe le symbolisme de cette action liturgique avec un luxe de détails qui évoque les allégories médiévales d'Amalaire (cf. DS, t. 10, col. 1084-86).

Le pontife qui célèbre est l'image du Pontife de l'Alliance Nouvelle ; l'*orarion* que portent les diacres et qui pend des deux côtés figure le Christ qui « s'en va à la passion... ; de nouveau, il est étendu sur l'autel pour être immolé » (rituel antiochien rappelé au début de l'*hom.* XV ; p. 463). Le pontife donne la paix, et tous se donnent la paix entre eux : « Nous qui sommes devenus l'unique corps de Notre-Seigneur le Christ, il nous faut avoir les uns avec les autres l'harmonie qu'il y a entre les membres » (XV, 39 ; p. 521). La lecture des dyptiques, où sont nommés les vivants et les morts, rappelle la totalité de l'Église. Vient le moment de l'anaphore : « Il convient que Notre-Seigneur le Christ ressuscite d'entre les morts et répande sa grâce sur nous tous » (rituel antiochien, *hom.* XVI ; p. 533). En Occident, selon un autre schéma, l'Esprit est invoqué pour que le pain et le vin soient convertis en Corps et Sang du Christ ; pour Théodore, la consécration eucharistique est manifestation et présence *réelle* de la Résurrection du Christ, qui est donc *réellement présent*.

Mais l'économie, le sacramentalisme et la typologie supposent toujours une réponse personnelle des hommes. Nés à l'immortalité par notre incorporation au Christ, nous devons approfondir cette union avec lui : « De même, en effet, que par le moyen de la naissance nouvelle et par l'Esprit-Saint nous sommes devenus l'unique corps du Christ, ainsi par l'unique nourriture des mystères sacrés, dont nous nourrit la grâce de l'Esprit-Saint, nous entrons tous dans l'unique communion du Christ Notre-Seigneur » (xvi, 24 ; p. 571).

Profondément sacramentel, le symbolisme typologique de Théodore est aussi *ecclésial*. L'Église, maison de Dieu, est le *typos* des réalités célestes (xii, 11 ; p. 399). Tandis que nous vivons dans la *katastasis* présente, comme baptisés nous devons déjà avoir des mœurs célestes ; c'est la thèse de l'*hom.* xi sur le *Pater*.

Mais il arrive que nous commettions des fautes. Il y a des fautes quotidiennes, involontaires (XVI, 34), qui nous arrivent en raison de la fragilité humaine. La communion aux saints mystères nous en donne la rémission, et une force pour en guérir. Mais les grands péchés nous écartent de la fréquentation des saints mystères. Ici, la pénitence est nécessaire. Comme pour les maux du corps nous recourons à des médecins expérimentés, ainsi devons-nous faire pour les maux de l'âme. Dans l'Église, il y a « des pontifes et des experts qui traitent et soignent les coupables ; c'est selon la discipline et la sagesse ecclésiastique, eu égard à la mesure des fautes, qu'ils présentent à la conscience des pénitents le traitement dont ils ont besoin » (XVI, 39 ; p. 597). Théodore cite ici *Mt.* 18,17 (« dis-le à l'Église ») pour montrer qu'il existe dans l'Église un remède contre tous les péchés et que les pontifes détiennent le pouvoir des clefs. Il se montre ainsi comme un témoin exceptionnel de l'usage de la confession auriculaire et secrète dans le cas des péchés graves (XVI, 44 ; p. 603).

La pensée de Théodore a-t-elle exercé une influence sur la mystique nestorienne ? Il est difficile d'en décider. Toutefois, la doctrine de Jean le Solitaire, ou d'Apamée, basée sur l'attente du monde à venir, dont l'espérance est fondée sur la résurrection du Christ et la grâce du Baptême (cf. DS, t. 8, col. 766-68), présente une analogie indéniable avec la doctrine de Théodore. Isaac de Ninive cite aussi à plusieurs reprises Théodore comme « le commentateur » (cf. DS, t. 7, col. 2050). Mais d'autres influences jouent également, surtout celle d'Évagre. La question mériterait une étude plus approfondie.

Études d'ensemble. – *Dictionnary of Christian Biography*, t. 4, 1887, p. 934-48 (H.B. Swete). – Pauly-Wissowa, 2.R., t. 5, 1934, col. 1883-90 (H.G. Opitz). – DTC, t. 15/1, 1946, col. 235-79 (E. Amann). – LTK, t. 10, 1965, col. 42-44 (P. Th. Camelot). – NCE, t. 14, 1968, p. 18-19 (F.A. Sullivan). – *Dizionario patristico...*, t. 2, 1983, col. 3382-86 (M. Simonetti). – J.M. Vosté, *La chronologie de l'activité littéraire de Th. de M.*, dans *Revue Biblique*, t. 34, 1925, p. 70-81. – J. Quasten, *Patrology*, t. 3, Utrecht-Anvers, 1960, p. 401-23 (diverses trad.). – L'ouvrage fondamental reste R. Devreesse, *Essai sur Th. de M.*, cité *supra*.

Exégèse et typologie. – L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Th. de M.*, Rome, 1913. – R. Devreesse, *La méthode exégétique de Th. de M.*, dans *Revue Biblique*, t. 45, 1946, p. 207-41. – U. Wickert, *Studien zu den Pauluskommentaren Th.s von M.*, Berlin, 1962. – G. Ferraro, *L'« ora » di Christo e della Chiesa nel commentario di T. di M. al quarto Vangelo*, dans *Augustinianum*, t. 15, 1975, p. 275-307 ; *L'esposizione dei testi pneumatologici nel commento di T. di M. al quarto Vangelo*, dans *Gregorianum*, t. 67, 1986, p. 265-96. – M. Simonetti, *Note sull'esegesi veterotestamentaria di T. di M.*, dans *Vetera Christianorum*, t. 14, 1977, p. 69-102 ; *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rome, 1985, p. 167-80 et *passim*. – R. Bultmann, *Die Exegese des Th. von M.*, éd. posthume, Stuttgart-Berlin, 1984.

Doctrine de l'Incarnation. – W. de Vries, *Der « Nestorianismus » Th.s von M. in seiner Sakramentenlehre*, OCP, t. 7, 1941, p. 95-132. – F.A. Sullivan, *The Christology of Th. of M.* (Analecta Gregoriana 82), Rome, 1956 ; *Further Notes on Th. of M.*, dans *Theological Studies*, t. 20, 1959, p. 264-79. – P. Galtier, *Th. de M. : sa vraie pensée sur l'incarnation*, RSR, t. 45, 1957, p. 161-86, 338-60. – L. Abramowski, *Zur Theologie Th.s von M.*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 72, 1961, p. 263-93. – R.A. Greer, *Th. of M. Exegete and Theologian*, Londres, 1961. – R.A. Norris, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Th. of M.*, Oxford, 1963. – H.M. Diepen, *L'assumptus homo patristique*, dans *Revue thomiste*, t. 63, 1963, p. 225-45, 263-88 ; t. 64, p. 32-52, 365-86. – G. Koch, *Die Heilsverwirklichung bei Th. von M.*, Munich, 1965. – J. McW. Dewart, *The Theology of Grace of Th. of M.*, Washington, 1971 : *The notion of person underlaying the Christology of Th. of M.*, dans *Studia Patristica* XII = TU 115, Berlin, 1975, p. 199-207. – J.M. Lera, « *...Y se hizo hombre* » (Teología Deusto 9), Bilbao, 1977. – A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, t. 1, Fribourg/Br., 1979, p. 614-34. – R.A. Greer, *The Analogy of the Grace in Th. of Mopsuestia's Christology*, dans *Journal of Theological Studies*, t. 34, 1983, p. 241-48.

Doctrine spirituelle. – J. Lécuyer, *Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon Th. de M.*, RSR, t. 36, 1949, p. 481-516. – I. Oñatibia, *La vida cristiana, tipo de las realidades celestes*, dans *Scriptorium Victoriense*, t. 1, 1954, p. 100-33 ; *La doctrina de T. de M. sobre la penitencia eclesiástica*, dans *Kyriakon* (Festschrift J. Quasten), Münster, 1970, p. 427-40. – J. Quasten, *The Liturgical Mysticism of Th. of M.*, dans *Theological Studies*, t. 15, 1954, p. 431-39. – W. de Vries, *Das eschatologische Heil bei Th. von M.*, OCP, t. 24, 1958, p. 309-38. – W.C. Van Unnik, *Parrhesia in the « Catechetical Homilies » of T. of M.*, dans *Mélanges Christine Mohrmann*, Utrecht, 1963, p. 12-22. – A. Lourmel, *Th. de M. catéchète*, dans *Études franciscaines*, t. 18, 1968, p. 65-80. – A. Cañizarés, *El catecumenado según T. de M.*, dans *Estudios*, t. 52, 1976, p. 147-93.

José Maria LERA.

4. THÉODORE DE SAINT-JOSEPH, carme déchaux, 1877-1937. – Né à Waesmunster (Flandre), de Jean Suy et Mathilde Heirnan, Pierre Suy entra au petit séminaire des Carmes de Courtrai à 14 ans. De là il passa au noviciat de Bruges et y fit profession le 9 septembre 1895. A l'issue des études de philosophie et de théologie, il fut ordonné prêtre à Gand (29 juillet 1906). Dans une première période de sa vie religieuse, il se consacra au ministère de la confession et de la direction spirituelle en divers couvents de sa province. En 1918, au couvent de Courtrai, il commença une carrière d'écrivain et publia plusieurs ouvrages (avec la collaboration discrète de certains confrères). Une biographie vulgarisée de Thérèse de l'Enfant-Jésus, destinée à la faire connaître à l'époque de sa canonisation, connut en peu de temps un tirage de cinquante mille exemplaires.

Revenu à Gand à partir de 1927, il fut frappé par la maladie et subit l'amputation d'une jambe. L'épreuve et ses conséquences n'assombrirent nullement l'exubérante jovialité du Père, ni son ardeur au travail. Sa gaîté communicative, l'agrément de sa conversation, « son besoin d'intéresser chacun à ses collections de tableaux et d'antiquités » lui valurent beaucoup d'amitiés. Il rendit paisiblement son âme à Dieu le 16 mai 1937.

En dehors de la courte biographie citée plus haut (intitulée : *Elle est sainte. Il faut l'imiter*) et de quelques autres opuscules en français et en néerlandais publiés chez Beyaert à Bruges dans les années 1923-1928, il est l'auteur de deux ouvrages plus importants : *Essai sur l'oraison selon l'école carmélitaine* (Bruges, 1923, 151 p.) et *Les ascensions de l'âme dans la bienheureuse Sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus* (1923, 96 p. ; 3e éd. 1924, 122 p. ; etc. Trad. en néerlandais, espagnol, italien, allemand).

Les dates l'indiquent : en France la controverse bat son plein tant sur l'appel général à la mystique que sur les rapports des contemplations acquise et infuse. Dans l'*Essai sur l'oraison...*, préfacé par R. Garrigou-Lagrange, l'auteur apporte à la position thomiste

l'appui de la tradition carmélitaine dont les auteurs principaux, selon lui, légitimeraient l'appel général à la contemplation. En échange, il s'efforce de montrer la coexistence et la compatibilité des contemplations acquise et infuse chez les auteurs de l'école. Il retient la division claire exposée par Garrigou-Lagrange dans la *Vie spirituelle* (nov. 1921, p. 85-86) entre le mode d'action supra-humain des dons du Saint Esprit, *latent et transitoire* dans la contemplation acquise, *manifeste et fréquent* dans la contemplation infuse. Il ne craint pas d'ailleurs de reconnaître que cette distinction se fait difficilement perceptible dans le concret de la vie et de la direction spirituelle. Il est heureux de pouvoir apporter (p. 76) à ce point de vue l'appui de J. Maritain qui venait d'écrire dans la même *Vie spirituelle* (mars 1923, p. 642): « Le moment précis où commence l'état mystique échappe donc pratiquement à toute constatation ».

L'ouvrage sur *Les ascensions de l'âme...* est une tentative pour retrouver dans l'itinéraire spirituel de Thérèse les étapes décrites par les maîtres des écoles carmélitaines et néo-thomistes. La table des matières comprend deux grandes divisions : la part de Thérèse (son oraison acquise) et la part de Dieu (l'oraison infuse de Thérèse). Dans la préface, le cardinal Mercier laisse paraître son regret de cette présentation quelque peu polémique quand il écrivait : « Les controverses des théologiens sur les appellations propres aux différents états d'une âme dans ses " ascensions " vers Dieu apparaîtront à beaucoup comme d'importance secondaire ; mais il y a un résultat d'importance capitale que votre opuscule contribuera à mettre en relief, c'est la loi de simplicité chrétienne, d'humilité, de renoncement, d'amour de la croix et de sacrifice qui est à la base de la spiritualité chrétienne et que vous décrivez en termes si heureux dans les dernières lignes de votre étude ».

On lui doit encore *A l'école de sainte Thérèse* (Bruges, 1924) et *Vers l'union parfaite d'après saint Jean de la Croix* (Courtrai, 1927, 39 p.).

Voir *Thérèse*, Bulletin des Missions des PP. Carmes Déchaussés, Gent, juillet 1937. – *Analecta Ordinis carm. disc.*, t. 12/1-2, 1937, p. 138-39.

LOUIS-MARIE.

5. THÉODORE DE SAN REMO, capucin, 1805-1876. Voir PICCONE (Théodore), DS, t. 12, col. 1413-14.

6. THÉODORE STOUDITE (SAINT), moine byzantin (759-826). – 1. *Biographie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Spiritualité.*

1. **Biographie.** – 1) ENFANCE ET ENTRÉE DANS LA VIE MONASTIQUE (759-795). – Théodore naît en 759 à Constantinople, d'une grande famille iconodoule. Son père Photinos est fonctionnaire du Trésor impérial ; sa mère Théoctista a pour frère Platon qui, bien qu'ermite, est higoumène du petit monastère des Symboloi sur le mont Olympe en Bithynie.

En 781, toute la famille, sous l'influence de Platon, entre en monachisme : Théoctista et sa fille se retirent dans un couvent de Constantinople, tandis que Photinos et ses fils (Théodore, Joseph et Euthyme) fondent sur une propriété familiale le monastère de Sakkoudion, dirigé par Platon. Théodore, ordonné prêtre en 787 par le patriarche Taraise, remplace en 794 Platon, malade, à la tête de Sakkoudion.

2) LA CRISE « MOECHIENNE » (de *moïchéia* = adultère) (795-811). – En 795, l'empereur Constantin VI répudie sa femme Marie et épouse en grande pompe sa maîtresse Théodote, parente de Platon : mariage béni par un prêtre Joseph, économe de Sainte-Sophie. Le patriarche Taraise, hostile au mariage, l'accepte pourtant pour éviter une crise politique et religieuse (l'empereur menace de rouvrir la querelle iconoclaste close depuis huit ans). Les moines de Sakkoudion, plus intransigeants, rompent la communion avec lui et réprouvent publiquement la conduite de l'empereur. En 796, Platon, Théodore et d'autres moines sont arrêtés et enfermés au fort de Kathara, puis Théodore et son frère Joseph sont exilés à Thessalonique tandis que les moines de Sakkoudion sont dispersés.

Ce premier exil est de courte durée puisqu'en 797, Constantin VI est renversé et rendu aveugle par sa propre mère Irène qui rappelle les exilés. Taraise dépose le prêtre Joseph, qui avait béni les noces adultères, et rétablit la communion avec les moines de Sakkoudion.

En 798, la multiplication des raids arabes en Asie Mineure, mais surtout la nécessité d'essaimer, le monastère devenant trop petit pour le nombre croissant de ses moines, conduisent Théodore et Platon à Constantinople où l'impératrice leur donne le monastère de Stoudios. De ce petit monastère qui végétait depuis le premier iconoclasme, Théodore fera le modèle de sa réforme monastique et un centre important comptant jusqu'à près d'un millier de moines. Higoumène de Stoudios, Théodore continue à diriger Sakkoudion, mais aussi d'autres fondations monastiques à Tripylianoi, Saint-Christophe, Kathara.

Cet intermède pacifique ne dure pas. En 802, Irène est renversée par le logothète Nicéphore. Ce dernier profite de la mort de Taraise en 806 pour imposer la nomination comme patriarche de l'asécrétis Nicéphore, un laïc, en violation des canons de l'Église. Théodore, qui refuse de reconnaître le nouveau patriarche, est emprisonné durant 24 jours. Sous la pression de l'empereur, le patriarche rétablit dans ses fonctions le prêtre Joseph, au grand scandale des stoudites. Devant leur opposition persistante, l'empereur fait occuper Stoudios par la troupe et arrêter Platon, Théodore et son frère Joseph, devenu entre-temps archevêque de Thessalonique. En janvier 809, un synode (qualifié de « moechien » par Théodore) condamne ceux qui refusent de reconnaître, au nom de l'*oikonomia* (c'est-à-dire dans un esprit d'apaisement), le rétablissement du prêtre Joseph. Théodore, Joseph (déposé de son épiscopat) et Platon sont envoyés aux îles des princes, les moines de Stoudios dispersés. De ce second exil, Théodore envoie de nombreuses lettres ; plusieurs sont adressées au pape Léon III.

En 811, la mort de l'empereur et l'avènement de Michel Ier Rhangabé dénouent la crise : Joseph rejoint Thessalonique et Théodore, Stoudios. Le pape intervient pour réconcilier Théodore et le patriarche Nicéphore, et obtient la condamnation définitive du prêtre Joseph.

3) LA CRISE ICONOCLASTE (813-826). – L'arrivée en 813 d'un nouvel empereur, Léon V l'Arménien, inaugure le second iconoclasme et relance Théodore dans les batailles du siècle. Lors d'une conférence contradictoire en 814, Théodore et Nicéphore le patriarche défendent ensemble, avec Euthyme de Sardes, le culte des images et l'indépendance de l'Église face au pouvoir temporel.

815 est une année mouvementée : à l'Épiphanie, l'empereur refuse de vénérer les images ; le 13 mars il dépose le patriarche Nicéphore et le remplace par un fonctionnaire, Théodore Mélissènos Cassitéras. Joseph est banni de Thessalonique. Aux Rameaux, Théodore organise à Stoudios une procession solennelle au cours de laquelle ses centaines de moines promènent et vénèrent les images. A Pâques, le nouveau patriarche, au cours d'un synode à Sainte-Sophie, annule le concile de Nicée II (787) et préconise la destruction des images. Les moines de Stoudios sont à nouveau dispersés, Théodore exilé au fort de Métopa.

Dans les années qui suivent, l'intense activité épistolaire de Théodore – qui de son exil anime la résistance à l'iconoclasme, encourage les confesseurs, soutient ses moines dispersés, réclame l'intervention du pape Pascal 1er et de Louis le Pieux – lui vaut d'être transféré à Bonita (dans le thème des Anatoliques), puis à Smyrne, et de voir son exil et son emprisonnement aggravés par des flagellations, des mises au secret dans un cachot, des privations de nourriture.

Pendant l'office de Noël 820, Léon l'Arménien est assassiné et remplacé par Michel II le Bègue. Théodore et son frère Joseph rentrent à Constantinople où ils sont accueillis en martyrs.

Cependant, l'empereur veut convoquer un concile contradictoire sur les images dans lequel il jouerait le rôle d'arbitre entre les deux parties. Théodore, estimant que la question a été tranchée par le concile de 787 et que l'empereur n'a pas à s'immiscer dans une affaire purement religieuse, refuse de siéger avec des « hérétiques » et réclame l'intervention du pape. Il se voit donc refuser l'accès à Stoudios et reconstitue sa communauté à Crescens, près de Constantinople, puis à Prinkipo. C'est probablement là qu'il meurt le 11 novembre 826. Ses reliques seront rapportées triomphalement à Stoudios en 844.

Sources de la *Vie*. – *Vita B*, par Michel le Stoudite, PG 99, 233-328 (la plus sûre). – *Vita A*, PG 99, 113-232. – *Vita C*, éd. V. Latyschev, dans *Vizantiniskij Vremenik*, t. 21, 1914, p. 255-304. – *Discours sur la Translation des reliques de Théodore et de Joseph*, éd. Ch. Van de Vorst, AB, t. 32, 1913, p. 27-62, avec introd. – Encyclique de Naucratios sur la mort de Théodore, PG 99, 1824-1849.

2. **Œuvres.** – Le corpus des œuvres de Théodore Stoudite a été rassemblé peu de temps après sa mort.

1° Catéchèse. – Les catéchèses qu'il adressait régulièrement à ses moines constituent notre principale source pour la spiritualité de Théodore.

1) *Petites Catéchèses* (« Petit recueil des catéchèses » serait plus exact, mais les termes de « Petites » et « Grandes » catéchèses sont traditionnels dans les monastères stoudites).

C'est l'écrit qui a connu la plus grande diffusion : environ 160 mss, qui attestent l'influence de la pensée de Théodore dans les monastères, où ces catéchèses étaient lues à Prime. Les 134 *Petites Catéchèses* datent des années d'exil (probablement après 821), comme le montrent les nombreuses allusions à la persécution. La collection, déjà constituée au 9e siècle lorsque le moine Michel écrit la *Vie* de Théodore, résulte d'un choix effectué après sa mort par ses disciples et réuni selon l'ordre de l'année liturgique.

PG 99, 509-688, ne donne qu'une traduction latine de J. Livineius parue en 1602. On trouve le texte grec, avec une meilleure trad. latine et des notes historiques d'A. Tougart, dans l'éd. d'E. Auvray, *Sancti Patris nostri et confessoris Theodori Studitis praepositi Parva Catechesis*, Paris, 1891 (éd. préférable à celle de J. Cozza-Luzi, *Patrum Nova Bibliotheca* = PNB 9/1, Rome, 1888). – Les 4 *Capitula* (PG 99, 1681-84) sont des extraits de ces *Petites Catéchèses*, rassemblés après la mort de Théodore.

2) *Grandes Catéchèses*. – Les 260 pièces que nous ont conservées les mss (parmi lesquelles 186 sont éditées) couvrent environ la moitié des trois livres du recueil primitif (le quatrième livre était constitué par les *Petites Catéchèses*). « De ce recueil primitif, les livres I (87 catéchèses) et II (128 catéchèses, dont 4 sont perdues) sont peut-être complets, peut-être incomplets (indépendamment des 4 perdues) ; le livre III est très probablement un choix. Mais le nombre de catéchèses perdues depuis la constitution du recueil archétype ne peut être déterminé avec précision » (Paul Canart). Plus longues mais moins élaborées que les *Petites Catéchèses*, elles datent d'avant la persécution iconoclaste. Théodore s'adressait trois fois par semaine à ses moines de Sakkoudion ou de Stoudios pour leur enseigner l'esprit de sa réforme monastique. Leur tradition manuscrite est plus restreinte que celle des *Petites Catéchèses*.

Éditions : J. Cozza-Luzi, PNB 9/2, 1888 : 77 catéchèses. – A. Papadopoulos-Kerameus, *Tou hosiou... Theodorou... Megalè Katéchèsis*, Saint-Pétersbourg, 1904 : 124 catéchèses dont 24 figuraient déjà dans PNB 9/2. – J. Cozza-Luzi, PNB, t. 10/1, 1905 : 34 cat. dont 16 du recueil de Papadopoulos-Kerameus. Cf. P.O'Connell, *The Letters and Catecheses of St. Theodore Studites*, OCP, t. 38, 1972, p. 259 : tableau des catéchèses éditées en double par Cozza-Luzi et Papadopoulos-Kerameus. – Éd. critique des *Grandes Catéchèses* en projet, par les soins d'A. Kambylis et G. Fatouros.

3) Le *Testament spirituel* (PG 99, 1813-24) peut être rangé parmi les catéchèses puisque Théodore s'y adresse à ses moines au seuil de la mort : confession de foi, désignation de son successeur, dernières recommandations.

2° Lettres. – Environ 600 lettres (sur 1 150) nous sont parvenues, correspondant probablement aux trois premiers livres du recueil primitif qui en comptait cinq (cf. PG 99, 153b). Elles sont capitales pour l'histoire de cette époque.

Éditions : PG 99, 903-1669, reproduction de l'éd. de J. Sirmond, parue en 1696 d'après le *Paris. Gr.* 894. Le livre I comporte 57 lettres des deux premiers exils (796-811) ; le livre II, 221 lettres du troisième exil (815-820). Les deux dernières lettres du livre II reprennent le complément donné par A. Mai d'après le *Vat. Gr.* 633, dans Cozza-Luzi, PNB 5/3, 1849, p. 99-102. PG 99, 1669-90 donne également les incipit de 277 lettres d'après le recueil du *Coislin* 94. – J. Cozza-Luzi, PNB 8/1, 1871, édite les 277 lettres du *Coislin* 94, auxquelles A. Mai ajoute 7 lettres issues du *Coisl.* 269 et 12 compléments à des lettres de PG 99. Sept lettres de cette édition se trouvent déjà dans PG 99. – Deux lettres isolées éditées par R. Devreesse, *Une lettre de S. Théodore Studite relative au synode moechien (809)*, AB, t. 68, 1950, p. 44-57 (texte, p. 54-57), et par J. Gill, *An Unpublished Letter of St Th. the St.*, OCP, t. 34, 1968, p. 62-69 (texte, p. 66-69, avec trad. lat.). – La lettre éditée parmi celles de Photius (PG 102, 923-26) est en fait II, 199, PG 99, 1577-81. – Trad. allem. d'un choix de lettres par B. Hermann, *Des hl. Abtes Theodor v. Studion Martyrerbriefe aus der Ostkirche*, Mayence, 1931.

R. Devreesse (*art. cité*) et P. O'Connell (OCP, t. 38, 1972, p. 256-59) donnent des renseignements précieux sur les éditions des lettres de Théodore. G. Fatouros en prépare une éd. critique.

3° Œuvres didactiques et polémiques. – 3 *Antirrhétiques* contre les iconomaques, PG 99, 328-435. Trad. angl. de Catherine P. Roth, Crestwood, N.Y., 1981. – *Choix et Réfutation de poèmes impies*, PG 99, 435-77.

Cette œuvre nous a conservé quelques poèmes iconoclastes. – *Problèmata,* PG 99, 477-85 : sur les images, sous forme de questions-réponses. – 7 *Capitula,* PG 99, 485-98 : sur les images.

4° Œuvres hagiographiques et homilétiques. – *Livre Panégyrique,* PG 99, 688-901 : fragments d'homélies et de panégyriques. Les éloges de Platon (804-49) et de Théoctista (884-901 ; autre éd., A. Mai, PNB 6/2, 1853, p. 364-78) donnent des renseignements biographiques. Sept *homélies* festales : éd. Mai, PNB 5/4, 1849, p. 1-77. – Une *homélie* sur la Nativité de Marie se trouve parmi les œuvres de Jean Damascène, PG 96, 648-61 (CPG 3, 8119).

5° Poèmes. – Théodore nous a laissé de nombreux poèmes liturgiques et monastiques.

Épigrammes (ou Iambes), PG 99, 1780-1812 (éd. Sirmond) – A. Garzya, *Epetèris Hetaireias Buzantinôn Spoudôn,* t. 28, 1958, p. 19-64. Préférer l'éd. critique de P. Speck, *Theodoros Studites. Jamben auf verschiedene Gegenstände. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar* (Supplementa Byzantina I), Berlin, 1968. Trad. allem. des Iambes 1 à 29 par F. Schwarz dans J. Leroy, *Studitisches Mönchtum,* Gratz-Vienne-Cologne, 1969, p. 105-06. – *Canons liturgiques :* sur l'adoration de la croix (PG 99, 1757-68) ; les saintes images (PG 99, 1768-80) ; la mort d'un moine (éd. Melina Arco-Magri, *Un canone inedito di Teodore Studita nel cod. Messanensis Gr. 153,* dans *Umanità e Storia. Scritti in onore di A. Attisani,* t. 2, Messine, 1971, p. 85-101). – *Poèmes liturgiques* divers : W. Christ-M. Pananikas, *Anthologia Graeca Carminum Christianorum* (1871 ; nouv. éd. 1963), p. 93,101-02. – J.B. Pitra, *Analecta Sacra,* t. 1, Paris, 1876, p. 336-80. – S. Eustratiadès, *Theotokarion* et *Hirmologion,* Chennevières-sur-Marne, 1931 et 1932. Cf. le relevé des poésies de Théodore dans les livres liturgiques, par C. Émereau, dans *Échos d'Orient,* t. 24, 1925, p. 177-79.

6° Œuvres liées à la réforme stoudite. – *Scholie sur les Constitutions Ascétiques de saint Basile,* PG 31, 1319-20 et PNB 5/4, p. 91-93. – *Explication de la Liturgie des Présanctifiés,* PG 99, 1688-90 et PNB 5/4, p. 93-95. – *Didaskalia Chronikè,* PG 99, 1693-1703 et PNB 5/4, p. 103-11 : calendrier des jeûnes et fêtes du monastère. – *Hypotyposis,* PG 99, 1703-20 et PNB 5/4, p. 111-25 : ce coutumier du Stoudios est postérieur à Théodore. – *Canons pénitentiels,* PG 99, 1720-29. – *Questions et Réponses sur la Pénitence, ibid.,* 1729-33. – *Pénitentiel monastique, ibid.,* 1733-57 et PNB 5/4, p. 78-90.

7° *Œuvres perdues.* – *Stèliteutikos,* cf. le premier *Antirrhétique* contre les iconomaques (PG 99, 329a). – *Tetrades* (cahiers) à Joseph sur la crise moechienne, cf. Ep. I, 43 (PG 99, 1064b). – *Sur l'oikonomia universelle,* cf. Ep. I, 49 (PG 99, 1085d). – *Iambes sur la Genèse,* cf. *Vie B de Théodore* (PG 99, 264c).

3. **Spiritualité.** – Théodore aborde de multiples sujets. On ne saurait ignorer son rôle dans la querelle de l'image ni l'apport qu'il fournit à sa théologie (cf. DS, t. 7, col. 1514-18) : nul mieux que lui, peut-être, ne montra que l'icône est la représentation de l'hypostase du Christ et le sceau de son Incarnation. Théodore fut aussi un défenseur de l'indépendance de l'Église face au pouvoir temporel, qu'il s'agisse du refus de voir l'empereur intervenir dans l'organisation de l'Église ou de l'intangibilité du for ecclésiastique ; sa conception du rôle du pape comme arbitre suprême en cas de crise dans l'Église ou de désaccord entre patriarches a été mise en lumière. Enfin, son intransigeance vis-à-vis de ceux qui ont accepté la communion avec les hérétiques (c'est-à-dire les iconoclastes) est connue. Pour tous ces sujets qui ne concernent pas directement la spiritualité, nous renvoyons aux études citées dans la bibliographie. De même nous n'avons pas jugé utile de traiter ici des démêlés du Stoudios avec les patriarches après la mort de Théodore. Celui-ci fut avant tout un moine, et le réformateur du monachisme byzantin.

Pour les références, nous utilisons les sigles suivants : Mi.K = *Petites Catéchèses,* éd. Auvray ; – Meg.K = *Grandes catéchèses,* PNB 9/2 et 10/1 ; – PK = *Grandes Catéchèses,* éd. Papadopoulos-Kerameus ; – Ep I ou II = *Lettres,* PG 99 ; – Ep. Mai = *Lettres,* PNB 8/1.

1° Sources. – La réforme stoudite est un retour aux sources. Théodore avait pu, à Sakkoudion, faire de nombreuses lectures dans la riche bibliothèque rassemblée par Platon, qui était calligraphe. C'est ainsi qu'il a lu – et cite à l'occasion – Basile (et du Pseudo-Basile), les *Vies* de Pachôme, Arsène, Hilarion, Euthyme, Sabas, Théodose le Cénobiarque, Dorothée de Gaza, Barsanuphe et Jean, Jean Climaque. L'influence de Basile est déterminante pour l'insistance de Théodore sur la supériorité de la vie monastique, sur le cénobitisme comme lieu de la charité et de l'obéissance, et sur les commandements du Seigneur. Mais, comme l'a montré J. Leroy (*Irénikon,* 1979, p. 491-506), la réforme stoudite est un retour au monachisme primitif dans son ensemble et non spécifiquement aux règles basiliennes. Antoine et Pachôme, mais surtout les ascètes du désert de Gaza, ont aussi joué leur rôle. L'*Avertissement* qui précède l'édition des œuvres de Dorothée de Gaza comporte un extrait du *Testament spirituel* de Théodore louant l'orthodoxie de Dorothée, Marc, Isaïe, Barsanuphe et Hésychius (SC 92, 1963, p. 106-08 ; sur les citations de Dorothée par Théodore, cf. *ibid.,* p. 92, n. 2).

2° La réforme monastique. – 1) *Le cénobitisme.* – Comme l'a souligné J. Leroy, Théodore ne s'est pas contenté de poursuivre la tradition monastique dont il était l'héritier ; en effet, le monachisme byzantin, depuis plusieurs siècles, s'orientait de plus en plus vers l'*érémitisme* (cf. DS, t. 4, col. 936-53) : on voyait se multiplier les « hésychastes », reclus, stylites, dendrites et solitaires en tous genres. En faisant du cénobitisme la norme de la vie monastique, Théodore rejoint certes un monachisme primitif, mais il le fait à l'encontre de la tradition postérieure, et même de son oncle vénéré, et il fait œuvre durable puisque sa réforme va s'imposer à tout le monachisme byzantin et slave.

Théodore commence par imposer à Sakkoudion un certain nombre de règles comme l'interdiction d'avoir des esclaves (« car l'homme est à l'image de Dieu » : Ep. I, 10 à son disciple Nicolas, futur higoumène), et la prohibition des animaux femelles. Pour lutter contre le luxe des vêtements, il établit que le *vestiarios* redistribuera chaque semaine les vêtements entre les moines (d'où l'évolution sémantique du terme *allagè* ou *allagma* qui d'« échange » deviendra « vêtement »). Avec l'expérience, il prend conscience de la nécessité, pour enraciner sa réforme, de l'insérer dans un enseignement spirituel : d'où l'importance des catéchèses de l'higoumène, trois fois par semaine.

Pour Théodore, le but du moine est de plaire à Dieu par le renoncement au monde (*apotagè*) et à sa volonté propre (*hypotagè* = subordination), et par l'observance des commandements.

Mais il existe plusieurs genres de vie monastique : il y a « autant de différences entre nous (les moines) qu'entre nous et les laïcs » (PK 25). Ceux qui ont choisi la vie cénobitique, selon l'antique *schèma* et *politeuma* des Pères (*ibid.*), sont plus parfaits que ceux qui ont choisi l'*hèsychia*. Car ces derniers gardent leur volonté propre et leur autonomie, alors que les premiers ont en partage le retranchement de la volonté propre et la subordination à l'higoumène (Mi.K 28). L'ascèse de la vie commune, des « diaconies » non choisies, de la communauté absolue des biens est le « vrai martyre », le « stade » où le moine exerce ses vertus (Meg.K 12).

C'est aussi une voie plus sûre. « Malheur à celui qui vit seul ! », écrit Théodore à ses frères de la ville, exposés à tous les dangers (Ep. II, 107). Dangers si grands que dans l'exil Théodore cherche par tous les moyens à reconstituer la communauté : dans la dispersion il faut vivre *koinobiakôs*, même si « nous n'avons plus les commodités de la vie cénobitique, tout en en ayant les peines » (Mi.K.48). La constitution par Théodore d'une congrégation de monastères apparaît, autant que comme une nécessité devant l'afflux de moines, comme une extension de l'idéal cénobitique.

Mais la vie cénobitique a une dimension spirituelle plus profonde que ces simples aspects ascétiques ou pratiques. Le *koinobion* est la réalisation du royaume de Dieu, la réintégration dans le Paradis (Ep. I, 8 et 9 ; PK 44). Avant tout, le Christ lui-même, en venant sur la terre, « n'a pas embrassé la vie érémitique ou stylite... mais notre vie de subordination (*hypotaktikon bion*) », lui qui est venu faire non sa volonté mais celle de son Père (Meg.K 16) : le choix du mode de vie du Christ intègre le moine dans le corps mystique qu'est le *koinobion*, ce corps où chaque moine a sa fonction propre.

2) *Les diaconies.* – La forme concrète de la vie cénobitique, ce sont les « diaconies » (fonctions et services) que le moine se voit attribuer par l'higoumène. De l'higoumène au *trapezarios* qui sert à table, de l'économe au cellérier, du *protopresbuteros* au *taxiarque*, sans oublier jardiniers et vignerons, calligraphes et hospitaliers, tous contribuent, comme les organes d'un corps, à la vie matérielle et liturgique du monastère. Le moine ne doit ni jalouser la diaconie de son voisin, car toutes ont la même valeur spirituelle (PK 21), ni chercher à en changer, mais demeurer fidèle à celle à laquelle il a été appelé (Meg.K 17, 47 ; PK 44) : la fidélité ne s'exerce « pas seulement dans les choses spirituelles mais dans les charnelles, comme de brûler des arbres et puiser de l'eau » (Mi.K 12). Théodore insiste sur cette fidélité à la diaconie non choisie comme lieu de sanctification : « Chacun peut se sanctifier et réjouir Dieu en sa diaconie » (PK 36). Il y a là une amorce de ce qui deviendra en Occident la sanctification par le devoir d'état.

3° Le maître spirituel. – 1) *La catéchèse*, prononcée devant la communauté une à trois fois par semaine, est la diaconie de l'higoumène (PK 22 ; Meg.K 100). C'est une tradition qui vient des premiers Pères du monachisme pachômien et basilien. Par cette catéchèse, l'higoumène se convertit lui-même (Mi.K 14), mais il cherche surtout à instruire ses moines et les conduire par degrés à la perfection, comme l'illustre l'image fréquente de l'échelle, reprise de Jean Climaque : « Je veux fabriquer pour vous, avec mes paroles, une échelle allant de la terre au ciel, pour que vous puissiez monter au sommet des vertus » (Meg.K 71 ; cf. PK 22 ; Meg.K 100).

Théodore croit beaucoup à l'efficacité de l'enseignement oral : les paroles sont le chemin vers les actes, et les divisions dans une communauté viennent d'un manque de *didaskalia* (PK 22, Mi.K 105). C'est pourquoi, quel que soit son état de santé, il ne manque pas à ce devoir.

2) *Caractère personnel de l'enseignement.* – Ce qui frappe à la lecture des catéchèses et des lettres de Théodore, c'est qu'il y implique toute sa personnalité. En premier lieu, l'amour qu'il porte à ses moines. Il ne cesse de leur redire qu'il les aime comme ses propres enfants. Il les couvre d'éloges, louant leurs vertus dans la vie monastique, leur constance dans la persécution. Ils sont sa seule richesse quand « d'autres higoumènes ont des terres et des monastères » (Mi.K 81) : « L'un m'est doux par son humilité et son obéissance, l'autre me nourrit par son ardeur au travail » (Meg.K 53). S'il lui arrive de les reprendre, c'est par souci de leur perfection, il les « blesse un peu par la flèche de (son) discours pour que vienne en (leurs) âmes le remède de l'amour divin » (Meg.K 51).

Cet amour s'exprime surtout dans les lettres qu'il adresse aux moines qui ont fui le monastère ; sa plainte rejoint celle de Dieu pleurant sur l'infidélité d'Israël : « Que devais-je faire pour ma vigne que je n'aie pas fait ? » (PK 43). « Où est mon fils, l'enfant de Dieu, le citoyen des cieux, le vase d'élection ? » (Ep. II, 88). « Je t'appelle du plus profond de mon cœur et de mes entrailles » (Ep. II, 102).

A cette tendresse, Théodore joint une conscience aiguë de son indignité. Ses péchés vont « de la terre au ciel » (PK 102), il est un « mauvais pasteur » (Meg.K 101), c'est « à cause de (ses) fautes que certains tombent et apostasient » (*ibid.*). Mais que nul ne prenne ces déclarations pour de l'humilité : d'humilité il n'en a guère (Meg.K 105 ; PK 48). Comment, en ce cas, peut-il enseigner, lui qui « descend l'échelle des vertus au lieu de la monter » (Meg.K 101) ? Comment peut-il conduire à Dieu, lui qui en est loin (Meg.K 105, PK 48) ? C'est que tout d'abord la sainteté des moines sanctifie leur higoumène : « Vous recevez ce que vous donne ma pauvreté et moi je suis enrichi par vos vertus » (Meg.K 77. Cf. PK 54). Ensuite, Dieu pourvoit à ses besoins et le rend capable, lui l'indigne, de conduire ses frères : c'est, pourrait-on dire, la « grâce d'état » de l'higoumène qui sanctifie ceux qui lui obéissent non par sa propre capacité mais par leur obéissance (Meg.K 62,66,82,105).

Enfin, la modération de son enseignement est remarquable pour qui connaît les exploits ascétiques en vogue à cette époque. Au début du carême, il met en garde contre un départ précipité : attention à l'acédie qui guette les moines affaiblis, tendus au-delà de leurs forces ! Il convient de ménager son corps pour tenir jusqu'au bout du carême ; plus que les exploits, c'est la constance qui plaît à Dieu (Mi.K 56). De même, à une moniale malade, il rappelle qu'elle ne doit pas jeûner mais supporter humblement sa faiblesse et l'offrir, l'humilité suppléant l'ascèse impossible (Ep. I, 42).

3) *Les paraboles.* – Théodore n'hésite pas à employer des images pour rendre son discours plus accessible. Ainsi compare-t-il le moine à un cultivateur qui doit semer la Parole en son âme, l'irriguer par les larmes, tailler sa vigne en retranchant sa volonté propre, la protéger contre les démons, lui faire porter du fruit (Meg.K 9,96,110) ; à un soldat du Christ guerroyant pour le Royaume (Meg.K 110) ; à un coureur dans le stade (Meg.K 8) ; à un négociant

échangeant sa persévérance contre le royaume des cieux (Mi.K 23).

Parfois aussi la saison l'inspire. Ainsi voit-on défiler, en même temps que les temps liturgiques, les diverses saisons de la campagne byzantine. La saison a une incidence directe sur la vie des moines ; l'été fatigue par la chaleur et par la longueur des jours qui réduit le temps de sommeil, car les offices et les travaux des champs sont organisés en fonction du soleil (Mi.K 18). Le printemps rend le sang plus abondant, le corps s'agite, les bourgeons des passions éclosent : il convient de réduire la nourriture pour ne pas favoriser les tentations charnelles ; nous ferons bombance au paradis ! (PK 14,29,31).

Les saisons fournissent leur répertoire d'images agricoles : le moine doit réjouir le cœur de Dieu par les fleurs de ses vertus comme les prairies au printemps réjouissent son propre cœur (Mi.K 6) ; l'été voit les moissons spirituelles autant que matérielles (Mi.K 16,17) ; de même l'automne est le temps des vendanges dans les vignes du monastère et dans celle du Seigneur (Meg.K 86) : l'hiver prépare les joies du printemps comme les épreuves préparent le royaume (Mi.K 68).

4° La spiritualité monastique. – 1) *L'imitation* est le fondement de la spiritualité de Théodore. Il serait fastidieux de relever en ses écrits toutes les occurrences de termes comme *mimèsis, mimèma, mimètès, theomimètos, christomimètos, christomimètôs*... Le moine doit imiter les Pères d'autrefois. La liste est longue des modèles à suivre : Jean-Baptiste (ainsi Platon s'opposant à l'empereur adultère : Mi.K 69), les martyrs (Mi.K 70), mais principalement les saints Pères fondateurs de la vie monastique : pour cela, il faut connaître leur vie, d'où l'importance de la bibliothèque du monastère (cf. Meg.K 1, 11,82,93, etc.).

Fondée sur le Nouveau Testament (cf. 1 *Cor.* 11,1), l'imitation des anciens insère le moine dans une tradition ininterrompue : les Pères ont eux-mêmes imité le Christ, saint Paul, les apôtres ; l'imitation est la forme ascétique et morale de la Tradition de l'Église.

Théodore n'ignore pas le danger d'une imitation sans discernement : le moine choisira le modèle qui l'aidera à réaliser sa propre vocation. L'hésychaste imitera les saints hésychastes, l'ermite les saints ermites, le cénobite les saints cénobites ; parmi ces derniers, l'higoumène imitera les saints higoumènes, l'économe les saints administrateurs, et de même pour chaque diaconie. Agir autrement serait sans profit et même dommageable : nombreux sont les moines qui, ayant quitté leur état pour un autre jugé meilleur, se retrouvent les jouets du diable. Que chacun choisisse donc des modèles correspondant à son état (MiK. 38,41).

Mais le modèle par excellence demeure le Christ. La vie du moine stoudite est une imitation de Jésus Christ. Il imitera sa douceur, sa patience, ses vertus (Ep. I, 23 ; Meg.K 11), recevra les épreuves comme une imitation de la Passion (Ep. I, 3, à Platon dans son exil) ; surtout, la vie cénobitique est en elle-même une imitation de la vie obéissante (*hypotaktikon*) du Christ (Meg.K 3,6,7,45...).

L'imitation est chez Théodore une intuition profonde. Nous avons vu que par elle le moine s'insère dans la tradition de l'Église. Plus profondément, par l'imitation le moine devient une image de ceux qu'il imite : le Christ et les saints. Par elle, « nous nous rendons à l'image » (*apeikonisômen*) de ce que nous imitons (Meg.K 1), et en agissant comme Dieu nous lui devenons semblables (*homoioumetha* : Mi.K 113). Théodore réintroduit ainsi dans la pensée iconodoule un argument des iconoclastes qui disaient que la seule icône de Dieu, ce sont les saints. Sur ce point, la spiritualité de Théodore rejoint la théologie pour laquelle il s'est battu.

2) *Le combat spirituel.* – Sur cette toile de fond d'imitation des anciens, ne nous étonnons pas que l'enseignement spirituel de Théodore demeure très traditionnel. Nous avons vu le moine comparé à un soldat. L'image de l'âme comme une ville assiégée vient en droite ligne de la tradition ascétique ; Théodore développe ce thème en l'enrichissant, selon son habitude, par les circonstances extérieures : la guerre civile qui déchire l'empire (PK 4), ou les incursions des Agarènes qui le menacent (Mi.K 99, 124). S'il faut certes lutter pied à pied, opposer le *logismos* au *logismos*, le désir au désir (Mi.K 118), ne pas ouvrir les portes de la ville et se méfier des traîtres de l'intérieur (Mi.K 99, 124), le salut consiste parfois à fuir les tentations, comme l'on a fui les Agarènes (Mi.K 99), et pour être couronné il suffit de tenir bon jusqu'au bout contre le diable, comme on tient bon contre l'hérétique dans la confession de foi (Mi.K 91).

3) *Souvenir de la mort et du jugement.* – Autre thème classique. Chaque décès dans la communauté est prétexte à méditation sur le Jour de Dieu qui vient comme un voleur (Mi.K 13) ; de même la persécution subie par les ennemis de l'empereur que se trouvent être les stoudites est un rappel de l'empereur incorruptible qui jugera ses ennemis à la fin du monde (Mi.K 5).

4) *Les vertus monastiques.* – Les énumérations de vertus qui parsèment les catéchèses sont également traditionnelles : au fondement de toutes les vertus monastiques se trouve le *renoncement au monde* (*apotagè*) : le moine est un « renonçant » (*apotassoménos*) avant d'être hésychaste ou cénobite. Mais la particularité du cénobite est d'être également un *subordonné* (*hypotaktikos*) ; l'*hypotagè*, qui met le cénobite au service des autres, fonde sa supériorité sur le solitaire. Elle se manifeste par l'*obéissance* (« ne rien faire par volonté propre, même ce qui paraît bien » : PK 259 ; cf. Mi.K 125) ; par l'*exagoreusis* dans laquelle le moine dévoile ses pensées secrètes à l'higoumène (cf. Mi.K 133) ; par la *persévérance* (Mi.K 1,2) ; par la *patience* (« non pas quarante ans comme le peuple de Dieu dans le désert, mais toute notre vie » : Mi.K 34 ; cf. Mi.K 19), particulièrement vis-à-vis de la *pauvreté* accentuée par le nombre croissant des moines. Théodore ne refuse aucune vocation, et vient un moment où les moines, souffrant de la faim en dehors même des temps de jeûne, récriminent contre leur higoumène : « Pourquoi se charge-t-il de tant de moines alors qu'il n'est pas capable de les nourrir ? » Théodore doit alors leur rappeler qu'on choisit la pauvreté en se faisant moine, qu'il faut se contenter de ce que l'on a et mettre sa confiance en Dieu : ont-ils jamais manqué du nécessaire ? (PK 30 ; cf. Meg.K 106).

L'état de vie du moine étant la virginité, Théodore est particulièrement vigilant pour ce qui peut menacer la pureté de ses frères. Le moine doit exercer la tempérance (*egkrateia*) en toutes choses, mais il doit aussi s'armer de *prudence*. Pas de femme au monastère, cela va de soi ; lorsque l'épreuve disperse les frères, ils doivent ne pas demeurer isolés, fuir la vue des femmes, baisser les yeux lorsqu'une

robe passe et ne pas entrer dans les couvents de moniales (cf. Meg.K 54). Mais la femme n'est pas la seule menace pour la pureté des moines ; Théodore met en garde ses frères contre « le feu de Sodome » (Meg.K 56), leur enjoint de fuir la familiarité (*parrhèsia*) qui engendre fornication et récriminations (Meg.K 54), et recommande à l'higoumène de ne pas avoir de jeune serviteur dans sa cellule (Testament). Ces allusions peu édifiantes, que l'on trouve surtout dans les *Grandes Catéchèses*, montrent que celles-ci n'étaient destinées à l'origine, ni à être lues au-dehors ni à passer à la postérité (cf. J. Leroy, *Introduction à l'édition des Grandes Catéchèses*, à paraître, chap. 2). Mais sa prudence demeure mesurée : à ceux qui « excèdent la règle » en refusant la présence d'enfants au monastère, il réplique que le Christ a accueilli les enfants : ceux qui parlent ainsi seraient-ils « plus sages que l'higoumène » ? (Meg.K 54).

Enfin, la vertu suprême du cénobite est la charité qui s'exprime par la *concorde* : Théodore consacre à ces vertus plusieurs catéchèses (cf. Mi.K 58).

5) *Les simples baptisés.* – Théodore est avant tout un higoumène chargé de mener ses moines à la perfection. Mais sa réputation de sainteté, les amitiés personnelles, les épreuves de la persécution font déborder son influence hors des murs du monastère. On trouve dans ses lettres des conseils à de simples baptisés vivant dans le monde. Qu'ils pratiquent la douceur, s'abstiennent de fréquenter les ivrognes et les débauchés, s'adonnent à la prière, visitent les prisonniers et nourrissent les pauvres, qu'ils aiment Dieu plus que tout (Ep. II, 114 au vestiaire Julien ; II, 117 au spathaire Marianos ; II, 122 au xénodochos Théodore). Les seules différences entre moine et laïc sont que le premier ne se marie pas et qu'il doit exercer les vertus « à la perfection » (Ep. II, 117, Mi.K 83). Si la sainteté est accessible aux laïcs en temps ordinaire par la pratique des vertus, elle l'est d'autant plus en temps de persécution, car ils peuvent alors soutenir les persécutés (Ep. 17 Mai), voire souffrir eux-mêmes persécution, telle la patricia Irène, femme mariée exilée pour la foi (Ep. 16 et 84 Mai).

5° Un mystique. – « Si Théodore Stoudite n'est pas un contemplatif, il est cependant un mystique », écrit J. Leroy dans *Studitisches Mönchtum*. Il est vrai que Théodore insiste plus sur les vertus que sur la contemplation. Le moine ne se retire pas du monde pour s'adonner à la prière mais pour faire la volonté de Dieu, et les monastères stoudites ne sont pas précisément des monastères contemplatifs (les difficultés de Syméon le Nouveau Théologien à Stoudios au siècle suivant en font foi ; cf. DS, t. 14, col. 1387) ; bien que ce dernier se réclame de Théodore, sa conception de la paternité spirituelle et de la relation directe du moine avec Dieu ne relèvent pas de la même spiritualité. Il n'empêche que Théodore a de la vie monastique une conception mystique.

1) *Le Christ.* – La vocation du moine repose sur l'union au Christ. La philanthropie du Sauveur inspire à Théodore des accents qui rappellent Jean Chrysostome et annoncent Syméon le Nouveau Théologien et Nicolas Cabasilas :

« O philanthropie indicible : du non-être il nous a amenés à l'être ; quand nous étions tombés il nous a relevés ; il nous a accordé une troisième grâce : la perfection de l'état monastique ; et alors que nous péchons encore, il ne se détourne pas de nous, mais il vient à nous, il nous console dans nos épreuves, il nous encourage dans nos lassitudes, il nous soutient dans notre course... Comment donc ne pas l'aimer ? Comment ne pas le chérir ? » (Mi.K 24).

La spiritualité monastique est fondée sur une mystique nuptiale : le Christ est le « fiancé » de l'âme, son seul amour (Mi.K 118, 57). Le moine doit « tout faire pour la gloire de Dieu qui nous a aimés et s'est livré pour nous, lui dont l'amour séduit l'amant et ne le laisse pas s'appartenir à lui-même mais appartenir au bien aimé... Quand un homme aime une femme, il lui appartient tout entier, il ne respire qu'elle, il ne pense qu'à elle, il ne désire pas voir le soleil mais celle qu'il aime ; il ne souhaite rien manger sinon elle. Or quoi de plus beau que notre maître Jésus ? » (Mi.K 3). Et ce cénobite pointilleux sur la primauté de la diaconie, méfiant envers les hésychastes qui préfèrent leur liberté à l'exigence de la charité communautaire, trouve des accents dignes de la pure tradition hésychaste pour conseiller à ses frères : « Ouvre (au Christ) les portes de ton cœur, fais-le entrer, tiens-toi près de lui, habite avec lui, soupe avec lui » (Meg.K 14).

2) *La profession monastique.* – L'état monastique est la perfection de la vie chrétienne. Le moine consacré entièrement à Dieu seul (Mi.K 39) doit garder en son cœur le souvenir du jour où il a prononcé sa « confession de foi » (*homologia*) entre les mains de l'higoumène (PK 64,89) et y demeurer fidèle (PK 17). Ayant revêtu l'habit (*schèma* qui signifie également le genre de vie) angélique, apostolique et saint (cf. Meg.K 1,22,29), il est entièrement assimilé au Christ qui l'accueillera au ciel sur la seule foi de cet habit qui rappelle sa croix (Meg.K 78). Théodore estime à tel prix l'habit reçu le jour de l'*homologia*, qu'il refuse la distinction entre « grand » et « petit » habit (cf. DS, t. 4, col. 947-49) : il n'y a qu'un seul habit, car la profession monastique est un *second baptême*, le baptême de pénitence qui succède au baptême d'eau et d'Esprit, et qui n'a pas besoin d'une autre perfection (PK 9 ; Meg.K 82,87 ; cf. Ep. I, 10 et *Vita A*, PG 99,147b. Autres références dans M. Wawryk, *Initiatio monastica in liturgia byzantina*, OCA 180, 1968, p. 78-80).

3) *Le martyre quotidien.* – Confession (*homologia*), la profession monastique ouvre naturellement la voie au martyre. La vie renonçante du moine est un martyre quotidien ; il doit supporter « les réprimandes comme des verges, le retranchement des volontés propres comme des effusions de son sang, les attaques des *logismoi* comme des bûchers allumés par le diable » (Mi.K 98 ; cf. Mi.K 63,73,86 ; Meg.K 20,66,102). Ainsi exercé par un martyre continu, le moine accueillera la persécution comme « le couronnement de ses travaux ascétiques antérieurs » (Ep. 14 Mai), l'accomplissement de ses promesses (Ep. 5 Mai).

6° *La béatitude des persécutés.* – La spiritualité monastique de Théodore s'est élaborée durant les quelques années de séjour aux monastères de Sakkoudion et de Stoudios. La persécution lui donne une dimension nouvelle. Lui qui était fait pour une vie paisible entre les murs d'un monastère, s'est retrouvé au centre de l'agitation politique, le plus souvent sur les routes de l'exil ou en prison, loin de ses frères. Impossible alors de vivre les conditions extérieures de sa spiritualité (stabilité, diaconies...), mais les quelques années de tranquillité lui avaient permis d'assimiler suffisamment sa spiritualité pour que la persécution lui apparaisse non comme un obstacle mais comme l'accomplissement de sa vocation ; c'est cet aspect qu'il tente d'enseigner à ses frères dans ses lettres et ses catéchèses d'exil.

Théodore les encourage à la persévérance, surtout quand les années passent et que l'épreuve dure (cf. Ep. II, 5 à Naucratios ; II, 37 à ses fraternités dispersées). Mais surtout il insiste sur la joie d'être persécuté pour le Christ (Ep. 4 Mai à Ignace évêque de Milet ; 21 Mai à son neveu Stephanos, 59 Mai à son fils spirituel Ignace ; 62 Mai à Naucratios). Cette exultation dans l'épreuve apparaît comme la suite logique de son enseignement et comme le trait le plus original de sa spiritualité : ici le monachisme rejoint le martyre qu'il avait pour objet, à l'origine, de remplacer.

6° Influence. – De son vivant, Théodore est surtout le symbole de la résistance, dans la crise moechienne et le second iconoclasme. Mais son influence la plus durable tient à sa réforme monastique ; il a infléchi le mouvement qui portait le monachisme byzantin vers un individualisme contemplatif quelque peu anarchique. Sa Règle (rédigée après sa mort mais selon ses principes) et le Pénitentiel de Stoudios (sévère mais bannissant les châtiments corporels) furent adoptés par de nombreux *Typika*. C'est ainsi que l'organisation du monastère stoudite, décrite en détail dans le Testament, la lettre I, 10 et les Épigrammes, se répand d'abord à Constantinople, puis dans les provinces, avec son higoumène, père incontesté des moines, assisté d'un second, et ses diaconies très précises pour l'église, le réfectoire, les travaux des champs ou l'hôpital : le monastère stoudite est une véritable unité économique.

Mais ce sont surtout les *catéchèses* qui ont imprégné la mentalité monastique ultérieure, comme en témoigne l'ampleur de leur tradition manuscrite. Les *Petites Catéchèses*, avec leurs 160 mss, dont 70 antérieurs au 15e siècle, et leurs traductions géorgienne et arabe, devinrent la lecture spirituelle des couvents à Prime. Un témoignage en est fourni par le *Catéchétikon* de Paul de l'Evergétis, recueil de 368 catéchèses inspirées de divers auteurs dont le plus important est Théodore (cf. DS, t. 12, col. 564).

La réforme stoudite se diffusa dans tout l'empire et gagna les monastères grecs d'Italie méridionale (de nombreux mss des *Grandes Catéchèses* proviennent de Calabre et de Sicile ; cf. T. Minisci, *Riflessi studitani nel monachesimo orientale*, OCA 153, 1958, p. 215-33). Elle fut adoptée par Athanase l'Athonite (cf. DS, t. 1, col. 1054) pour son monastère de Lavra sur le Mont Athos en 970, d'où elle se répandit dans toute la péninsule et, par l'intermédiaire des couvents athonites slaves et des moines grecs présents en pays slaves, passa en Russie au siècle suivant : elle fut en particulier adoptée par la laure des Grottes à Kiev (cf. Évelyne Patlagean, *Les stoudites...*, note 115, p. 453).

Stoudios fut aussi à l'origine d'une renaissance intellectuelle. On ne sait si l'écriture minuscule cursive, qui devait remplacer l'onciale, y fut inventée, mais elle fut utilisée très tôt dans le scriptorium du monastère, et le plus ancien codex daté en minuscules, l'Évangéliaire Ouspensky, y fut peut-être copié par Nicolas le Stoudite, en 835, donc après la mort de Théodore (cf. B. Flusin, *Les débuts de l'humanisme byzantin*, dans *Le livre au Moyen Âge*, Paris, 1988, p. 122 svv).

De cette large diffusion de l'œuvre de Théodore, il ne faut pas conclure à un monolithisme stoudite dans le monachisme byzantin ultérieur. L'érémitisme, parfois sous la forme mitigée des laures, et l'hésychasme contemplatif eurent des adeptes brillants. Il demeure que peu d'auteurs auront marqué comme Théodore la « spiritualité de base » des cohortes cénobitiques des monastères byzantins.

Biographie. – J. Pargoire, *S. Théophane le Chronographe et ses rapports avec S. Th. St.*, dans *Virant. Vrem.*, t. 9, 1902, p. 31-102. – V. Grumel, *Jean Grammaticos et S. Th. Studite*, dans *Échos d'Orient* = EO, t. 36, 1937, p. 181-89. – D. Stiernon, *Notice sur Jean de Kathara*, dans *Revue des Études Byzantines* = REB, t. 28, 1970, p. 111-27 ; *Joseph Stoudite*, DS, t. 8, 1972, col. 1505-08 ; *Teodoro Studita*, BS, t. 12, 1969, col. 265-70.

Sur les images. – V. Grumel, *L'iconologie de S. Th. St.*, EO, t. 20, 1921, p. 257-58. – Chr. Schönborn, *L'icône du Christ*, 3e éd., Paris, 1986.

Sur la papauté. – Ch. Van der Vorst, *Les relations de S. Th. St. avec Rome*, AB, t. 32, 1913, p. 439-47. – S. Salaville, *La primauté de S. Pierre et du pape d'après S. Th. St. (759-826)*, EO, t. 17, 1914, p. 23-42. – V. Grumel, *La chronologie des lettres de Th. St. au pape sur la persécution iconoclaste*, REB, t. 18, 1960, p. 20-26. – J. Gouillard, *L'Église d'Orient et la primauté romaine au temps de l'iconoclasme*, dans *Istina*, t. 21, 1976, p. 25-64. – Évelyne Patlagean, *Les stoudites, l'empereur et Rome : Figure byzantine d'un monachisme réformateur*, dans *Bisanzio, Roma e l'Italia nell' alto medioevo* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'altomedioevo 34, Spolète, 3-9 avril 1986), Spolète, 1986, p. 429-65.

Réforme monastique et spiritualité. – Ch. Van der Vorst, *La Petite Catéchèse de S. Th. St.*, AB, t. 33, 1914, p. 31-51. – I. Hausherr, *S. Th. St. L'homme et l'ascèse (d'après ses catéchèses)*, OC, t. 6/1, 1926.

J. Leroy, *La vie quotidienne du moine studite*, dans *Irénikon*, t. 27, 1954, p. 20-50 ; *Un nouveau témoin de la Grande Catéchèse de S. Th. St.*, REB, t. 15, 1957, p. 73-88 ; *La réforme studite*, dans *Il monachesimo orientale...*, OCA 153, 1958, p. 181-214 ; *Les Petites Catéchèses de S. Th. St.*, dans *Le Muséon*, t. 71, 1958, p. 329-58 ; *S. Théodore St.*, dans *Théologie de la vie monastique* (Théologie 49), Paris, 1961, p. 423-36 ; *Studitisches Mönchtum : Spiritualität und Lebensform. Theodor Studites Monastische Epigramme*, Graz-Vienne-Cologne, 1969 ; *L'influence de S. Basile sur la réforme studite d'après les Catéchèses*, dans *Irénikon*, t. 52, 1979, p. 491-506 ; *Introduction à l'édition des Grandes Catéchèses de Th. St.*, à paraître dans la coll. Studi e Testi, Cité du Vatican.

Ch. Astruc, *Le Paris. Suppl. Gr. 1386 (ex Kosinitza 27). Recueil des Petites Catéchèses de Th. St.*, dans *Scriptorium*, t. 38, 1984, p. 272-87.

DTC, t. 15/1, 1946, col. 287-98 (E. Amann). – EC, t. 11, 1953, col. 1938-39 (E. Candal). – *Thrèskeutikè kai Ethikè Egkyklopaideia*, t. 6, Athènes, 1965, p. 210-16 (G.K. Chrestou). – LTK, t. 10, 1965, col. 45-46 (K. Baus).

La rédaction de cet article revenait au P. Julien Leroy osb († 7-4-1987). Je remercie l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, principalement Mme Gilberte Astruc, de m'avoir permis de consulter les papiers laissés par le P. Leroy, et Mgr Paul Canart, de la Bibliothèque Vaticane, de m'avoir communiqué avant sa parution le livre posthume du même auteur sur les *Grandes Catéchèses*.

Marie-Hélène Congourdeau.

7. THÉODORE DE TABENNESI (saint), moine égyptien † 368. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Personnalité spirituelle*.

1. La Vie de Théodore est connue par les mêmes sources que celles de Pachôme (DS, t. 12, col. 7,16). Ces sources ne concordent pas entièrement, et de nombreuses incertitudes persistent. On se limitera ici aux données les mieux assurées (d'après la *Première Vie grecque* = G[1], et la *Vie bohaïrique* = Bo), sans entrer dans les discussions des spécialistes.

Né vers 306 à Shnê (Latopolis ; aujourd'hui Isnā), d'où Pachôme était aussi originaire, Théodore appar-

tenait à une famille importante, déjà chrétienne et fervente. Dès l'âge de douze ans, il mène chez les siens une vie de jeûnes et de solitude. A 14 ans, il est admis dans un monastère du diocèse de Latopolis. Là, il entend un moine de Tabennesi vanter la sagesse de Pachôme dans l'interprétation des Écritures; Théodore obtient alors de passer à Tabennesi (G[1] 33; Bo 29-32), où il arrive vers 328 (il assure être resté dix-huit ans avec Pachôme, qui meurt en 346; Bo 199). La *Lettre* d'Ammon, par contre, ne fait pas mention d'un séjour antérieur chez des moines; Théodore serait donc entré dès l'âge de quatorze ans à Tabennesi; mais on peut mettre en doute la mémoire de l'évêque Ammon, ou celle de ses informateurs (cf. Lefort, *Vies coptes*, p. 103, n. 5).

Dès son arrivée, Théodore obtient la confiance de Pachôme, qui l'invite bientôt à prendre la parole à la réunion du soir; cela choque un groupe d'anciens qui se retirent dans leurs cellules (G[1] 77; Bo 69). Vers 336/7, il est chargé de la communauté de Tabennesi, tandis que Pachôme se retire à Pbow, d'où il continue à diriger la « Koinônia » (G[1] 54; Bo 49). Théodore va néanmoins chaque soir écouter le fondateur (Bo 73). Peu après, il reçoit la charge de visiter les divers monastères (G[1] 91) et devient l'adjoint de Pachôme (Bo 78). Sept ans plus tard (cf. Bo 94), il reconnaît avoir eu la tentation de succéder à Pachôme, ce qui lui vaut d'être mis à l'écart pendant deux ans (G[1] 106-107; Bo 94); à la demande du moine Zachaios, le fondateur l'envoie cependant en mission à Alexandrie (G[1] 109,113; Bo 96).

Après la Pâque de 346, Pachôme est touché par une épidémie qui atteint aussi de nombreux moines; avant de mourir le 14 pasons (9 mai), il désigne Pétronios pour lui succéder, mais c'est à Théodore qu'il demande de cacher sa dépouille mortelle (G[1] 114-116; Bo 117,122). Pétronios meurt deux mois plus tard (21 juillet), après avoir désigné Horsièse (DS, t. 7, col. 763) comme successeur (G[1] 117; Bo 131). Celui-ci nomme Théodore chef des charpentiers de Pbow, puis sur la demande de Macaire, abbé de Phnoum, l'envoie comme boulanger dans ce monastère plus au sud (G[1] 121; Bo 137). Théodore accepte avec humilité ces fonctions subalternes; sollicité par les frères de leur expliquer une vision de Pachôme, il les renvoie aux instructions d'Horsièse (G[1] 125-126).

Vers 350 une crise se produit dans la communauté, l'extension des monastères entraînant un relâchement de la pauvreté et de la régularité. La crise atteint son paroxysme avec la dissidence d'Apollonios, abbé de Thmoushons (Mônchôsis) (G[1] 127). Se voyant incapable de rétablir son autorité, Horsièse réunit les supérieurs et remet le gouvernement à Théodore (G[1] 128; Bo 139-140). Celui-ci n'accepte qu'à regret et se considère comme « lieutenant et serviteur d'abba Horsièse », qu'il va consulter pour toute décision importante (G[1] 130; cf. Bo 146). En fait cependant il se conduit dès lors comme chef de la communauté. Sa première instruction insiste sur la nécessité de maintenir l'ancien idéal de Pachôme; il persuade l'abbé Apollonios de revenir sur sa décision et « rétablit la paix entre les frères » (G[1] 131; Bo 139-140). En 353, Théodore reçoit saint Athanase, venu visiter les monastères de la Thébaïde (G[1] 144; Bo 201-203). Quelques années plus tard, vers 367, il fait revenir Horsièse à Pbow et partage avec lui le gouvernement (G[1] 145; Bo 204).

La dernière année de Théodore est attristée par le sentiment que la communauté se relâche à nouveau; il se rend alors sur la montagne au tombeau de Pachôme (dont le secret semble avoir été éventé) et prie longuement pour obtenir que ses frères marchent « sur la bonne route » (G[1] 146; Bo 198). Durant les fêtes de Pâques, au temps où tous les frères de la « Koinônia » se rassemblaient à Pbow, il tombe malade, laisse entendre à Horsièse qu'il est toujours le vrai supérieur et meurt le 2 pasons (27 avril), en 368 selon l'estimation communément admise aujourd'hui (G[1] 148; Bo 206). Horsièse reprit alors « son rang de supérieur » et « gouverna les frères dans la paix un long temps » (G[1] 149; cf. Bo 208).

Théodore est fêté le 27 avril chez les Coptes, le 16 mai chez les Byzantins; son nom était d'abord mentionné le 28 décembre dans le Martyrologe romain; l'édition de 1922 a fixé la mention au 27 avril, le *dies natalis*.

2. Œuvres. – Les *Vies* contiennent déjà un certain nombre d'instructions de Théodore. – Des fragments de *Catéchèses* sont également conservés dans des mss en langue copte; éd. Th. L. Lefort, *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, CSCO 159, 1956, p. 37-62; trad. franç. CSCO 160, 1956, p. 38-62. – Une *Lettre*, convoquant la Communauté pour la réunion de Pâques est conservée dans la traduction latine de Jérôme (*Pachomiana latina*, éd. A. Boon, Louvain, 1932, p. 105-06). – Une autre *Lettre* de convocation pour la réunion du mois de mésorè (juillet-août, le dernier de l'année selon le calendrier copte) a été découverte en 1972 dans le ms Chester Beatty 1486; éd. du texte copte par H. Quecke, *Ein Brief von einem Nachfolger Pachoms*, dans *Orientalia*, t. 44, 1975, p. 426-33; voir A. de Vogüé, *Les nouvelles Lettres d'Horsièse et de Théodore*, dans *Studia Monastica*, t. 28, 1986, p. 7-50 (p. 16-17: trad. franç. tenant compte d'un ms plus complet découvert en Allemagne; p. 34-50: analyse montrant que la réunion de mésorè avait pour but une rémission des péchés, outre la mise à jour des comptes de l'année).

3. Personnalité spirituelle. – Les *Vies*, dans leur ensemble, présentent Théodore comme le meilleur disciple de Pachôme: « il devint pour lui un fils, fait à sa ressemblance » (G[1] 26); le fait qu'ils avaient la même patrie d'origine peut avoir joué dans cette affection mutuelle. Théodore, entré à Tabennesi deux ou trois ans après la fondation, avait en outre la faveur des anciens, dont plusieurs étaient devenus supérieurs d'autres monastères. Ceux-ci voyaient en lui le futur successeur de Pachôme; ils lui firent part de ce souhait et Théodore y consentit (Bo 94). L'aveu qu'il en fit à Pachôme lui valut deux années de disgrâce, acceptée avec une parfaite humilité (G[1] 107-108), mais non sans souffrance (Bo 94-97). Cette faveur auprès des anciens persista durant le premier supériorat d'Horsièse. Celui-ci était entré plus tardivement en relation avec Pachôme (première mention en G[1] 114; le passage correspondant manque dans Bo); d'après le codex S[21] (Lefort, *Vies coptes*, p. 393), Horsièse déclare à l'archevêque Théophile, vers 386, qu'il est moine depuis « soixante-dix ans », donc depuis 320 environ; mais il semble qu'il n'ait pas commencé sa carrière monastique auprès de Pachôme: il appartenait sans doute au monastère de Chenoboskion (Sheneshet), qui s'unit à la Communauté pachômienne (G[1] 54).

Théodore savait mettre la joie parmi les frères, « car il avait reçu du Seigneur un grand charme », alors que Pachôme était « terrible et toujours chagrin » (G[1] 91). Il avait reçu une instruction suffisante pour confondre un philosophe orgueilleux

(G^1 82 ; Bo 55). Plus psychologue en tout cas que Pachôme et Horsièse, il avait l'art d'entrer apparemment dans les dispositions malsaines des frères pour les amener ensuite à de meilleurs sentiments ; Pachôme lui-même n'hésitait pas à lui confier des missions délicates en ce sens (G^1 66-70 ; Bo 62-65,79). Cette habileté à manier les hommes, fondée d'ailleurs sur la charité évangélique, transparaît aussi dans ses instructions. Ainsi, après avoir pris la direction de la Communauté, il rétablit la paix non par des accusations ou des reproches mais en rappelant l'idéal des origines :

« Du temps de notre Père, nous n'avions rien d'autre dans le cœur ni sur les lèvres que la Parole de Dieu ' plus douce que miel et rayon de miel ' (*Ps.* 18,11). Nous n'avions pas conscience de vivre sur la terre, mais d'être en fête dans le ciel... Et maintenant, en quel état sommes-nous ? Cependant tournons-nous tous vers Dieu : nous avons confiance que, dans sa miséricorde, il nous donnera une vie nouvelle » (G^1 131).

L'espérance que le moine tenté ou pécheur peut toujours être sauvé par la grâce est un trait caractéristique des convictions de Théodore : « L'homme qui a repentir et un mouvement de conscience sincère vers la foi et les commandements de Dieu, avec le zèle qui convient à ces dispositions, même si, par négligence, il est tout près de tomber, néanmoins il n'y a pas de danger que le Seigneur permette qu'il périsse totalement, comme il est écrit (*Ps.* 72,2) : ' peu s'en est fallu que mon pied n'ait vacillé ' » (G^1 141).

La longue *Catéchèse* 3 (CSCO 160, p. 41-61) décrit à la fois les exigences et les bienfaits de la vie monastique, avec de nombreuses citations scripturaires selon la tradition pachômienne, mais aussi avec un accent personnel et persuasif : respect des commandements du Seigneur, méditation de l'Écriture, patience dans les épreuves à l'imitation du Christ souffrant, obéissance désintéressée, pureté de cœur et d'esprit exigée par l'eucharistie et l'intimité avec le Christ, aide mutuelle entre frères par l'exemple et le support des faiblesses d'autrui, etc. Citons un passage caractéristique :

« Choisissons le lot de la vocation dans la sainte *Koinônia* et l'amour envers tous nos compagnons, en considérant l'attitude des Pères de la *Koinônia*, la profonde affection qui brilla dans leur cœur à tous pour la loi de la *Koinônia* sainte, et l'amour qui s'implanta en eux dès le début. Cet amour s'est manifesté maintenant par la grâce du Christ, alors que nous l'avions recouvert d'un voile par notre négligence ; quant à l'ardeur de l'Esprit Saint résidant en nous, par miséricorde et non à cause de nos œuvres, nous l'avions étouffée, nous, par manque de crainte » (p. 57).

Conservés presque exclusivement en langue copte, les enseignements de Théodore n'ont pas exercé sur la tradition monastique postérieure une influence comparable à celle du *Liber Horsiesii*, qui avait été traduit en latin par Jérôme (*Pachomiana latina*, p. 109-47 ; voir l'éd. avec trad. allem. et notes de H. Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs*, t. 1, Wurtzbourg, 1972) ; ses exemples et sa forte personnalité ont néanmoins fortement marqué le monachisme pachômien. Théodore est une figure originale de la chrétienté du 4e siècle qui mérite d'être mieux connue, à côté de son maître Pachôme plutôt que sous son ombre.

Sources. – Coptes : *S. Pachomii vita bohairice scripta*, éd. L.Th. Lefort, CSCO 89, 1925 ; réimpr. 1953 (= Bo) ; *S.P. vitæ sahidice scriptae*, CSCO 99-100, 1933/34 ; réimpr. 1952 ; L.Th. Lefort, *Les vies coptes de S. P. et de ses premiers compagnons*, Louvain, 1943, réimpr. 1966 ; *Fragments coptes*, dans *Le Muséon*, t. 58, 1945, p. 97-120. – R.-G. Coquin, *Un demi-feuillet retrouvé des Vies coptes de Pachôme*, AB, t. 102, 1984, p. 312-19 (appartenait à S^5 ; renommée de Théodore).

Grecques : *S. Pachomii vitae graecae*, éd. Fr. Halkin, Bruxelles, 1932 (Subsidia hagiographica 19 = G^1, G^2, etc.) ; Fr. Halkin, *Le Corpus athénien de S. Pachôme* (Cahiers d'Orientalisme 2), Genève, 1982 (éd. améliorée de G^1, des *Paralipomena* et de l'*Epist. Ammonis* ; trad. franç. des deux derniers documents par A.-J.Festugière ; cf. la trad. de G^1 par Festugière, *Moines d'Orient*, t. 4/2, Paris, 1965). – J.E. Goehring, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism* (Patristische Texte und Studien 25), Berlin, 1986 (éd. crit. ; étude de la valeur historique). – Compléments dans l'art. *Pachôme*, DS, t. 12, col. 11-12.

A. Veilleux, *Pachomian Koinonia. Life. Rules and other Writings of St. Pachomius and His Disciples*, 3 vol., Kalamazoo, Mich., 1980-1982 (trad. angl. avec introd. et notes des sources grecques et coptes) ; *La Vie de S. P. selon la tradition copte* (Spiritualité Orientale 38), Bellefontaine, 1984 (trad. franç. de Bo et divers fragments).

Études. – Voir la bibliogr. de l'art. *Pachôme*, col. 15-16 ; nous retenons les travaux récents concernant Théodore : B. Steidle, *Der hl. Abt Theodor von Tabennesi*, dans *Erbe und Auftrag*, t. 44, 1968, p. 91-103 ; *Der Osterbrief unseres Vaters Theodor an alle Klöster, ibid.*, p. 104-19. – F. Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klösterlichen Gehorsams*, Münsterschwarzach, 1971, p. 209-32 ; cf. A. de Vogüé, *S. Pachôme et son œuvre d'après plusieurs études récentes*, RHE, t. 69, 1974, p. 425-52. – P. Rousseau, *Pachomius. The Making of a Community in IVth Century Egypt*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1985.

LTK, t. 10, 1965, col. 47 (B. Studer). – BS, t. 12, 1969, col. 270-72 (A. Veilleux). – DS, t. 7, col. 763 ; t. 8, col. 1755-56 (*Koinônia*) ; t. 11, col. 11 (*Pachôme*).

Aimé SOLIGNAC.

THÉODORET DE CYR, évêque, 393-460 ? – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Exégèse.* – 4. *Christologie.* – 5. *Spiritualité.*

1. **Vie.** – Issu d'une riche famille chrétienne, Théodoret naquit en 393 à Antioche, capitale intellectuelle et foyer de réflexion théologique. Il grandit dans le respect et l'affection des moines de la région, qu'il eut l'occasion de connaître dès ses premières années ; nous savons qu'il exerça très tôt les fonctions de lecteur. Destiné dès sa naissance par ses parents à l'état ecclésiastique, il se retira dès leur mort (416), après avoir vendu ses biens, dans l'un des deux monastères fondés par Agapet et Syméon près de Nicerte, à quelques kilomètres d'Apamée ; il y vécut sept ans. Il le quitta, bien à regret, en 423, pour prendre en charge le diocèse de Cyr, en Syrie Euphratésienne, dans le ressort métropolitain de Hiérapolis ; ce diocèse était important par son étendue et difficile en raison du grand nombre de païens et d'hérétiques, contre lesquels Théodoret mena une lutte sans merci par la plume et la parole. Connu dès avant le concile d'Éphèse pour son intense activité pastorale et littéraire (ses premiers ouvrages datent au moins des débuts de son épiscopat), désormais l'histoire de sa vie se confond avec celle de l'Église d'Orient : pendant vingt ans, du concile d'Éphèse (431) à celui de Chalcédoine (451), il fut associé à toutes les disputes théologiques, nées de l'affaire nestorienne, qui secouèrent alors l'Église.

Théologien éminent de l'École d'Antioche, Théodoret fut membre de la délégation orientale conduite par Jean d'Antioche qui refusa de reconnaître la validité d'un concile ouvert par Cyrille d'Alexandrie

avant l'arrivée de tous les évêques, et de souscrire à la déposition de Nestorius. Excommunié le 17 juillet 431 par le concile d'Éphèse, en même temps que Jean et une trentaine d'évêques, il fut aussi le porte-parole des orientaux lors des conversations théologiques de Chalcédoine (sept. 431). Après avoir maintenu sa résistance à Cyrille, même au lendemain de l'Acte d'union (12 avril 433) qui mettait provisoirement fin aux divisions, ce n'est qu'en 436 que Théodoret, cédant aux pressions de Jean d'Antioche et de l'autorité impériale, manifesta enfin son adhésion sans que la condamnation de Nestorius lui fût demandée. Il ne cessa, dans les années qui suivirent, de se consacrer à ses devoirs de pasteur, grâce à la paix relative qui se maintint jusqu'en 446.

Alors commença pour lui la période la plus pénible de son épiscopat. En butte à une violente offensive des Eutychiens et à l'hostilité délibérée de Dioscore, successeur de Cyrille depuis 444, il se vit relégué par décret impérial (30 mars 449) dans son diocèse. Condamné et déposé, le 22 août, par le Brigandage d'Éphèse, il fit appel à l'autorité du siège apostolique par le moyen d'une lettre (*Ep.* 113) adressée à saint Léon, dont le Tome à Flavien (13 juin 449) contenait des formules décisives qui ne pouvaient que satisfaire les orientaux. Contraint de quitter Cyr à la fin de 449, il se retira dans son ancien monastère de Nicerte, en attendant une réhabilitation qui eut lieu au concile de Chalcédoine où, après avoir dû condamner solennellement Nestorius, il fut proclamé docteur orthodoxe (26 oct. 451). C'est au gouvernement de son diocèse et à la composition de travaux littéraires qu'il dut employer désormais son temps. Il mourut sous le règne de l'empereur Léon Ier, vraisemblablement en 460.

2. **Œuvres**. – Théodoret est l'un des écrivains les plus féconds de l'Église grecque au 5e siècle. Son œuvre littéraire, d'une datation parfois incertaine, est considérable : ouvrages de dogme et d'apologétique, livres d'exégèse et d'histoire, sans omettre une abondante correspondance. Nous sommes loin d'en avoir conservé la totalité ; la condamnation dont plusieurs de ses écrits furent frappés au concile œcuménique de Constantinople, en 553, en est en partie responsable. Il y a lieu de distinguer les œuvres que Théodorcet cite plusieurs fois dans ses lettres et qui ont disparu, celles qui, d'abord attribuées à d'autres auteurs, lui ont été valablement restituées, celles enfin dont l'authenticité n'a jamais été mise en doute et qui sont transmises le plus souvent dans leur intégralité.

1° Œuvres disparues. – La plupart appartiennent aux premiers temps de l'épiscopat.

1) Traités *Adversus Arianos et Eunomianos* ; *Adversus Macedonianos* ou *de Spiritu sancto* ; *Contra Marcionitas* ; *Contra Apollinaristas* (cf. *Ep.* 82, 113,116,146), tous antérieurs à 431.

2) *Ad quaesita Magorum*, cité dans *Ep.* 82 et 113 ; *HE* V, 38 (PG 82, 1272c) ; *Quaest. in Lev.* I (PG 80, 297c) ; écrit pour répondre aux objections des sages persans contre la foi chrétienne ; le fragment contenu dans le cod. *Coislin graec. 8* et conservé dans les Chaînes vient sans doute d'un auteur inconnu, il semble viser les manichéens ; cf. M. Brok, *Le livre contre les Mages de Théodoret de Cyr*, dans *Mélanges de Science Religieuse* = MSR, t. 10, 1953, p. 181-94.

3) *Contra Judaeos*, cité dans *Ep.* 113,116,147 ; ce traité est demeuré introuvable. Cf. M. Brok, *Un soi-disant fragment du traité contre les juifs de Th. de Cyr*, RHE, t. 45, 1950, p. 487-507 (à propos du fr. contenu dans le ms *Laur. 6,8*, 14e s., publié par A.M. Bandini, *Catal. cod. manuscriptorum bibliothecae Mediceae-Laurentianae*, Florence, 1764, t. 1, p. 110-12) ; selon P. Canivet (*Hist. d'une entreprise apologétique au Ve siècle*, p. 42-79) ce traité ne serait peut-être pas à distinguer de la *Thérapeutique* dans laquelle les thèmes de la controverse antijuive abondent. – 4) Un *Liber mysticus* en 12 livres et des Libri *De virginitate* sont cités dans *Interp. I Cor.* 7,34 (PG 82, 283b).

5) *Pro Diodoro et Theodoro*, traité perdu mais dont les actes du conciliabule de 449 et ceux du 5e concile œcuménique nous ont conservé quelques fragments (Mansi IX, 252-254). C'était une réponse à un autre traité que Cyrille d'Alexandrie avait composé contre ces deux théologiens du patriarcat d'Antioche. Voir L. Abramowski, *Reste von Theodorets Apologia für Diodor und Theodor bei Facundus, dans Studia Patristica* = StP I, TU 63, Berlin, 1957, p. 61-69 (52 extraits tirés de Facundus) ; *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 67, 1955-56, p. 252-87. Sur le traité de Cyrille auquel répondait celui de Théodoret, cf. M. Richard, *Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse*, dans *Mélanges... F. Grat*, Paris, 1946, 99-116. L'ouvrage de Théodoret date des années 438-440, cf. M. Richard, *Proclus de Constantinople et le théopaschisme*, RHE, t. 38, 1942, p. 303-331.

6) *Pentalogos*, en 5 livres, écrit contre Cyrille et le concile d'Éphèse, peu de temps après le concile ; nombreux fragments en trad. latine dans la *Collectio Palatina* (*Acta Conciliorum Œcumenicorum* = ACO I, 5, p. 165-70, et PL 48, 1067-76) ; plusieurs citations grecques dans la Chaîne sur Luc de Nicétas d'Héraclée, cf. M. Richard, *Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicétas sur l'Évangile selon S. Luc*, dans *Revue biblique* = Rbibl., t. 43, 1934, p. 88-96. – 7) *Reprehensio XII anathematismorum*, réfutation, entreprise (début 431) à la demande de Jean d'Antioche, des 12 anathématismes de Cyrille contre Nestorius (nov. 430) ; ne se lit plus qu'à l'intérieur de la réponse de Cyrille, *Epistola ad Evoptium adversus impugnationem duodecim capitum a Theodoreto editam* (PG 76, 385-452 ; éd. crit. E. Schwartz, ACO I, 1/6, p. 107-46).

2° Œuvres restituées. – Elles appartiennent à la catégorie des traités dogmatiques et de controverse.

1) *Expositio rectae confessionis*, du Pseudo-Justin (PG 6, 1208-40), citée par Sévère d'Antioche (*Contra impium Grammaticum*, 3, I,5) comme appartenant à Théodoret ; restitué à son auteur par J. Lebon, *Restitutions à Th. de C.*, RHE, t. 26, 1930, 523-50 ; premier essai de synthèse théologique tenté par Théodoret (traite de la Trinité et de l'Incarnation). Sur la date, antérieure au concile d'Éphèse et aux polémiques contre Cyrille, cf. M. Richard, *L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Éphèse*, RSPT, t. 24, 1935, p. 83-106 ; *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret, ibid.*, t. 25, 1936, p. 459-81 ; – M. Brok, *The date of Th.'s Expositio rectae fidei*, dans *Journal of Theological Studies*, t. 2, 1951, p. 178-83.

2) *De sancta et vivifica Trinitate* et *De incarnatione Domini*, éd. en 1833 par A. Mai, à partir du ms *Vat. gr. 801*, sous le nom de Cyrille d'Alex. (PG 75, 1148-89 et 1420-77) ; restitution à Théodoret par A. Ehrhard, *Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift Peri tès tou Kyriou enanthrôpèseôs, ein Werk von T. von C.*, Tübingen, 1888 ; confirmation par J. Lebon, *Restitutions*. Nouveaux fragments dans

E. Schwartz, *Zur Schriftstellerei Theodorets*, dans *Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wissenschaften*, 1922/1, p. 32-40 ; et ACO I, 5, p. 169-170. Les deux traités, antérieurs à 431, visent Cyrille à travers les apollinaristes.

3) *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* : cet écrit pseudo-justinien (PG 6, 1249-1400), attribué par Harnack (TU 21/4, 1901, p. 69-160) à Diodore de Tarse, doit être rendu à Théodoret comme l'a montré F.X. Funk, *Le Ps.-Justin et Diodore de Tarse*, RHE, 1902, p. 947-71 ; il en existe deux versions différentes, la meilleure paraît être celle du *Metochion 452*, 10e s. : les 161 questions posées recouvrent sans ordre apparent les domaines les plus divers, la polémique n'en est pas absente. Cf. G. Bardy, *La littérature patristique des Quaestiones et responsiones sur l'Écriture Sainte*, Rbibl, t. 42, 1933, p. 211-29.

4) L'écrit anonyme conservé dans le ms *Basiliensis A III, 4*, auquel semblent faire allusion les *Ep.* 16 et 109, est à identifier avec l'opuscule qui se trouve dans PG 83, 1433-40, sous le titre *Hoti kai meta tèn enanthrôpèsin heis Hyios ho Kyrios hemôn Iesous Christos* (Après l'Incarnation il n'y a qu'un seul Fils N.S.J.C.), à la suite de la lettre 151 aux moines d'Orient (*ibid*, 1416-33). Sur les circonstances de cet opuscule, antérieur au Brigandage d'Éphèse, voir M. Richard, *Un écrit de Théodoret sur l'unité du Christ après l'Incarnation*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, t. 14, 1934, p. 34-61.

3° Œuvres non contestées. – Transmises le plus souvent dans leur intégralité, elles appartiennent à des genres très divers : exégèse, apologétique, controverse dogmatique, histoire, épistolographie.

A) *Écrits exégétiques*. – Rédigés pour la plupart dans la période postérieure à l'Acte d'Union (433), ils se présentent soit sous la forme de commentaires continus soit sous la forme de *Questions et réponses* sur certains lieux difficiles de l'Écriture, selon une méthode courante à l'époque patristique (cf. P. de Labriolle, *La Réaction païenne*, Paris, 1942, p. 487-508). Grâce aux indications fournies par Théodoret lui-même dans les préfaces (cf. *In Ps.*, PG 80, 860ab) ou dans ses lettres, il est possible de déterminer d'une manière assez sûre l'ordre de composition de ces écrits, sans pouvoir toutefois en fixer la date précise.

1) *Interpretatio in Canticum Canticorum* (PG 81, 28-213) : le premier en date des commentaires, sans doute antérieur au concile d'Éphèse ou rédigé immédiatement après, à la demande de Jean, évêque de Germanicie, destinataire des lettres 125 (vers 449-50) et 134 (fin 450-déb. 451) de la *Coll. Sirmondiana* ; l'authenticité de ce commentaire, mise en doute par Garnier (PG 84, 217), est attestée par le témoignage du pape Pélage II (*Ep.* V, 20, PL 72, 732). A l'exemple d'Origène, Théodoret, qui souligne le caractère spirituel du Cantique, voit dans l'Épouse l'Église et dans l'Époux le Christ (cf. L. Welsersheimb, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied, ZKT, t. 70, 1948, p. 440-41). Sur le cas singulier de cette dépendance à l'égard d'Origène, cf. M. Simonetti, Teodoreto e Origene sul Cantico dei Cantici*, dans *Letteratura comparate* (Studi... E. Paratore), Bologne, 1981, 919-30 ; J.-N. Guinot, *Théodoret a-t-il lu les homélies d'Origène sur l'Ancien Testament ?*, dans *Vetera Christianorum*, t. 21, 1984, p. 285-312.

2) *Interpretatio in Danielem* (PG 81, 1256-1545 = réimp. de l'éd. parisienne de Montfaucon, qui dépend de Fronton du Duc, qui dépend lui-même de Hoeschel, éd. princeps 1602). Ce commentaire continu, premier de tous ceux que Théodoret a composés sur les prophètes, a été rédigé immédiatement après le *Commentaire sur le Cantique* (préf. *In Ps.*, PG 80, 860a), son inspiration est fortement antijuive ; l'histoire de Suzanne (*Dan.* 3, 24-90) et le récit relatif à Bel et au dragon (*Dan.* 14,1-42) ne sont pas mentionnés (peut-être par refus de leur caractère canonique), malgré une allusion à Suzanne dans une lettre à Domnus, év. d'Antioche (*Ep.* 110, *Corr.*, SC 111, p. 39) avec citation de *Dan.* 13,22) ; cf. J.-N. Guinot, *Théodoret imitateur d'Eusèbe : l'exégèse de la prophétie des soixante-dix semaines, Dan., 9, 24-27*, dans *Orpheus*, t. 8, 1987, p. 283-309.

3) *Interpretatio in Ezechielem* (PG 81, 808-1256), rédigée après le Commentaire sur Daniel (cf. PG 80, 960b).

4) *Interpretatio in XII Prophetas minores* (PG 81, 1545-1988), rédigée peu de temps avant le commentaire des Psaumes ; Théodoret précise, comme souvent, dans la première partie du prologue qui sert d'introduction à l'ensemble de l'œuvre, qu'il l'a entreprise pour répondre aux sollicitations d'amis soucieux d'acquérir une meilleure intelligence des prophètes ; dans la deuxième partie, soucieux d'exactitude historique, il s'applique à établir la chronologie des douze petits prophètes ; cf. F.A. Specht, *Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros in der Auslegung messianischer Weissagungen aus ihren Kommentaren zu den kleinen Propheten dargestellt*, Munich, 1871 ; F. Rossiter, *Messianic Prophecy according to Theodoret of Cyrus*, Diss. Univ. Grég., Rome, 1950.

5) *Interpretatio in Psalmos* (PG 80, 857-1998 ; cf. PG 84, 19-32). En l'absence d'indication précise, malgré deux mentions de ce commentaire, l'une dans l'*Ep.* 82 (déc. 448) à Eusèbe d'Ancyre (*Corr.*, SC 111, p. 203), l'autre dans *Quaest. in II Regn. XLIII* (PG 80, 656c), il semble seulement possible de le situer entre 441 et 448 ; cf. M. Brok, *Touchant la date du Commentaire sur le Psautier de Th. de C.*, RHE, t. 44, 1949, p. 552-56. Ce commentaire est destiné aux ascètes et aux fidèles « pour leur expliquer ce qu'ils chantent » (*Préf.*, PG 80, 860cd). Théodoret reproduit d'abord le fragment du texte à expliquer avant d'en donner l'interprétation.

Pour la recension de la version utilisée, cf. E. Grosse-Brauckmann, *Der Psaltertext bei Theodoret*, dans *Nachrichten der Gesellschaft zu Göttingen...*, 1911, p. 336-65 (texte biblique et tradition manuscrite) ; sur la méthode d'interprétation, M.-J. Rondeau, *Commentaires patristiques du Psautier*, t. 1 = OCA 219, 1982, p. 219-20 ; sur la version arménienne du Commentaire, B. Outtier, *Revue des Études Arméniennes*, t. 17, 1983, p. 241-48 ; sur la présence de ce commentaire dans les Chaînes, R. Devreesse, *Chaînes exégétiques*, DBS, t. 1, col. 1125-26, et M. Richard, *Les premières chaînes sur le Psautier*, dans *Bulletin de l'Institut d'Histoire des Textes*, t. 5, 1956, p. 87-98.

6) *Interpretatio in Isaiam* (éd. A. Möhle, Berlin, 1932 ; éd. et trad. J.-N. Guinot, *Commentaire sur Isaïe*, SC 276, 295, 315, 1980-84). L'*In Isaiam* est l'un des derniers commentaires suivis de Théodoret ; les ouvrages postérieurs à l'*In Jeremiam*, qui suit, se rattachent au genre des *Questions*, qui ne portent que sur un nombre limité de lieux scripturaires. Sur l'histoire du texte, connu pendant longtemps par les seuls fragments des Chaînes édités en 1642 par J. Sirmond, *Interpretationis Isaiae Epitome* (= PG 81, 216-493) et

la découverte, en 1899, par Papadopoulos-Kérameus, du texte complet dans le ms 17 (14e s.) du *Métochion* du Saint-Sépulcre à Constantinople, voir J.-N. Guinot, SC 276, p. 12-15. Mentionné quatre fois sans autre indication dans les *Ep.* 82,113,116,146, l'ouvrage peut se situer entre 441 et 448. De tous les commentaires de Théodoret, il est celui qui apporte la plus grande contribution à la connaissance de son exégèse et de sa christologie.

7) *Interpretatio in Jeremiam* (PG 81, 496-805) : le dernier des commentaires sur les prophètes (cf. *Préf. In Is.*, SC 276, p. 140) ; au commentaire de Jérémie, Théodoret a ajouté celui du livre de Baruch et des Lamentations.

8) *Interpretatio in quatuordecim epistolas s.Pauli* (PG 82, 36-877) ; l'explication de *Gal.* 2,6-14 ne se trouve que dans *Bibliotheca Patrum Ecclesiae qui ante Orientis et Occidentis schisma floruerunt*, t. 1 par C. Mariott, Oxford, 1852 ; t. 2, par P.-E. Pusey, 1870. Seul commentaire de Théodoret sur le N.T. ; vers 447, ainsi qu'il ressort de deux lettres à un ami anonyme (*Corr.*, SC 98, Ep. 1 et 2) dont Théodoret sollicite l'avis sur ce commentaire : ces deux lettres sont antérieures à 448, puisque l'*Ep.* 82 à Eusèbe d'Ancyre (*ibid.*, p. 198-205) est antérieure à 449, que l'*Ep.* 113 au pape Léon (SC 111, p. 56-67) est datée de sept.-oct. 449, et que toutes deux font mention de ce commentaire, auquel il est fait aussi allusion dans *Quaest. I in Lev.* (PG 80, 300a).

Voir : O. Cullmann, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul* (à propos de 2 *Thess.* 2,6-7), dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, t. 16, 1936, p. 210-45 (= PG 82, 664-665) ; K.H. Schelke, *Erwählung und Freiheit im Römerbrief nach der Auslegung der Väter*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 131, 1951, p. 17-31, 189-207 ; J.T. Lienhard, *The exegesis of I Cor., 15,24-28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus*, VC, t. 37, 1981, p. 340-59 ; I. Sanna, *Spirito e grazia nel commento alla Lettera ai Romani de Teodoreto di Ciro e sua dependenza... da Giovanni Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia*, dans *Lateranum*, t. 48, 1982, p. 238-60.

9) *Quaestiones in Octateuchum* (PG 80, 76-528 : texte reproduit, en 1769, par Schulze, de l'éd. princeps de J. Sirmond, Paris, 1642 ; éd. crit. par N.G. Marcos et A. Saens-Badillos, Madrid, 1979, établie à partir de 31 mss). – *Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon* (PG 80, 527-858 ; éd. crit. par N.G. Marcos et J.R. Ramón Busto Saiz, Madrid, 1984). Les deux séries de commentaires ont été composées, à la demande du prêtre Hypatius (cité dans *Ep.* 113,116,117 de sept.-oct. 449), à qui l'œuvre est dédiée, pour parer aux attaques des adversaires de l'Écriture et répondre au désir de chrétiens désireux d'obtenir des éclaircissements sur des lieux difficiles de l'A.T.

La première série, dans laquelle les livres de *Josué, Juges* et *Ruth* forment un appendice au Pentateuque, comporte 377 questions fort inégalement réparties : 110 sur *Genèse*, 72 sur *Exode*, sur *Lévitique* seulement 38, *Nombres* 51, *Deutéronome* 46, *Josué* 20, *Juges* 28, *Ruth* 2. La présence d'une nouvelle préface en tête de la deuxième série pourrait faire penser qu'un certain intervalle a pu s'écouler entre les deux. D'autre part, si dans la deuxième série Théodoret reste fidèle à la formule des questions et réponses pour les livres des *Rois*, il l'abandonne pour les *Chroniques*, dont il donne une interprétation continue ; Théodoret est le seul Père qui ait commenté les *Chroniques*.

B) *Écrits apologétiques.* – 1) *Graecarum affectionum Curatio* (PG 83, 784-1152 = éd. de Gaisford, Oxford, 1839. Éd. crit. par J. Raeder, Leipzig, 1904 ; éd. avec trad. et notes par P. Canivet, SC 57, 2 vol., 1958). Écrite au début de la carrière littéraire de Théodoret, peut-être avant l'accession à l'épiscopat (cf. P. Canivet, *Précisions sur la date de la « Curatio »...*, RSR, t. 36, 1949, p. 585-93), transmise par de nombreux mss (cf. J. Raeder, *De Theodoreti graecarum affectionum Curatione*, Halle, 1900, p. 1-24) ; essentiellement dirigée contre les païens qui représentaient encore au 5e siècle une force non négligeable, c'est la dernière des grandes apologies chrétiennes. Selon le double titre indiqué dans la préface : *Thérapeutique des maladies helléniques*, mais aussi *Connaissance de la vérité évangélique à partir de la philosophie grecque*, il s'agit, d'une part, de montrer l'incohérence de la philosophie grecque (aspect négatif), d'autre part – en confrontant à l'enseignement de l'Écriture la pensée des philosophes –, d'établir que ce qu'il y a de meilleur chez eux se retrouve dans l'enseignement des apôtres (aspect positif) ; une telle parenté ne peut naturellement s'expliquer que par la présence universelle de Dieu en toute raison humaine. L'ouvrage comporte douze livres : II-VI de caractère dogmatique, VII-XI d'orientation plus morale ; I (sur la foi) et XII (sur la vertu pratique, opposée à la vertu théorique ou contemplative) servant d'introduction et de conclusion ; l'ensemble, par le nombre d'auteurs et de textes cités, témoigne d'une grande érudition, de première ou de seconde main.

2) *De Providentia orationes decem* (PG 83, 556-773) : ces discours sont à peu près tout ce qui nous reste de l'activité oratoire de Théodoret, qui semble pourtant avoir été grande (cf. *Ep.* 83,90,125,146) ; en effet, ni les quelques fragments tirés par Garnier (PG 84, 53-64) des actes des 3e et 5e conciles généraux (texte grec publié pour la première fois par E. Schwartz dans *Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431*, Munich, 1920, p. 25-27), ni l'*Encomium in nativitatem s. Joannis Baptistae* (PG 84, 33-48) ne sont d'une authenticité certaine. Éd. princeps du texte grec par Nicolas Majoranus, Rome, 1545, sans doute à partir du ms *Vat. graec. 622*, 13e s.

Dom Ceillier (*Hist. des auteurs eccl.*, 1747, t. 14, p. 266) signale trois versions françaises ; l'une de Louis Le Roi, l'autre de Simon Goulart, sans indication de date, la troisième de l'abbé Le Mère (Paris, 1740) ; autre trad. franç. de Sébastien Hardy, publiée à Paris en 1610, réimpr. 1626 ; trad. allem. par L. Küpper (Kempten, 1878, *Bibl. der Kirchenväter*), signalée par Schulte dans *Theodoret von Cyrus als Apologet*, Vienne, 1904, p. 23, n. 1. Les *Discours* sont le seul ouvrage de Théodoret qui traite le problème de la Providence dans son ensemble (quelques notations rapides sur le même sujet dans *Curatio* VI et *Haer. fab. Compendium* V, 10 ; PG 83, 484-88). Date vraisemblable : 435-37 (malgré une opinion divisée) ; cf. M. Richard, *L'activité littéraire de Théodoret...*, cité *supra*, p. 83 ; *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret*, p. 459-81. Relevant du genre apologétique plus que du genre homilétique, les cinq premiers discours prouvent la Providence à partir de l'ordre naturel, les cinq autres à partir de l'ordre moral et social ; le 10e, consacré à l'Incarnation, présentée comme la preuve suprême de l'amour de Dieu pour les hommes, est important pour l'étude de la christologie.

C) *Dogmatique et controverse.* – *Eranistes seu Polymorphus* (PG 83, 28-336 ; éd. critique et introd. par

G.H. Ettlinger, *Th. of C. Eranistes,* Oxford, 1975) : le plus important de tous les traités dogmatiques de Théodoret pour la connaissance de sa doctrine christologique ; composé en 447 et dirigé contre le monophysisme dont il constitue une réfutation méthodique. Cet ouvrage, qui est peut-être l'adaptation d'une idée antérieure remontant à la période des controverses du concile d'Éphèse (cf. L. Saltet, *Les sources de l'Eranistes,* RHE, t. 6, 1905, p. 289-303, 513-36, 741-54), se présente sous la forme de trois dialogues (livres I-III) qui mettent aux prises un orthodoxe et un mendiant puisant à toutes les hérésies. Le l. IV résume les précédents en 40 syllogismes. Sur cette christologie, cf. *infra.*

L'*Eranistes* cite 238 extraits tirés de 98 sources patristiques. L'insertion, dans le second florilège, du dossier patristique (*Acta conc.,* éd. Hardouin, III, c. 290 et s.) par lequel saint Léon avait complété (fin août 449) sa Lettre dogmatique à Flavien (juin 449), a fait naître l'hypothèse que le texte que nous lisons aujourd'hui serait une deuxième édition revue et corrigée par Théodoret (cf. L. Saltet, art. cité, p. 294-98) ; cette hypothèse a été rejetée par M. Richard (MSR, 1948, p. 282) qui n'y voit qu'une légende et pense que l'insertion est l'œuvre d'un quelconque copiste à une date très ancienne ; voir, déjà, dans le même sens, V. Bolotov, « Theodoretiana », 1892, t. 2, p. 142 svv (en russe). On se reportera à M. Richard, *Notes sur les florilèges dogmatiques du Ve et du VIe siècle,* dans *Actes du Congrès d'Études byzantines,* Paris, 1948, p. 307-18 ; voir aussi R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste,* Vatican, 1948, p. 166-68.

D) *Écrits historiques.* – 1) *Historia Religiosa* ou *Histoire Philothée,* dite aussi *Histoire des Moines* (PG 82, 1286-1496 ; éd. et trad. par P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, SC 234 et 257, 1977-79) ; écrite vers 444 (cf. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Th. de C.,* p. 31-35). M. Richard, *Théodoret et les moines de Syrie,* MSR, t. 3, 1946, p. 147-56, a réfuté valablement la thèse du P. Peeters (*S. Syméon Stylite et ses premiers biographes,* AB, t. 61, 1943, p. 29-71) selon qui Théodoret aurait été amené à écrire son livre pour rentrer en grâce auprès des puissances monastiques.

Cette histoire des moines, limitée à la Syrie, se présente sous la forme d'un recueil composé d'une trentaine de notices, dont chacune a pour titre le nom d'un ascète, et réparties en deux séries consacrées la première aux ascètes défunts (I-XX), la seconde aux survivants (XXI-XXX) ; les chap. XIV à XXV sont réservés aux ermites du diocèse de Cyr, les notices XXIX et XXX à des femmes. Dans le prologue Théodoret a justifié son entreprise par un triple souci : a) conserver le souvenir des saints qui ont soutenu victorieusement le combat spirituel ; – b) susciter l'admiration pour leurs vertus ; – c) dégager une leçon de philosophie. L'auteur parle tantôt en témoin oculaire, tantôt d'après les témoignages qui lui ont été rapportés, mais fait dans tous les cas appel à la foi du lecteur.

Le traité *Sur la Charité,* présent dans un bon nombre de mss à la suite de l'*Histoire Religieuse* (cf. SC 234, p. 51, n. 2), a été ajouté vraisemblablement vers 449 (P. Canivet, *Le monachisme...,* p. 53-54), date proposée déjà par Garnier (Diss. II, p. 303-04 = PG 84, 252-53) et doit être considéré comme une postface de l'*Hist. Rel.*

Document capital pour la connaissance historique et géographique du monachisme dans la Syrie du nord, l'*Historia Religiosa* est aussi importante pour l'étude de la spiritualité de l'auteur. La notice XXVI (Vie de Syméon Stylite) a fait l'objet d'une éd. crit. par Lietzmann (TU 32/4, Leipzig, 1908 : *Das Leben des Heiligen Symeon Stylites,* p. 1-18) ; la même vie a été traduite par A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne, Libanios, Chrysostome et les moines de Syrie,* Paris, 1959, p. 388-401.

2) *Historia Ecclesiastica,* en 5 livres (PG 82, 881-1280 ; éd. crit. L. Parmentier, GCS 19, 1911, 2e éd. rev. par F. Scheidweiler, 1954 ; trad. allem. de A. Seider, BKV 51, 1926). Théodoret veut donner une suite à l'*Hist. Eccl.* d'Eusèbe, qui s'achevait avec la victoire de Constantin sur Licinius (424) ; il arrête son récit à la veille de la crise nestorienne, qui n'est même pas évoquée (prudence ou souci d'objectivité ?).

Les nombreuses similitudes qui existent avec les *Hist. eccl.* de Socrate et de Sozomène, qu'il connaît, sans les citer jamais, pourraient, selon Parmentier (éd. cit., p. LXXIII-XCVIII), s'expliquer par l'utilisation de sources communes. L'œuvre, violemment antiarienne, tient parfois plus de la polémique que de l'histoire. Les défauts sont nombreux : une chronologie incertaine ou erronée, des jugements contestables, des réticences habiles (cf. HE II, 15, à propos d'Ossius de Cordoue, dont la partie négative du dossier est passée sous silence ; cf. M. Aubineau, *La Vie grecque de « saint » Ossius de Cordoue,* AB, t. 78, 1960, p. 356-61), le goût de la dramatisation et du merveilleux et une tendance à l'édification.

L'œuvre n'est pourtant pas dénuée de valeur : elle fournit à l'historien des documents qui ne sont nulle part ailleurs et elle exprime une certaine vision théologique de l'histoire : l'histoire des hommes ne s'explique ni par le hasard ni par la chance, mais par l'action toujours efficace de la Providence ; l'expérience historique apprend à l'Église que c'est dans la souffrance et parfois la persécution qu'elle vit la loi fondamentale de son fondateur. Date : 449-450.

3) *Haereticarum fabularum Compendium* (PG 83, 336-556). Écrit au plus tôt en 453, à la demande du comte Sporacius, ancien commissaire impérial délégué au concile de Chalcédoine en 451 (ACO II, 1/2, p. 69, n. 5), destinataire, en 448, de la lettre 97 (SC 111, p. 13).

Les livres I-IV décrivent toutes les hérésies depuis celle de Simon le magicien jusqu'à celles de Nestorius et d'Eutychès ; la documentation sur laquelle s'appuie Théodoret paraît abondante : parmi les noms cités figurent Justin, Irénée, Hippolyte (dont les *Philosophoumena* sont attribués par erreur à Origène), Clément d'Alexandrie et Eusèbe de Césarée ; on est surpris de l'absence d'Épiphane. Toutes les hérésies sont présentées comme l'œuvre du démon, mais une idée est sans cesse présente : l'impuissance du démon à empêcher les progrès du christianisme. Le livre V oppose aux variations de l'erreur un exposé systématique de la doctrine orthodoxe, document capital pour l'histoire du dogme : les chap. 1-3 traitent de la Trinité, les chap. 11-15 du problème christologique.

E) *Correspondance* (PG 83, 1173-1409 ; J. Sakkélion, « Lettres du bhx Th., évêque de Cyr », en grec, Athènes, 1885 ; Y. Azéma, *Correspondance,* SC 40, 98, 111, Paris, 1955-65, éd. crit. et trad.). Au 14e siècle, Nicéphore Calliste (*Hist. eccl.* XIV, 54 : *Theodoreti opera recensens,* PG 146, 1257) lisait plus de 500 lettres de l'évêque de Cyr ; 232 seulement ont été conservées, qui se répartissent ainsi :

a) 147 (= *Collectio Sirmondiana,* du nom de leur premier éditeur, J. Sirmond, Paris, 1642, t. 3 des *Œuvres complètes* de Théodoret en 4 vol.) transmises par trois mss, dont un seul fait vraiment autorité, le *Neapolitanus-Vindobonensis* 6, 11e s., de la Bibliothèque nationale de Naples ; les deux autres, *Vat. gr.* 630 et *Berol. gr.* 41 dérivent du premier ; la lettre 83 à Dioscore figure aussi dans d'autres mss (cf. SC 98,

p. 14-16). – b) 47 autres ont été éditées pour la première fois par Sakkélion en 1885 à partir du seul ms qui les contient, le *Patmiacus* 706, 11e-12e s., découvert en 1881 au monastère de S. Jean l'évangéliste à Patmos ; l'une d'elles, la 16e, figurait déjà dans la *Coll. Sirm.* (*Ep.* 58).

c) Les collections conciliaires ont transmis 36 lettres, toutes datées des années 431-37 ; quatre d'entre elles proviennent des *Actes grecs* : 150,151,169 (celle-ci éditée pour la première fois en grec par E. Schwartz, ACO I, 1/7 et dans *Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431*, Munich, 1920, p. 23-24) et 171 de Migne ; trente-trois (dont la 171e de Migne, soit trente-deux nouvelles) existent en trad. latine dans la *Collectio Casinensis* ou *Synodicon Rustici Diaconi*. – d) Deux autres nous sont parvenues par des voies très spéciales : la lettre à Abundius de Côme (PG 83, 1492-94) et celle de 453 à Jean d'Égées dont quatre courts fragments ont été conservés en syriaque (PO 13, p. 190) ; voir SC 40, *Introd.*, p. 10, n. 1 ; M. Richard, *La lettre de Théodoret à Jean d'Égées*, dans *Les sciences phil. et théol.* (= RSPT), t. 2, 1941-42, p. 415-23.

Les lettres à Jean d'Antioche (PG 83, 1489-92), sur la mort de Cyrille, et à Sporacius contre Nestorius (*ibid.*, 1153-64) sont certainement apocryphes ; par contre il ne semble pas qu'on doive nier l'authenticité des *Ep.* 86 et 110 de la *Coll. Sirm.*, que l'on a proposé d'attribuer au patriarche d'Antioche, Domnus. Même avec ses lacunes, cette correspondance est d'un prix inestimable ; la liste des destinataires, clercs ou laïcs, ne comporte pas moins de 115 noms ; outre leur intérêt historique, les lettres apportent une contribution importante à la connaissance de la personnalité et de la doctrine christologique de Théodoret.

Sur les œuvres, cf. CPG 3, 1979, n. 6200-6288, avec compléments bibliographiques et mention des versions éventuelles en langues orientales.

3. **Exégèse.** – Les commentaires exégétiques représentent dans l'œuvre de Théodoret une entreprise d'une ampleur considérable ; ils ont très tôt valu à leur auteur la réputation de plus grand exégète de l'École d'Antioche, sinon de toute l'époque patristique (cf. Photius, *Bibliotheca*, PG 103, 573cd,576ac) ; Théodoret est, en tout cas, l'un des auteurs les plus fréquemment cités dans les Chaînes, où il occupe souvent la première place, ce qui prouve l'autorité dont il jouissait. Une telle popularité se justifie par un ensemble de qualités qui lui ont toujours été reconnues : la rigueur de la méthode, le sérieux de l'information, la valeur des explications, le souci de la mesure et la concision, toutes choses qui le recommandaient à la postérité et expliquent en grande partie la conservation de ses œuvres. Deux points surtout sont à examiner : la finalité de l'entreprise et le mode d'interprétation de l'Écriture.

1° Finalité de l'entreprise. – Trois raisons principales expliquent l'intérêt porté par Théodoret au commentaire de l'Écriture : a) le souci de répondre aux sollicitations, souvent pressantes (cf. ses préfaces), d'amis désireux d'acquérir une meilleure intelligence des textes sacrés ; – b) la conscience très vive de son devoir de pasteur, obligé par la loi divine elle-même de permettre aux chrétiens d'approfondir leur foi en développant leur connaissance de l'Écriture (cf. *In Dan.*, PG 81, 1257ac, appuyé sur 1 *Cor.* 12,7.9) ; – c) aussi et peut-être surtout, la conviction qu'une juste interprétation de l'Écriture fournirait les arguments utiles à la lutte contre les hérésies et à la défense de l'orthodoxie.

Plus précisément, s'il est vrai qu'au 5e siècle le problème qui divise l'Église n'est plus l'arianisme, il reste toujours un problème christologique, qui porte non plus sur la place du Fils au sein de la Trinité, mais sur la difficulté à accorder l'unicité de la personne du Christ avec la dualité des natures (cf. *infra*). Les antiochiens proclamaient avec vigueur la distinction de deux natures parfaites, la divine et l'humaine, dans le Christ ; le problème se compliqua le jour où Nestorius, devenu patriarche de Constantinople, commit quelques maladresses de langage dans sa défense du dyophysisme antiochien et refusa à la Vierge le titre de *theotokos* : occasion pour Cyrille d'Alexandrie d'opposer, lors du concile d'Éphèse en 431, au dyophysisme antiochien, la formule « une seule nature du Dieu-Verbe » incarnée (*Mia phusis tou Theou Logou sesarkômenê*) pour définir l'union des deux natures dans le Christ.

L'acte d'union de 433 ne supprima pas tout soupçon entre les partisans respectifs des deux christologies en présence. Aussi est-on en droit de penser que Théodoret, rédigeant ses commentaires exégétiques dans cette période postérieure à 433, ait senti toute l'aide que l'Écriture était en mesure d'apporter en faveur du dyophysisme antiochien, mettant ainsi son exégèse au service de sa christologie. Et c'est sans doute là que l'on découvre la meilleure justification de son entreprise : de fait c'est à ses commentaires exégétiques autant qu'à ses anciens traités dogmatiques que, pour prouver la pureté de sa foi, Théodoret, aux heures les plus pénibles de son épiscopat, renvoie ceux qui l'accusaient de prêcher deux Fils (cf. les *Ep.* 82 à Eusèbe d'Ancyre, *Corresp.*, SC 98, p. 202-03 ; 113 au pape Léon, SC 111, p. 64-65 ; 116 au prêtre René, p. 71-73 ; 146 aux moines de Constantinople, p. 176-77).

2° Méthode exégétique. – 1) *La critique textuelle.* – C'est presque toujours le texte grec des Septante, dans son « édition antiochienne » (et non « lucianique » comme on l'a trop souvent appelée à tort) que Théodoret adopte comme base de ses commentaires ; il cite aussi, souvent, les versions d'Aquila, de Théodotion et, plus souvent encore, de Symmaque, auxquelles il confronte la Septante (qu'il considère cependant comme inspirée, cf. *In Cant.*, PG 81, 120ab) ; il prête aussi attention à un groupe de mss appelés *antigrapha*, qui lui fournissent quelques variantes ponctuelles non dénuées d'intérêt ; enfin, connaissant parfaitement le syriaque, sa langue maternelle, il a recours aussi à la Peshitta, dont l'apport, quoique plus épisodique, ne lui paraît pas absolument négligeable, puisqu'il en tire un certain nombre de leçons. Jamais toutefois ces versions n'ont à ses yeux une autorité comparable à celle des Septante, même si parfois il leur reconnaît le mérite d'une plus grande clarté et, en certains cas, commente leurs leçons ou en retient quelques-unes concurremment avec celles des Septante ; leur autorité est seulement relative et elles n'ont en fait qu'une valeur de référence. Une étude plus détaillée montrerait que, s'il ne faut pas exagérer la qualité du travail scientifique de Théodoret sur le texte biblique, on doit reconnaître qu'il est capable d'opérer, parmi les diverses variantes, un choix raisonné.

2) *Le mode d'interprétation.* – Nulle part on ne trouve dans les écrits de Théodoret l'exposé d'une théorie exégétique ; par contre on y découvre de nombreuses indications qui permettent de se faire une idée assez précise de ses vues en ce domaine. D'une part, Théodoret reconnaît l'obscurité de l'Écriture qui, pour cette raison, ne peut être immédiatement accessible à tous ; la fonction de l'exégète, qui est d'en

proposer une explication conforme au sens du texte et accessible, suppose une âme pure et une intelligence capable de pénétrer dans le sanctuaire de l'Esprit (*In Cant.*, préf., PG 81, 28a) ; l'exégète ne peut y parvenir que si Dieu lui accorde sa grâce, nécessaire pour découvrir le « mystère », auquel l'intelligence humaine ne saurait par elle-même accéder.

D'autre part, l'Écriture, Parole de Dieu, est l'œuvre de l'Esprit, elle ne saurait par suite offrir aucune contradiction : celles que l'on croit apercevoir ne sont donc qu'apparentes et s'effacent grâce à une meilleure interprétation des textes, sinon Dieu se renierait lui-même. Enfin, parce que l'Écriture est un tout et que l'Ancien Testament et le Nouveau sont inséparables, le second n'étant que l'accomplissement du premier (*In Ezech.*, PG 81, 1232b), Théodoret a le souci de rechercher en priorité dans l'A.T. les *figures* qui annoncent le Christ et le royaume messianique.

Une telle vue exclut l'adoption d'une méthode unique d'explication et entraîne le recours à trois types possibles d'interprétation : l'interprétation littérale et historique, l'interprétation figurée ou morale, de forme le plus souvent métaphorique, et l'interprétation typologique, qui se propose moins d'assurer la compréhension immédiate du texte que d'en révéler la portée, c'est-à-dire, dans la plupart des cas, d'en établir la finalité messianique ou néotestamentaire ; dans ce troisième cas, il ne s'agit jamais de nier le sens historique, mais, par le passage de la figure à la vérité, d'aller d'une interprétation uniquement historique à l'interprétation pneumatique. Il arrive ainsi que Théodoret prenne parti contre Théodore de Mopsueste, qui ne reconnaissait pas le caractère spirituel du *Cantique des cantiques* (*In Cant.* prol., PG 81, 29) ni le caractère messianique de la plupart des Psaumes (*In Psalm.*, PG 80, 860) : par-delà Théodore, c'est à l'interprétation dite « judaïsante » que s'en prenait l'évêque de Cyr, manifestant ainsi une louable indépendance d'esprit en matière exégétique. Sur les trois degrés d'interprétation, voir J.-N. Guinot, *Un évêque exégète : Th. de C.*, dans *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris, 1984, p. 343-53.

4. **Christologie.** – Théodoret fut aussi l'un des principaux, sinon le plus grand des théologiens de l'École d'Antioche : les responsabilités qui furent les siennes prouvent en quelle estime étaient tenues sa science et son autorité.

1° Le problème christologique. – Au 5e siècle les vrais problèmes ne concernent plus la « théologie » au sens que l'on donnait alors à ce terme, c'est-à-dire l'étude de la connaissance de Dieu dans son unité et dans sa trinité : depuis Nicée (325) qui avait défini en la matière la foi orthodoxe, le problème s'est déplacé ; une fois le danger écarté, on ne se contente plus de la définition nicéenne selon laquelle deux éléments distincts, divin et humain, se trouvent étroitement unis dans le Christ, on désire préciser le mode de cette union. Que devient la nature divine dans l'incarnation ? Le Verbe avait-il pris une véritable nature humaine ou seulement une apparence humaine ? La réunion de ces deux natures signifiait-elle confusion de l'élément divin et de l'élément humain ou fallait-il, au contraire, au sein même de cette union, affirmer la différence entre les deux, au risque d'introduire deux personnes distinctes dans le Christ, l'homme et le Dieu ? C'est de la difficulté à accorder cette unité et cette dualité que naquit le débat christologique qui emplit tout le 5e siècle.

A ce problème des solutions diverses avaient été déjà proposées. D'une part, ceux des théologiens qui se rattachaient à ce qu'il est convenu d'appeler l'École d'Antioche, proclamaient qu'il ne saurait s'agir que d'une union extérieure et, par suite, avaient quelque peine à appeler la Vierge « mère de Dieu » (*theotokos*), car, pensaient-ils, « ce n'est pas le Fils de Dieu, mais un homme dans lequel était Dieu, qui est né de Marie » (cf. I.A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, t. 2, 2e éd., Berlin, 1853, p. 53). De son côté, voulant accentuer en face du dualisme antiochien l'union des natures, Alexandrie en venait à utiliser une formule d'allure monophysite telle que « une seule nature du Dieu-Verbe incarnée » et disait que c'est Dieu même qui a souffert sur la croix. L'entrée en scène, en 428, de Nestorius, poussant à l'extrême les thèses antiochiennes et proposant de substituer, à propos de Marie, le terme *christotokos* au titre traditionnel *theotokos*, fut à l'origine de la querelle théologique dans laquelle Théodoret fut amené à jouer un rôle de premier plan.

2° La christologie de Théodoret. – C'est à travers son œuvre entière qu'il faut étudier la christologie de l'évêque de Cyr, non seulement dans ses traités dogmatiques et ses commentaires exégétiques, mais aussi dans ses lettres. Pourtant, de tous ses ouvrages, le plus important pour la connaissance de sa christologie, est l'*Eranistes*, composé en 447 et dirigé contre le monophysisme. Théodoret y démontre successivement, en s'appuyant sur un triple dossier patristique (cf. *supra*), *l'immutabilité* de la nature divine dans le Christ, *l'union sans confusion* des deux natures divine et humaine, *l'impassibilité* de la nature divine dans le Christ, qui est ainsi présenté comme *atreptos, asynchytos, apathès*.

La christologie de Théodoret porte bien la marque de l'École d'Antioche, aussi bien dans ses grandes articulations que dans sa formulation.

1) *Les deux natures.* – Fidèle au dyophysisme antiochien, Théodoret insiste fortement sur la présence dans le Christ des deux natures distinctes : celle du Verbe, Fils Monogène né du Père selon la divinité éternelle, issue du Père éternel, et son humanité, issue de la race d'Abraham et de David, une nature en tout point semblable à la nôtre, dont elle ne diffère que par le seul fait qu'elle est demeurée exempte de tout péché. Tandis que Cyrille considère l'union des deux natures comme physique (*kata phusin*), pour Théodoret il s'agit de l'*assomption* de la nature humaine par le Verbe : avant l'incarnation il n'y a donc eu qu'une nature en Jésus-Christ, au moment de l'incarnation l'union s'est accomplie dans l'assomption (*en tèi syllèpsei*), après l'incarnation il faut distinguer les deux natures : celle qui assume (*hè labousa*) et celle qui est assumée (*hè lèphtheisa*) ; l'unité du Christ est ainsi conçue comme la simple conjonction des deux natures, au lieu que la personnalité du Verbe soit conçue comme unique suppôt du Christ. L'homme assumé par le Verbe est donc un homme parfait, qui possède toutes les composantes de la nature humaine, soumis aux lois physiques de cette nature et à son comportement intellectuel et moral. Si la rencontre, au moment de l'incarnation, des deux natures et leur conjonction font du Dieu Verbe le Verbe incarné à la fois Dieu et homme, qui prend le nom de Christ, il est bien entendu que chaque nature garde dans l'union ses propriétés et son action : le Dieu Verbe n'est pas *devenu* chair, mais a *revêtu* une chair animée et rationnelle ; la forme de Dieu ne s'est pas changée en forme d'esclave, mais, en restant ce qu'elle était, elle a *pris* la forme de l'esclave ; de même la nature humaine assumée n'a pas été absorbée par le Verbe : l'idée de

l'inconfusion des natures est sans doute celle à laquelle Théodoret tient le plus puisqu'elle seule permet en définitive de fonder le dyophysisme qu'il professe.

2) *L'unicité de la personne.* – Il ne faudrait pas déduire de son dyophysisme si fortement affirmé que Théodoret aboutit ainsi, comme ses ennemis le lui ont reproché, à la dualité des personnes ; il s'en est toujours défendu avec force et va même, dans une lettre à Eusèbe d'Ancyre (*Ep.* 82, SC 98, p. 200-02), écrite pour réfuter l'accusation de prêcher deux Fils, jusqu'à s'élever contre ce qui lui apparaît comme un excès dans la distinction (*diaireseôs ametrian*). Dans sa pensée, savoir que ce qui est de la chair peut souffrir, mais que ce qui est de la divinité n'est point sujet à la souffrance, n'est point rompre l'union des deux natures ni diviser en deux personnes le Monogène, mais contempler dans l'unique Fils les propriétés des natures (*Ep.* 131, SC 111, p. 117). Toutefois, si affirmer l'existence de deux natures distinctes dans le Christ ne signifie pas refus de l'unicité de la personne (*prosôpon*), on peut lui reprocher de ne pas assez définir ni approfondir dans son *mystère* l'unité substantielle du Christ.

3) *La théotokos* : pas plus qu'il n'aboutit à la dualité des personnes, évitant ainsi l'accusation de nestorianisme, Théodoret ne refuse pas d'appliquer le mot *théotokos* à la Vierge (cf. *Ep.* 16,83,110) ; sur ce point, il se soucie de respecter dans l'exposé théologique, le vocabulaire consacré par la tradition, mais précise la manière dont il l'entend : de même que la divinité n'est pas *devenue* chair, mais a *pris* chair, la Vierge n'a pas enfanté *Dieu,* mais la *forme de l'esclave* revêtue par le Verbe et unie à lui en son sein.

3° Le problème d'une évolution doctrinale de Théodoret a été souvent posé : si cette évolution est réelle, il convient de bien préciser ce qu'il faut entendre par là. Tout d'abord, dans sa correspondance des années 448-450, Théodoret n'hésite pas à renvoyer ceux qui douteraient de son orthodoxie à l'ensemble de ses ouvrages, y compris ceux qu'il a écrits avant le concile d'Éphèse : voilà bien le signe qu'il n'avait pas le sentiment d'avoir changé rien de fondamental dans sa doctrine christologique. De fait, à lire les textes, il apparaît certain qu'il est resté fidèle, du début jusqu'à la fin, à ce à quoi il croyait de tout son cœur. Toutefois il est aussi indéniable que l'on constate l'abandon, après 432 environ, c'est-à-dire à partir du moment où s'engagent les négociations en vue de l'Acte d'union de 433, de termes concrets tels que l'*homme assumé,* l'*homme visible,* l'*homme pris de la race de David,* pour désigner la nature humaine assumée par le Verbe.

S'il y a eu évolution, celle-ci n'a concerné en fait que le vocabulaire utilisé pour exprimer une pensée qui, elle, n'a jamais varié fondamentalement. Elle s'explique par la pression des circonstances, un réel souci d'irénisme, la reconnaissance sincère du danger de certaines formules. Mais, d'abord, Théodoret n'a jamais estimé que ses efforts pour améliorer son vocabulaire christologique pouvaient être le signe d'une modification de sa pensée ou de sa foi. Ensuite, sa profonde piété et son désir très vif de rester fidèle à la pensée orthodoxe l'empêchèrent, malgré son amitié pour la personne de Nestorius, d'épouser toute sa doctrine. Bien plutôt, soucieux de défendre la vraie foi contre les innovations des hérétiques, il a toujours pris soin d'appuyer ses affirmations doctrinales sur le témoignage de l'Écriture et la tradition des Pères. Cependant l'ambiguïté ou l'insuffisance de certaines formules expliquent qu'il ait pu être discuté de son vivant et après sa mort et, finalement, malgré son orthodoxie qui ne saurait être mise en doute, la regrettable condamnation par le 2e concile œcuménique de Constantinople (553) de ceux de ses ouvrages qui avaient été dirigés contre Cyrille et le concile d'Éphèse (cf. Denzinger-Schönmetzer, n. 436).

5. **Spiritualité.** – On peut s'étonner qu'un homme naturellement porté vers la prière dans la solitude ait su déployer, dès son accession à l'épiscopat, une activité aux formes multiples. Moine par vocation, évêque par devoir, Théodoret a dû vivre alors dans le monde une spiritualité qui avait été la sienne pendant les années de sa vie monastique. Cette spiritualité ne se découvre nulle part plus clairement que dans l'*Histoire Philothée* et son *Discours sur la divine charité,* ses *Commentaires sur les Épîtres de S. Paul* et sa *Correspondance,* qui l'exprime souvent avec une émouvante spontanéité.

1° Spiritualité et ascèse. – L'*Histoire Philothée* ou *Vie ascétique* situe d'emblée son auteur parmi les grands témoins du monachisme syrien aux 4e et 5e siècles. Théodoret dit assez clairement, dans la préface, son désir de ne pas laisser périr le souvenir de tant de vertus héroïques et celui de proposer à chacun des exemples à imiter. Tout le désignait pour une telle entreprise : l'admiration dans laquelle il avait vécu dès son plus jeune âge à l'égard des moines de la région d'Antioche, l'expérience personnelle qu'il avait acquise de la vie monastique avant son élévation à l'épiscopat, la nostalgie qu'il a toujours gardée de cette vie, enfin la présence dans son diocèse d'ermites dont les exploits s'offraient sans cesse à sa vue. Outre son intérêt biographique et historique, cette œuvre est importante pour l'étude de la spiritualité des moines de Syrie et, à travers eux, pour celle de Théodoret lui-même.

On ne saurait toutefois attendre de celui-ci un traité de spiritualité ni une analyse systématique du combat spirituel, mais seulement des principes et des traits qui révèlent son expérience personnelle. Théodoret n'a pas l'intention de dire tout ce qu'il sait sur la vie des moines, mais entend opérer un choix : d'abord, par impossibilité de tout dire, ensuite pour ne point risquer de proposer au lecteur des faits auxquels, même s'ils sont vrais, il serait peu disposé à accorder sa créance, tant ils dépassent les possibilités ordinaires de la nature humaine ; l'auteur tient à garantir l'authenticité des faits qu'il rapporte et d'autant plus qu'ils risquent de paraître plus extraordinaires ; pour cela il cite ses sources : tantôt il parle en témoin oculaire, tantôt avoue tenir son information de témoins directs dont la bonne foi est certaine ; on peut donc lire sous sa plume une exacte description de la vie *agonistique* des moines.

Malgré la variété des personnages évoqués et sans qu'on puisse découvrir une codification de la vie monastique, mais seulement les orientations, il apparaît que la vie des moines se déroule dans un contexte de lutte, qu'illustre bien le vocabulaire militaire ou sportif (puisé à l'Écriture et chez saint Paul) utilisé par l'auteur. Ces moines sont des soldats ou des athlètes, qui attendent de Dieu la couronne de la victoire. Dans tous les cas, l'adversaire est le démon, qui agit sur la volonté libre par l'intermédiaire des sens (cf. *Prol.*, SC 234, p. 4-6). Et il n'est d'autre moyen de le combattre que la pratique d'un ascétisme qui, à l'évidence, touche parfois à l'excentricité.

2° Spiritualité et philosophie. – Même si Théodoret parle avec respect et souvent avec admiration des mortifications extrêmes auxquelles se laissaient entraîner certains ascètes, il n'est point sûr qu'il ait, dans tous les cas, approuvé ces excès. Jugeant, en effet, raisonnable de tenir compte des données de la nature humaine dans la pratique de l'ascèse, on le voit, dans ses commentaires des Épîtres de Paul, tirer de la pensée de l'Apôtre une conception des rapports entre l'âme et le corps qui ne considère plus le corps comme l'ennemi irréductible de l'âme, ni l'âme comme captive du corps, selon la pensée de Platon ; fidèle à saint Paul, il considère le corps comme instrument mais non cause de péché et pense que le péché n'a de pouvoir que si la volonté libre de l'homme y consent ; ceci suppose donc qu'on soit affranchi moins de son corps que de ses passions.

Une telle philosophie ne signifie en aucune manière un renoncement à l'exigence du dépassement, qui reste toujours au centre de sa spiritualité : bien loin d'évacuer cette notion, l'ascension vers la philosophie supérieure qui, dans la pensée de Théodoret, se confond avec la sagesse véritable, l'impose ; elle implique l'effort pour rester fidèle à une règle de vie, et l'acceptation de l'endurance. Mais cette philosophie, malgré le niveau où elle se situe, n'implique ni acharnement contre la nature, ni hostilité radicale contre la civilisation comme telle : ainsi retrouve-t-on à la fois le réalisme et la recherche de la mesure qui caractérisent si bien l'évêque de Cyr, pour qui le mobile de la vie ascétique est moins la peur de l'enfer que le désir, par la contemplation, de se « transformer peu à peu en Dieu », sans chercher à détruire le corps, mais en respectant les limites de la condition humaine sur terre. Cet idéal de sainteté est proposé à tout le monde et non à une aristocratie spirituelle, parce que l'ascèse découle pour le chrétien du caractère baptismal qui l'oblige à la perfection.

Le *Discours sur la divine charité*, ajouté plus tard comme postface à l'*Histoire Philothée*, apporte à la spiritualité de Théodoret son couronnement. Son importance vient en effet de l'intention qui a présidé à sa composition et qui est clairement définie par l'auteur : après avoir décrit dans son premier ouvrage l'ascétisme des moines de Syrie, il s'agit ici de « saisir exactement (*katamathein*) où ils ont trouvé l'impulsion (*hormè*) qui leur a fait adopter ce genre de vie, avec quels principes (*logismoi*) ils sont arrivés au sommet de la philosophie » (SC 257, p. 256). Or Théodoret apporte à cette question une réponse qui diffère de celle qu'il avait fournie au début de l'*Histoire Philothée* : ici, en effet, la source de l'élan ascétique ne se situe plus dans la volonté humaine, mais dans un principe supérieur : l'amour de Dieu, qui seul permet de franchir les limites de la nature ; ainsi se comprend l'opposition établie entre le philosophe du dehors et le sage chrétien, et la juste identification du parfait *philosophos* avec le *philotheos*, ou amant de Dieu (*ibid.*, p. 296).

Et peut-être, si l'on suit P. Canivet (*Le monachisme syrien*, p. 288), n'est-il pas interdit de voir dans le *Discours sur la charité* « la résolution d'un drame intérieur » : celui d'un homme qui, partagé entre deux genres de vie, tiraillé entre les exigences d'une fonction non désirée et la nostalgie d'une solitude pieuse et studieuse, nécessaire à son affectivité, se trouve à la recherche d'un difficile équilibre entre deux positions extrêmes ; il s'agirait ainsi d'une « confidence voilée de Théodoret sur sa vie intérieure » et d'« un effort de sa foi pour surmonter ses propres contradictions » et résoudre dans la charité les rapports de la vie monastique et de l'Église dans le monde.

3° L'âme religieuse de Théodoret. – Théodoret avait une âme naturellement religieuse. Profondément conscient de la misère de l'homme et de l'insignifiance de ses mérites, il connaît le sens chrétien de la souffrance qui, fruit du péché, peut être le signe de la justice divine et souvent le signe d'une élection ; il y voit aussi un instrument possible de sanctification ; il est plein de gratitude et d'amour pour Celui qui offre ainsi à l'homme par sa providence le moyen de son rachat ; il croit à la puissance de la prière, condition nécessaire pour obtenir de Dieu les grâces dont l'homme a besoin, en particulier la force pour ne pas faiblir devant l'épreuve et pour demeurer fidèle aux exigences de la foi et de la morale ; il savoure la joie des émotions religieuses ; il pratique l'esprit de pauvreté, allant jusqu'à se dépouiller de ses biens, préfère à une gloire acquise au prix de compromissions le dénuement dans la fidélité à une foi enseignée par l'Écriture et fortifiée par la tradition ; il reste attaché, malgré tout, à l'unité de l'Église, corps du Christ, qu'il aime d'un amour filial et dont les dissensions lui causent une vive douleur : ainsi apparaît-il riche d'une vraie piété.

4° L'écriture école de spiritualité. – Cette piété, qui a modelé son âme et informé son action, n'a rien d'un sentimentalisme diffus et mystique. C'est de la lecture et de la méditation de l'Écriture qu'elle s'est nourrie. Parce que l'Écriture possède à ses yeux une valeur exemplaire (*Eran.* II, PG 83, 164b), son autorité l'emporte sur toutes les ressources de la dialectique (*Ep.* 146, SC 111, p. 185). Théodoret a vu en elle à la fois la meilleure source de science religieuse et la maîtresse de vie la plus parfaite. Car elle lui apparaît aussi capable de fournir des principes d'action que de proposer d'illustres modèles en la personne des saints tant de l'Ancien que du Nouveau Testament ; elle est par excellence le livre de la sagesse. « Si nous étudions l'Écriture dès notre enfance, comme nous suçons le sein, c'est afin que, lorsque le mal nous atteindra, nous soyions capables de lui appliquer comme remède efficace l'enseignement de l'Esprit » (*Ep.* 14, SC 98, p. 46). Pour sa part, il semble bien en avoir tiré tout le bénéfice qu'il en attendait. Sa correspondance en témoigne : imprégné des textes sacrés, il voit dans ceux-ci une nourriture et un instrument de formation personnelle et de direction morale. Persuadé que l'Écriture répond à tout, c'est à elle qu'il se réfère sans cesse : aussi peut-on dire qu'il ne s'est pas borné à utiliser l'Écriture, mais qu'il en a réellement vécu. L'Écriture a été pour lui une école de spiritualité.

Les études citées dans l'article ne sont pas reprises ici.

Études d'ensemble. – J.L. Schulze et J.A. Noesselt, *Theodoretus, Opera omnia*, Halle, 1769-74, 5 vol. ; éd. reprise dans PG 80-84. – L.S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 15, Paris, 1711, p. 207-340, et les notes, p. 868-78. – J.-H. Newman, *Historical Sketches*, t. 2, Londres, 1876, p. 303-62. – N.N. Globukovskij, « Le bienheureux Théodoret, évêque de Cyr, sa vie et son activité littéraire », 2 vol., Moscou, 1890 (en russe). – Y. Azéma, *Théodoret de Cyr d'après sa correspondance. Étude sur la personnalité morale, religieuse et intellectuelle de l'évêque de Cyr*, Paris, 1952 (thèse) ; *Sur la date de la mort de Théodoret de Cyr*, dans *Pallas*, t. 31, 1984, p. 137-55, et notes, p. 192-93.

Œuvres. – J. Schulte, *Theodoret von Cyrus als Apologet. Ein Beitrag zur Geschichte der Apologetik*, Vienne, 1904. – Y. Azéma, *Th. de C. Discours sur la Providence*, trad. et

comm., Coll. d'Études anciennes, Paris, 1954. – P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle* (thèse), Paris, 1957.

P. Canivet, *Le Peri tès agapès de Th. de C., postface de l'Histoire Philothée*, dans StP VII, TU 92, 1966, p. 143-58. – G.F. Chesnut, *The first Christian Histories* (Théologie historique 46), Paris, 1977, p. 191-221 ; *The date of composition of Theodoret's Church History*, dans *Vigiliae Christianae* = VC, t. 35, 1981, p. 245-52. – B. Croke, *Dating Theodoret's Church History and Commentary on the Psalms*, dans *Byzantion*, t. 54, 1984, p. 59-74.

S. Monica Wagner, *A Chapter of Byzantine Epistolography, The Letters of Theodoret of Cyrus*, dans *Dumbarton Oaks Papers* IV, Cambridge Mass., 1948, p. 119-81. – F.A. Brok, *A propos des lettres festales*, VC, t. 5, 1951, p. 101-10. – E. Bellini, *L'opera sociale di T. di C. alla luce del suo epistolario*, dans *Augustinianum*, t. 17, 1977, p. 227-36.

Exégèse. – J.-N. Guinot, *L'Exégèse de Th. de C. d'après son commentaire In Isaiam*, thèse, Lyon II, 1975 ; *L'importance de la dette de Théodoret à l'égard de l'exégèse de Théodore de Mopsueste*, dans *Orpheus*, t. 5, 1984, p. 68-109 ; *La cristallisation d'un différend, Zorobabel dans l'exégèse de Théodore de Mopsueste et de Th. de C.*, dans *Augustinianum*, t. 24, 1984, p. 527-47.

G. Bardy, *La littérature patristique des « Quaestiones et responsiones »*, Rbibl, t. 42, 1933, p. 219-25. – R. Devreesse, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque*, Rbibl, t. 44, 1935, p. 167-70. – P. Petit, *La tradition de Th. de C. dans les chaînes sur la Genèse*, dans *Muséon*, t. 92, 1979, p. 282-86.

Christologie. – Ad. Bertram, *Theodoreti episcopi Cyrensis doctrina christologica*, Hildesheim, 1883. – C. Da Mazzarino, *La dottrina di T. di C. sull'unione ipostatica delle due nature in Cristo*, Rome, 1941. – J. Montalverne, *Theodoreti Cyrensis doctrina antiquior de Verbo « inhumanato »*, Rome, 1948. – H.M. Diepen et J. Daniélou, *Th. et le dogme d'Éphèse*, RSR, t. 44, 1956, p. 243-48. – P.-Th. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine* (Histoire des conciles œcuméniques 2), Paris, 1961. – A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, Paris, 1973, p. 481-570. – J.-N. Guinot, *La christologie de Th. de C. dans son commentaire sur le Cantique des cantiques*, VC, t. 39, 1985, p. 256-72.

Spiritualité. – A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, t. 2, *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, CSCO 197, Louvain, 1960. – P. Canivet, *Th. et le messalianisme*, dans *Revue Mabillon*, t. 51, 1961, p. 26-34 ; *Th. et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine*, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 241-82 ; *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr* (Théologie historique 42), Paris, 1977.

Edm. Venables, *Theodoretus*, dans *Dictionary of Christian Biography*, t. 4, 1887, p. 904-19. – Pauly-Wissowa, *Theodoretus*, 2 R., t. 5, 1934, col. 1791-1801 (H. Opitz). – DTC, t. 15/1, 1946, col. 299-325 (G. Bardy). – J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 3, 1963, p. 750-74.

Yvan Azéma.

THÉODORIC. Voir Thierry.

THÉODOSE DE TARASCON (Bertet), capucin, fin 17e siècle. – Nous ne connaissons de Théodose Bertet de Tarascon (ainsi signe-t-il ses livres) que les indications fournies par les approbations de ses œuvres. Son prénom de religion est, d'après celles-ci et Achard, « Théodose » et non « Théodore » comme le dit le *Lexicon Cappuccinum*. En 1692, il est qualifié de lecteur en théologie ; en 1693, il est devenu ex-lecteur. De plus il est dit gardien du couvent de Carpentras et de celui de Tarascon la même année 1692 ; ce qui pourrait signifier que cette année-là il changea de résidence et de fonction.

Il a fait imprimer deux octaves de sermons, dont on ne sait où ils furent prononcés ; mais l'octave des morts est dédiée au cardinal de Bouillon qui assista au moins à l'une des prédications. Ces ouvrages sont publiés à Lyon chez Anisson et Posuel : *Sermons prêchés pendant l'octave des morts* (1693) et *Sermons pour l'octave du Saint-Sacrement de l'autel* (1694 ; dédié au cardinal de Bonzi, archevêque de Narbonne). Achard rapporte que ce n'est là qu'une petite partie de son œuvre oratoire.

En fait, l'*Octave des Morts* est un traité du purgatoire qui mérite attention. Le purgatoire est une « prison pour dette », « située au centre de la terre en joignant l'enfer des damnés » (p. 474). Les peines n'y diffèrent de celles de l'enfer que parce qu'elles ne sont point éternelles (p. 6). Les âmes du purgatoire sont des « pierres vivantes destinées à bâtir la Jérusalem céleste » (p. 3). Elles ne souffrent pas *pour* l'amour de Dieu, mais *par* l'amour de Dieu dont elles manquent (p. 32). Aussi ne sont-elles pas tourmentées par le démon, car elles sont saintes et hors de sa portée (p. 35). Théodose applique au purgatoire les notions de l'ici-bas dont le transfert reste pour le moins hypothétique : temps, durée, intensité quantitative, modèles de douleurs. Notons que l'espérance de la gloire tourmente les âmes du purgatoire par la longueur du temps, l'ardeur des désirs, la proximité de l'objet (serm. 3). Que ces peines sont sans comparaisons : excessives et incommensurables, continuelles et sans relâche, sans le soutien d'une compassion (serm. 4). Parmi les peines, il y a d'avoir laissé sur terre des parents insensibles, des héritiers ingrats, des amis infidèles (serm. 5). Notons que l'Église souffrante est plus misérable que la militante : privée de sacrements (pages sur le sacrement des malades), sans offrande du Sacrifice eucharistique, incapable de gagner des indulgences (serm. 6). Tandis qu'ici-bas le fidèle mérite grâce et gloire, satisfait à la justice de Dieu, voit ses prières exaucées, l'âme séparée est frustrée de ces bienfaits (serm. 7). Enfin le purgatoire est l'enfer temporaire : peine du feu, privation de Dieu, torture des remords.

Heureusement l'âme du purgatoire nous possède encore comme « corédepteurs » (*sic*, p. 117) et nous devons appliquer aux âmes affligées toutes les grâces des sacrements, même les « baptiser » en les purifiant (p. 361). Enfin les indulgences sont une manière de suffrages à cultiver (p. 350, 355).

Les sermons sur l'Eucharistie n'ont ni cette cohérence, ni cette originalité. La pratique de l'eucharistie, qui doit être fréquente (serm. 8), élève notre état (serm. 2) et nous rend frères (serm. 5). Les autres traits sont communs à l'enseignement courant.

Théodose fait volontiers des citations bibliques et patristiques, mais elles sont brèves, plus oratoires que doctrinales, et souvent employées dans un sens accomodatice et non littéral ; de plus les traductions sont adaptées et non pas mot-à-mot, même si des références précises sont avancées, empruntées sans doute à des recueils préfabriqués. Chose curieuse, dans son *Octave des Morts* Théodose ne renvoie qu'une fois à Catherine de Gènes et une autre à sainte Brigitte, les « spécialistes » de la question.

Cl.-Fr. Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence...*, t. 1, Marseille, 1787, p. 81-82. – *Dictionnaire des prédicateurs*, Paris, 1824, p. 12. – *Lexicon Cappuccinum*, Rome, 1951, col. 1688.

Willibrord-Christian van Dijk.

THÉODULF (THEUDULFUS, THEODULFUS, THÉODULPHE), évêque d'Orléans, † 821. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Rôle spirituel.*

1. VIE. – Nous ignorons la ville où naquit Théodulf vers 760. Nous savons seulement qu'il était d'origine wisigothique. Peut-être faisait-il partie des *Hispani* qui s'étaient réfugiés en Septimanie pour fuir la domination arabe. Il est à la cour de Charlemagne vers 780. Dans un poème adressé à Charles il décrit cette cour et met en scène tous les amis du roi auxquels il donne des noms empruntés à l'Antiquité. Lui-même se fait nommer Pindare, en raison de ses talents poétiques. En 798 il est nommé évêque d'Orléans et reçoit également le gouvernement des abbayes de Saint-Benoît-sur-Loire, Saint-Aignan d'Orléans, Saint-Mesmin de Micy et Saint-Lifard de Meung. Dans son domaine de Germigny, il fait édifier une chapelle qui existe encore, quoique très restaurée.

Le roi le désigne comme *missus dominicus* en compagnie de Leidrade, métropolitain de Lyon, pour la Provence et la Septimanie. Dans un long poème (*Versus contra judices*) il décrit les pressions dont il a fait l'objet durant cette inspection. D'après une lettre d'Alcuin (*Epist.* IV, 241), il fut appelé à donner son avis sur Félix d'Urgel, un des partisans de l'adoptianisme. Peut-être même participa-t-il à un concile à Oviedo dans le royaume chrétien d'Espagne. En 809, à la demande de Charles, il écrivit un traité sur le Saint Esprit et participa au concile d'Aix qui affirma la doctrine de la double procession. En 814 il fut parmi les signataires témoins du testament de Charlemagne. Lorsqu'en 817 le pape Étienne IV vint couronner Louis le Pieux à Reims, Théodulf reçut du pontife le pallium. Mais peu après il fut accusé d'avoir participé à la révolte de Bernard d'Italie, neveu de l'empereur. Exilé à Angers, dans le monastère de Saint-Aubin, il fut remplacé à Orléans par Jonas (DS, t. 8, col. 1269-72). Il mourut en 821 alors que l'empereur avait décidé une amnistie générale. On ne sait où se trouve son tombeau.

2. ŒUVRES. – 1° *Poésies.* – Théodulf a écrit beaucoup de poèmes en s'inspirant de Prudence, mais aussi d'Ovide, Fortunat, Eugène de Tolède. Il écrit sur tout et à toutes occasions : épitaphe des reines Fastrade et Liutgarde, description de la cour, arts libéraux, une carte du monde, satire contre un irlandais, entrée de Louis le Pieux à Orléans, assèchement d'une rivière... ; il résume les livres de la Bible en 78 distiques, fait une comparaison poétique entre la loi ancienne et la loi nouvelle, etc. On lui doit l'hymne *Gloria laus et honor* (éd. Dümmler, p. 558-59), dont est extrait le processionnal chanté le dimanche des Rameaux avant la récente réforme liturgique.

Les poèmes ont été édités pour la première fois par J. Sirmond, Paris, 1646 ; PL 105, 283-380 ; la meilleure éd. est celle de E. Dümmler, MGH *Poetae latini aevi carolini*, t. 1, Berlin, 1881, p. 437-581 (rééd. 1978).

2° *Théologie.* – Le traité *De Spiritu sancto. Veterum Patrum sententiae quod a Patre Filioque procedat* (PL 105, 239-76), écrit à la demande de Charlemagne, est, comme son titre l'indique, un florilège de textes patristiques. Dans sa préface en vers adressée à Charlemagne, Théodulf dit qu'il a parcouru de nombreuses prairies et se présente chargé de fleurs. Il donne aussi les noms des Pères dont il rapporte les extraits : Athanase, Cyrille, Hilaire, Ambroise, Didyme traduit par Jérôme, Augustin, Grégoire le Grand, Isidore, Prosper (= Julien Pomère), Fulgence de Ruspe, les papes Hormisdas et Léon, Vigile de Thapse, Proclus de Constantinople, Agnellus de Ravenne, Cassiodore, Prudence.

3° *Liturgie.* – Le *Liber de ordine baptismi* (PL 105, 223-40) est une réponse au questionnaire que Charlemagne envoya aux métropolitains lorsqu'il voulut introduire en Gaule la liturgie baptismale romaine. Théodulf adresse le traité à son métropolitain Magnus, évêque de Sens. Il expose les différentes étapes de l'initiation chrétienne et du catéchuménat qui se déroulent pendant le Carême. Le baptême est suivi de la communion et de la confirmation, mais celle-ci est réservée à l'évêque.

On a cru que l'*expositio missae* « Dominus vobiscum » (cf. DS, t. 10, col. 1084) était l'œuvre de Théodulf ; on la trouve en effet dans le ms 94/116 de la Bibl. municipale d'Orléans (f. 11r-20v ; 9e s.). Selon A. Wilmart (DACL, t. 5, 1922, col. 1019-20), le style n'est pas celui de Théodulf, mais les arguments ne sont pas décisifs. L'*expositio*, qui va de la préface à l'*Agnus Dei*, est en tout cas de l'époque carolingienne ; elle est contenue dans d'assez nombreux mss ; éd. crit. par I.M. Hanssens, *Amalarii... Opera liturgica omnia*, t. 1, Vatican, 1948, p. 284-336 (pages paires).

4° *Œuvre canonique.* – L'évêque d'Orléans fit rédiger deux statuts synodaux à la suite des rencontres avec les prêtres de son diocèse. Le premier comprend 45 chapitres ; il a été très diffusé, comme en témoignent 49 mss qui le contiennent en totalité ou partiellement. Il est passé en Angleterre, où une version anglo-saxonne s'en inspire, et en Italie puisque Atton, évêque de Verceil en 924, en reprend 17 canons dans sa collection (cf. S. Wemple). Le second statut, appelé parfois « Pénitentiel » est plus court et fut moins diffusé. – PL 105, 111-224 ; H. Sauer, *Theodulfi Capitula in England. Die altenglischen Übersetzungen zusammen mit dem lateinischen Text*, Munich, 1978 ; nouvelle et excellente éd. par P. Brommer, MGH *Capitula episcoporum*, t. 1, Hanovre, 1984, p. 73-184.

5° *Œuvre exégétique.* – A la demande de Charlemagne, Alcuin et Théodulf révisèrent la Bible, dont les versions, celle de la Vulgate et d'autres, paraissaient erronnées. Théodulf y travailla plusieurs années autour de l'an 800.

Six Bibles de Théodulf sont encore conservées : celle de Stuttgart (Württembergische Landesbibliothek HB II 16), qui provient de la bibliothèque épiscopale de Constance ; celle de Londres (British Library, Addit. 24142, qui vient de l'abbaye Saint-Hubert en Ardennes) ; celle de Paris (B.N. lat. 9380) qui vient de la cathédrale d'Orléans ; une autre de Paris (B.N. 11937) en provenance de Saint-Germain-des-Prés ; celle du Puy (Trésor de la cathédrale) ; celle de Copenhague (Konigl. Bibl. N.K.S.1), qui provient du chapitre de Carcassonne.

Théodulf se montre plus érudit qu'Alcuin, qu'il utilise d'ailleurs en partie. Il a respecté l'ordre des Bibles hébraïques : Loi, Prophètes, Hagiographes. Dans ses premières Bibles il s'appuie sur des exemplaires espagnols, puis sur des exemplaires italiens. Toutes se présentent sous un petit format, à l'exemple des mss espagnols : la première de Paris (lat. 9380) mesure 32/23 cm. Comme celle du Puy, presque semblable, c'est une Bible de luxe, richement décorée mais sans portrait d'évangéliste ni autre figure humaine. Dans sa préface, Théodulf dit : « Si à l'extérieur le livre resplendit d'or, de gemmes et de pourpre, il brille cependant à l'intérieur d'une gloire beaucoup plus éclatante » (*Carmen* 41, MGH *Poetae*, t. 1, p. 538).

6° Les *Libri Carolini*. – En 787 l'impératrice Irène réunissait le concile de Nicée II qui mettait fin à la crise iconoclaste. Les images étaient de nouveau objet de vénération. Les Actes du concile furent transmis au pape, traduits puis envoyés à Charlemagne. La traduction étant fautive, Charlemagne crut, ou voulut croire, que les Byzantins adoraient les images. Il décida de répondre dans le *Capitulare de Imaginibus*, appelé généralement « Livres Carolins », entre 791 et 794. On a longtemps pensé qu'Alcuin en était l'auteur. Pourtant, depuis quelques années, cette attribution est remise en question et on estime, avec beaucoup de vraisemblance, que c'est Théodulf qui aida Charlemagne à les écrire. Les parallèles textuels entre les *Libri* et les textes liturgiques wisigothiques, les rapprochements de style et d'orthographe, ont conduit Ann Freeman, en dépit des critiques de Luitpold Wallach, à prouver que Théodulf était bien l'auteur des *Libri Carolini*. Son opinion a été bien reçue des savants qui se sont occupés de la question, en particulier P. Meyvaert ; cf. bibliogr. – PL 98, 999-1248 ; éd. critique par H. Bastgen, MGH *Concilia*, t. 2, *Supplementum*, Hanovre-Leipzig, 1924.

3. Rôle spirituel. – Théodulf n'est pas un auteur spirituel ; c'est un lettré qui a reçu une bonne instruction en arts libéraux, mais il sait que toutes les connaissances doivent conduire à la science divine. Son poème sur les sept Arts, tels qu'ils étaient représentés, sous forme d'un arbre, sur un tableau (MGH *Poetae*, t. 1, p. 544), se termine ainsi :

« L'arbre portait donc ces figures et aussi des feuilles et des fruits. Ainsi produisait-il de la beauté et plusieurs sens mystiques : les feuilles, ce sont les paroles et les fruits la pensée. Ceux-ci ne cessent de s'accroître et celles-là nourrissent si on en use bien. Aussi cet arbre largement déployé est-il l'image de la vie. Il faut toujours en partant du bas s'élever vers le haut. La pensée humaine doit toujours peu à peu viser vers les sommets et ne doit jamais paresser au ras du sol. L'Éthique se joint à la Grammaire, la Logique vient se joindre à elles, et la Physique s'assied auprès de ses sœurs tandis qu'au-dessus d'elles l'Astronomie s'installe sur les sommets. Que l'Éloquence accompagne l'Éthique, et que la Logique les suive pour connaître parfaitement la nature des choses. Que la Musique parcourre les voûtes du ciel aussi bien que les terres pour s'élever des choses du monde jusqu'aux sommets éthérés » (p. 546-47).

Théodulf a étudié les Pères de l'Église (cf. Carmen 45, *De libris quos legere solebam*, p. 543), sans en avoir la même connaissance qu'Alcuin. Il les utilise pour écrire son traité sur le Saint Esprit ou pour expliquer le Canon de la messe (si le ms 94/116 d'Orléans est bien son œuvre). Mais là où nous saisissons mieux la spiritualité mêlée d'esthétique de Théodulf, c'est dans les *Libri Carolini*. Sans doute est-il facile de dévaloriser quelques arguments que les Latins opposent aux Grecs : « En ce mauvais procès on doctorise avec pédanterie sur les distinctions grammaticales et logiques, on multiplie les exclamations d'une rhétorique indignée et l'on reste à la surface de la question » (G. Dumeige, *Nicée II*, Paris, 1978, p. 155). Pourtant Théodulf est fidèle à la doctrine de Grégoire le Grand exprimée dans sa lettre à Sérénus de Marseille (*Epist.* IX, 105 ; PL 77, 1027-28) : les images ont une fonction pédagogique, elles permettent aux illettrés de connaître les Écritures. Mais Théodulf va plus loin, il oppose vision et contemplation : « Il est bien malheureux l'esprit qui, pour se souvenir de la vie du Christ, a besoin du secours des tableaux de la peinture et qui est incapable de prendre son élan dans sa propre puissance ». La peinture est impuissante à représenter Dieu, l'incorporel, à faire voir la force des martyrs, la sagesse des saints. La contemplation au contraire s'élève jusqu'à l'invisible, connaît les raisons éternelles ; elle doit être facilitée non par l'image mais par la lecture de la Bible. Ceci dit, Théodulf ne nie pas l'importance de l'œuvre d'art qui dépend du talent de l'artiste plus que de facteurs religieux. Sous le tableau, qui n'est qu'une surface couverte de lignes et de couleurs, il faut placer une inscription, un *titulus*, qui indique ce qu'il représente pour ne pas prêter à confusion. Le lettré, l'homme de l'écrit s'affirme ici.

Théodulf a appliqué dans ses Bibles les principes émis dans les « Livres Carolins » : aucune image du Christ ni des évangélistes, mais une décoration faite d'arcatures, de tresses, de rinceaux, de spirales assez orientalisants. De même, dans la décoration de la chapelle de Germigny, il fait représenter en mosaïque l'Arche d'alliance entourée d'anges à la place qu'aurait dû occuper le Christ. Il représente assez bien ce courant spirituel, venu d'Espagne, hostile aux images, au culte des reliques et se méfiant même des pèlerins allant à Rome : « Ce n'est pas le chemin des pieds qui conduit au ciel, mais celui des bonnes mœurs » (*Poetae*, t. 1, p. 557). Ses compatriotes un peu plus jeunes que lui, Agobard et Claude de Turin, ne penseront pas autrement.

Théodulf enfin est un pasteur soucieux de la réforme du clergé et de l'instruction du peuple. Il veut que les églises soient propres, que les prêtres s'adonnent à la lecture et à la prière, qu'ils respectent le célibat et la sobriété. Dans les canons 19-20, il souhaite que les prêtres accueillent les enfants dans des écoles et leur donnent gratuitement l'enseignement, ce qui va dans le sens des réformes scolaires de Charlemagne. Les prêtres doivent prêcher de façon à être compris par le peuple. S'ils connaissent l'Écriture, qu'ils la commentent ; sinon, qu'ils se contentent d'exhorter au bien (can. 28). Théodulf attache beaucoup d'importance à la pratique sacramentelle. Si un enfant meurt sans baptême par négligence, le prêtre est puni d'un an de pénitence publique. Contrairement à d'autres, il admet la pénitence privée pour les fautes secrètes, et même l'usage du pénitentiel à condition de ne pas interroger sur tout ce qui est énuméré et dont le pénitent ne soupçonne même pas l'existence. Le prêtre est le médecin des âmes. Le sacrement de pénitence est moins une sanction qu'un moyen d'aider le pécheur à se relever, une *medicina*. La grande époque de renouvellement spirituel est le Carême. C'est alors que l'on doit communier tous les dimanches, mais Théodulf souhaite qu'en dehors de cette période le chrétien ne néglige pas de communier (can. 49). Le deuxième statut est presque entièrement consacré aux fautes des laïcs, péchés capitaux et péchés véniels, mais aussi à l'onction des malades, dont Théodulf décrit avec minutie l'imposition (can. 20 et suivants).

L. Delisle, *Les Bibles de Théodulf*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 40, 1879, p. 5-47. – Ch. De Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne. Étude sur les actes des conciles et les capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques (507-814)*, Louvain-Paris, 1936. – B. Fischer, *Bibeltext und Bibelreform unter Karl dem Grossen*, dans *Karl der Grosse*, t. 2, *Das geistige Leben*,

Düsseldorf, 1965, p. 156-216 ; repris dans B. Fischer, *Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter*, Fribourg/Br., 1985, p. 101-202. – S. Wemple, *The canonical Resources of Atto of Verceil (924-960)*, dans *Traditio*, t. 26, 1970, p. 335-50. – P. Brommer, *Die bischöfliche Gesetzgebung Th.s von Or.*, dans *Zeitschrift... für Rechtsgeschichte. Kanon...*, t. 60, 1974, p. 1-20 ; *Die Rezeption der bischöflichen Kapitulare Th.s von Or.*, *ibid.*, t. 61, 1975, p. 113-160 ; *Ein unbekannte Diözesansynode. Zu Rezeption Th.s von Or.*, dans *Archiv für kath. Kirchenrecht*, t. 149, 1980, p. 467-87. – E. Dalhaus-Berg, *Nova Antiquitas et Antiqua Novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild Th.s von Or.* (Kölner historische Abhandlungen 23), Cologne-Vienne, 1975. – M. Vieillard Troiekouroff, *Les bibles de Théodulphe et leur décor aniconique*, dans *Études ligériennes d'histoire et d'archéologie médiévales*, Paris, 1975, p. 345-83.

H. Liebeschütz, *Th. of Or. and the Problem of the Carolingian Renaissance*, dans *Fritz Saxl. A volume of memorial essays*, Londres, 1957, p. 79-92. – D. Schaller, *Philologische Untersuchungen zu den Gedichten Th.s von Or.*, dans *Deutsches Archiv*, t. 18, 1962, p. 11-95. – P. Godman, *Poets and Emperors. Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford, 1987.

A. Freeman, *Th. of Or. and the Libri Carolini*, dans *Speculum*, t. 32, 1957, p. 663-705 ; *Further Studies in the Libri Carolini*, *ibid.*, t. 40, 1965, p. 203-89 ; t. 46, 1971, p. 597-612. – L. Wallach, *The unknow author of the Libri Carolini. Patristic exegesis, Mosarabic antiphons and the Vetus Latina*, dans *Didascaliae. Studies... A.A. Albareda*, New York, 1961, p. 469-515 ; *The Libri Carolini and Patristic Latin and Greek...*, dans *Litterary and historical Studies... H. Caplan*, Ithaca-New York, 1966 ; *Diplomatic Studies in Latin and Greek Documents from the Carolingian Age*, Ithaca-Londres, 1977 (c.r. critique de la thèse de Wallach par J.J. Contreni, dans *The Classical World*, janv. 1980, p. 247-49). – P. Meyvaert, *The Authorship of the « Libri Carolini ». Observations Prompted by a Recent Book* (= Wallach, 1977), RBén, t. 89, 1979, p. 29-57.

DTC, t. 15/1, 1946, col. 330-34 (H. Peltier). – DS, t. 2, col. 570, 989 (clôture), 1211, 1252, 1256-57 (communion fréquente) ; t. 4, col. 898, 1112, 2194 ; t. 5, col. 824, 850 ; t. 7, col. 1936 ; t. 8, col. 1269 ; t. 9, col. 86 ; t. 10, col. 1303, 1560 ; t. 12, col. 969.

Pierre Riché.

THÉOFROY D'ECHTERNACH (Thiofrid), bénédictin, † 1110. – D'origine étrangère, Théofroy reçut à l'école abbatiale d'Echternach une éducation qu'il approfondit en la poursuivant en d'autres écoles. Adjoint comme coadjuteur à Régimbert, il lui succéda après sa mort en 1081. Mais un compétiteur lui disputa pendant deux ans sa dignité. En 1083 il fut néanmoins confirmé à la fois par le pape et l'empereur. Il gouverna désormais avec autorité son monastère, s'efforçant d'agrandir son patrimoine. Avec presque toutes les abbayes impériales, Echternach était acquise à la cause de l'empereur. Jamais il ne vint à l'esprit de son abbé de trahir la cause de son souverain. Il l'assista sans cesse de ses conseils. Mais il ne sacrifia jamais à la politique les intérêts de la science. Il mourut quelques années après son ami l'empereur Henri IV, le 3 avril 1110.

Il a laissé plusieurs écrits qui témoignent à la fois de sa piété et de son érudition. Ils concernent tous Echternach et son culte.

1) *Flores epitaphii sanctorum* (PL 157, 297-404, d'après l'éd. de J. Roberti, Luxembourg, 1619). Théofroy entreprit ce florilège à la demande de Régimbert son prédécesseur immédiat, que sa vénération pour le culte des saints avait porté à établir au 19 décembre une fête pour honorer les reliques conservées à Echternach. Dans cet écrit, dédié à son ami Bruno devenu évêque de Trèves en 1102, Théofroy relève en un style assez ampoulé les miracles que Dieu a opérés par la vertu des reliques. Il s'insurge pourtant contre le luxe, l'or et l'argent que l'on consacrait à ce culte « tandis qu'on n'a presque aucun égard pour les ministres de l'autel et qu'on laisse mourir à sa porte les membres de Jésus-Christ dans leur nudité ».

2) Dans deux homélies *De sanctorum reliquiis* et *De veneratione sanctorum* (PL 157, 405-410), Théofroy traite à nouveau du respect que l'on doit aux reliques des saints et aux saints mêmes. Il y déploie beaucoup d'érudition. Les citations bibliques sont fréquentes, mais les Pères de l'Église sont également mis à profit.

3) *Willibrordiana.* – Vers 1103 Théofroy écrivit une *Vita Willibrordi*, fondateur d'Echternach, en prenant comme base le récit d'Alcuin et, comme celui-ci, il fit une *Vita prosaica* (BHL 8940 ; AS, *Novembre*, t. 3, 1910, p. 459-83 ; PL 157, 411-12 ; MGH, *Scriptores*, t. 23, p. 23-30) et une *Vita metrica* (BHL 8941 ; AS, *ibid.*, p. 483-500). Le texte d'Alcuin étant trop simple au goût de Théofroy, il y a ajouté, en un style parfois boursouflé, des citations de l'Écriture, des Pères et des classiques. Il fait aussi usage des pièces d'archives de son abbaye, des chroniques et même de traditions orales recueillies lors de son voyage dans les Pays-Bas. A ce titre il se montre fort bon biographe.

Selon A. Poncelet (*Miracula S. Willibrordi auctore, ut videtur, Thiofrido abbate Epternacensi*, AS, *Novembre*, t. 3, p. 458-59, et son étude *Les miracles de S. Willibrord*, AB, t. 26, 1907, p. 73-77), longtemps avant d'écrire sa *Vita*, Théofroy aurait fait un plus modeste essai de son talent en ajoutant à la suite d'une copie de la biographie d'Alcuin quelques miracles et faits du 11e siècle dans lesquels il parle en témoin contemporain et bien informé. On lui doit aussi deux sermons sur Willibrord et son père saint Wilgisl intitulés *Sermo in die natali S. Willibrordi et in die natali S. Wilgisli* (éd. N. van Werveke, *Thiofridi abbatis Epternacensis sermones duo in die natali B. Willibrordi et in die natali S. Wilgisli* (Luxembourg, 1885).

4) *Autres écrits hagiographiques.* – *Vita S. Irminae* (BHL 4471-72 ; MGH, *Scriptores*, t. 23, p. 48-50 ; A. Poncelet, *De fontibus vitae sanctae Irminae*, AB, t. 8, 1889, p. 285-86). Sainte Irmine († vers 708) fut la grande bienfaitrice de Willibrord auquel elle avait confié des domaines à Echternach, à la demande des moniales d'Oeren, près de Trèves, dont elle fut la première abbesse. Théofroy n'apporte guère de renseignements nouveaux sur cette abbesse ; il loue ses grandes vertus, sa virginité, sa renonciation à un mariage royal pour se donner entièrement à Dieu. Cette *Vita* sera reprise à la fin du 12e siècle par Thierry d'Echternach au second livre de sa Chronique.

Vita S. Liutwini (BHL 4956 ; extraits dans AS, *Septembre*, t. 8, Anvers, 1762, p. 160-61 ; éd. W. Lampen, *Thiofried van Echternach en zijn Vita S. Liutwini*, Bois-le-Duc, 1936, p. 1-46). Cette *Vita* de Liutwin, fondateur de l'abbaye de Mettlach, puis évêque de Trèves † 713, paraît une des premières œuvres de Théofroy. Il s'inspire d'une *Vita* (BHL 4955) écrite par un moine anonyme de Mettlach. La *Vita* de Théofroy n'apporte rien au point de vue historique sur le saint évêque, mais elle reflète la mentalité religieuse du 11e siècle. Théofroy utilise de préférence les livres historiques de l'Ancien Testament. Les lettres aux Corinthiens et les écrits de saint Jean lui sont particulièrement familiers. Il fait aussi des emprunts à la liturgie et même à la mythologie.

On lui connaît aussi une séquence en l'honneur de Willibrord : *Sit tibi laus et honor* et un poème *De sancta cruce* (éd. A. Reiners, *Die Tropen-, Prosen- und Präfationsgesänge des feierlichen Hochamtes im Mittelalter* (Luxembourg, 1884).

Dans l'histoire de l'abbaye d'Echternach, Théofroy apparaît comme le plus grand des abbés. Il fut à la fois un politique et un érudit. Comme exégète il a frayé des voies nouvelles dans son œuvre principale *Flores epitaphii Sanctorum*, fleurs éparpillées sur les tombes

des saints ! Comme panégyriste des saints vénérés dans son abbaye, il est surtout soucieux de se conformer à des modèles du passé. Son souci d'édification est évident. Il cite abondamment les Écritures et les Pères mais ne dédaigne point de citer les auteurs classiques. Son style reste néanmoins fort ampoulé.

Histoire littéraire de la France, t. 9, Paris, 1868, p. 503-10. – W. Lampen, *Thiofrid von Echternach. Eine philologisch-historische Studie*, Breslau, 1920. – G.H. Verbist, *Saint Willibrord*, Bruges, 1938. – DHGE, t. 14, 1960, col. 1369. – LTK, t. 10, 1965, col. 115. – DS, t. 3, col. 1297.

Guibert MICHIELS.

THÉOGNOSTE, hiéromoine, 13e siècle. – 1. *Les « Chapitres » de la Philocalie.* – 2. *L'auteur et ses œuvres.* – 3. *Doctrine spirituelle.*

1. LES « CHAPITRES » DE LA PHILOCALIE. – L'intuition spirituelle des auteurs de la *Philocalie* (DS, t. 12, col. 1336-52), appuyée par leur connaissance exceptionnelle des mss grecs, a accordé la quinzième place dans cette anthologie à une petite collection de 75 *Chapitres sur l'action, la contemplation et le sacerdoce*, liés d'une manière artificielle par leurs premières lettres, qui forment l'acrostiche « Aux très saints pères, Lazare et Barlaam, Théognoste le très insignifiant, indigne de tout le m[onde] ». Jean Gouillard, suivant une piste indiquée par I. Hausherr, attira sur cette section l'attention des lecteurs occidentaux ; les moines grecs et russes, lecteurs de la *Philocalie* dans sa version originale ou dans ses traductions, la connaissent depuis plus longtemps.

Manuscrits. – L'extrême rareté des exemplaires dans la tradition mérite une mention, en partie comme indice pour la formation de la *Philocalie* (*ibid.*, col. 1338), en partie pour l'histoire de l'acrostiche. Seul un ms, l'actuel *Athos Lavr.M54* (Catal. 1745), 15e s., f. 855-69, le contient au complet. Dans les années de la formation de la *Philocalie* (vers 1770-1777), ce ms appartenait à Anthimos Aristeiadès, alors protosyncelle du patriarcat à Constantinople, qui plus tard devint évêque de Smyrne (1797-1821) et patriarche de Constantinople (1822-1824) sous le nom d'Anthimos III (cf. *Thrèskeutikè kai Èthikè Egkuklopaideia*, t. 2, Athènes, 1963, col. 764). Ce ms contient 13 des 37 auteurs représentés dans la *Philocalie*. Macaire de Corinthe (DS, t. 10, col. 10-11) y a eu accès avant son arrivée au Mont Athos en 1777 avec la première ébauche de la *Philocalie*. Le ms accompagna son propriétaire à Smyrne, et n'arriva au Mont Athos qu'en 1844.

Les autres exemplaires de l'acrostiche sont tous partiels : 1) *Oxon. Bodl. Canon. gr. 16*, 15e s., f. 280-85 : il contient les ch. 1, 5, 7-12, 23-25, 27, 30, 33, 36, 37, 45-47, 68, 69, 75, c'est-à-dire 22 des 74 ch. de Théognoste (le c. 26 n'étant probablement pas de lui), omettant tous les chapitres sur le sacerdoce. – 2) *Athos Lavr. Λ38*, 16e s., f. 77-82, probablement copie du précédent ; – 3) *Athos Lavr. K3*, 15e s., f. 10-11 ; – 4) *Hieros. Bibl. Patr. Sabas 420*, 14e s. (cf. f. 94-203) ; – 5) *Athos Simonpetras 153*, 17e s. (information sur ces deux derniers mss fournie par R. Sinkewicz, CSB, *Greek Index Project*, Toronto).

Malheureusement, les éditions courantes des *Chapitres* dans la *Philocalie* laissent beaucoup à désirer : changements injustifiés, qui ont amputé l'acrostiche de deux lettres ; fautes de lecture, à en juger par une collation avec le ms d'Oxford. Mais avec un seul ms complet (les dernières lettres de l'acrostiche ont-elles jamais existé ?), on peut craindre que le texte des *Chapitres* reste toujours un peu incertain.

2. L'AUTEUR ET SES ŒUVRES. – Nous n'avons que le nom de Théognoste (trop bien approprié comme nom de plume) et ses écrits pour nous éclairer sur l'auteur. Ces pistes nous ont conduit à l'identifier avec celui qui, vers 1252 (date établie par une référence dans le texte aux années écoulées « depuis le Christ »), compila un « Trésor » (Thesauros), œuvre en grande partie anthologique, qui contient les connaissances utiles au bon chrétien : résumé de la Bible, les grands dogmes et la dévotion mariale, les sept conciles, une exhortation morale, une initiation à la vie spirituelle par un choix d'apophtegmes et de préceptes moraux. Quelques mss lient le nom de Théognoste, soit (comme compilateur) à l'œuvre complète, soit (comme auteur) à quelques chapitres (8 et 19), voire à quelques paragraphes (17B6, C8) ; d'autre part, il y a des ressemblances frappantes de vocabulaire et de style (cf. *Theognosti Thesaurus*, introd., p. XXXV-XXXIX, XCII) entre les *Chapitres* et le *Trésor*. Si l'on accepte cette identification, la date, très discutée (on avait proposé l'identification avec des Théognoste du 3e s., du 9e s., et du 14e s.), devient ferme, et on s'explique alors l'absence de traces de l'hésychasme (début du 14e s.) en général, et du palamisme en particulier, qui avait attiré l'attention de J. Gouillard (art. cit., p. 134).

L'intérêt manifesté dans les *Chapitres* pour le sacerdoce et l'eucharistie donne vraisemblance à la suggestion (proposée par S. Eustratiadès) que le même auteur est responsable, dans l'*Horologion*, des quelques vers destinés à un office en l'honneur de la Sainte Communion (*Horologion*, Rome, 1876, p. 307 ; cf. E. Follieri, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*, t. 1, Rome, 1960, p. 179 ; t. 5, 1966, p. 375), vers attribués dans certains mss à « Théognoste le moine », et dont les initiales de la dernière strophe épellent en acrostiche le nom Théognoste.

Plus problématique, puisqu'il n'y a que le nom d'auteur pour les associer, est l'attribution au même personnage des *hirmoi* en l'honneur de l'Ascension, publiés par S. Eustratiadès (*Hirmologion*, Chennevières-sur-Marne, 1932, p. 158 ; cf. E. Follieri, *loc. cit.*, t. 5, Rome, 1966, p. 266) : là Théognoste porte le titre d'higoumène.

En résumé, que Théognoste, l'auteur des *Chapitres*, était moine, voire hiéromoine (prêtre et moine), paraît certain ; qu'il compila le *Thesauros* et qu'il composa les *vers en l'honneur de la Sainte Communion*, très probable. Qu'il travailla dans l'Empire de Nicée (pendant l'occupation latine de Constantinople), qu'il eut des relations avec des familles nobles (en particulier les Apokavkoi) ou même avec la famille impériale (cf. l'exhortation à l'empereur dans le *Thesauros*), qu'il fut higoumène et composa les *hirmoi* en l'honneur de l'Ascension, voilà des conjectures plus ou moins probables (pour les détails, cf. *Theognosti Thesaurus*, introd.), mais qui en fin de compte n'affectent pas essentiellement l'appréciation de sa doctrine spirituelle.

3. DOCTRINE SPIRITUELLE. – Esquissée d'une main magistrale par J. Gouillard, la doctrine spirituelle des *Chapitres* peut se résumer en quelques mots : l'expérience de la grâce ; la prière pure ; l'*apatheia* comme don de Dieu ; l'humilité ; le rôle clef du souvenir de la mort ; le sommet (futur) de l'union avec Dieu. Étonnante est l'insistance sur la conviction de l'état de grâce ; « on se tromperait beaucoup pourtant à trop insister sur le côté subjectif et infaillible de ce sentiment » (Gouillard, p. 136). Effectivement, Théognoste énumère des critères objectifs pour le contrôler : « le cœur et la conscience pure, les larmes de consolation, la prière pure et sans distraction, l'attente sereine de la mort », et il souligne « la déchéance

toujours possible de l'état défini par ces signes » (*ibid.*). En somme, un équilibre fondamental où Théognoste sait conjuguer différents aspects de la tradition contemplative intellectualiste, en grande partie par son insistance sur le facteur sacramentel et par la modération de ses principes concernant l'apathie et la contemplation.

Une section à part est constituée par les enseignements sur la prêtrise (ch. 13-21, 49-60, 70-74) : celle-ci demande d'ailleurs l'appui de la vie spirituelle déjà esquissée et n'est que son prolongement. Le sacrifice de la messe (quotidienne) est l'occasion de la prière de demande la plus parfaite, et Théognoste revient inlassablement sur les responsabilités surhumaines de la dignité sacerdotale.

On relève des traits moins essentiels, mais caractéristiques : la doctrine sur l'ange de la mort (ch. 27, 61) et sur les douanes de la mort (61, 75) ; l'explication de la transformation du pain et du vin en corps et en sang du Christ, prise directement de Jean Damascène (cf. ch. 73 et *Theognosti Thesaurus*, introd., p. XXXII, n. 89) ; l'éloge du célibat comme « au-dessus des forces humaines » (ch. 67) ; le respect pour la tradition, même platonicienne (3, 61, 65) ; son rôle comme père spirituel qui s'adresse à un disciple (31, 54, 74) ; ses deux amis, les prêtres Lazare et Barlaam (inconnus par ailleurs).

La courte étendue du texte rend difficile une appréciation du style, mais on est frappé par sa vivacité, très imagée : la fourmi (3, 31), les oisillons (6), le plongeur (10), etc., quelquefois par sa crudité (54, 65). Joue-t-il avec son propre nom en mentionnant avec tant d'insistance la « théognosie » (ch. 1, 3, 6, 7, 10) ? En tout cas, il n'hésite pas à menacer ses lecteurs par la peur et à évoquer à plusieurs reprises le feu de Dieu (13, 53, 56, 70).

C'est au niveau de ces traits personnels qu'on sent le plus d'affinité entre les *Chapitres* et le *Thesauros*. Dans les deux œuvres, adressées évidemment à des publics très différents, on retrouve le même sens pratique, un équilibre foncier, ce penchant pour le populaire, avec le même respect pour le mariage (plus étonnant dans les *Chapitres*, cf. ch. 57), et plusieurs détails d'eschatologie et d'angélologie. Dans le *Thesauros*, Théognoste se taît sur la prière pure, lacune surprenante mais explicable peut-être par la différence des lecteurs. De toute façon, la doctrine spirituelle exposée dans les *Chapitres* ne perd rien si son auteur n'est pas le compilateur du *Thesauros* ; par contre, elle gagne en fermeté et résonance s'il s'est préoccupé de mettre sa théorie en pratique en cherchant à toucher le monde des laïcs.

Chapitres : pour les différentes éditions dans la *Philocalie* et ses traductions, cf. DS, t. 12, col. 1336-48. – Sur le *Lavra M54*, Spyridon (Lauriotès) et S. Eustratiadès, *Catalogue... of the Laura...*, Cambridge, Mass., et Paris, 1925, p. 312-13 (en grec). – M. Jugie, *La vie et les œuvres du moine Théognoste (IXe siècle). Son témoignage sur l'Immaculée Conception*, dans *Bessarione*, t. 34, 1918, p. 162-74 (attribue les *vers sur la Sainte Communion* au Théognoste du 9e s.). – J. Gouillard, *L'acrostiche spirituel de Théognoste (XIVe S. ?)*, dans *Échos d'Orient*, t. 39, 1940, p. 126-37 (qui renvoie à la remarque occasionnelle d'I. Hausherr). – S. Eustratiadès, « Poètes et hymnographes de l'Église Orthodoxe », dans *Nea Siôn*, t. 53, 1958, p. 294-95 (en grec). – J.A. Munitiz, *Theognosti Thesaurus* (CC, Series Graeca 5), Turnhout et Louvain, 1979 ; parmi les recensions, noter *Kléronomia*, t. 12, 1980, p. 447-48 (en grec), contre l'identification proposée ; et *Byzantinoslavica*, t. 45, 1984, p. 222-24 (F. Winkelmann), qui en souligne l'aspect hypothétique.

Joseph A. Munitiz.

THÉOLEPTE DE PHILADELPHIE, moine et évêque byzantin (1250-1322). – 1. *Biographie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Spiritualité*.

1. **Biographie.** – 1° Années de formation. – Théolepte naît en 1250 à Nicée, alors capitale de l'empire byzantin : Constantinople, prise par les Latins en 1204, ne redeviendra capitale qu'en 1261. Il reçoit une solide éducation classique et théologique, dont on trouve les traces dans ses diverses œuvres. Plus tard, le lettré Nicéphore Choumnos sollicitera son avis sur ses propres œuvres, et le savant Nicéphore Grégoras fera l'éloge de sa culture. Peut-être une part de cette éducation se déroula-t-elle à Constantinople, où il aurait été l'élève de Georges Akropolitès et le condisciple des futurs ministres Nicéphore Choumnos et Théodore Mouzalôn. Nous le retrouvons à Nicée, diacre marié, en 1274. Il quitte alors sa femme pour suivre une vocation monastique, certains disent qu'il gagne le mont Athos, d'autres suggèrent le mont Auxence, ou un autre monastère de la région de Nicée.

En 1274 est conclue l'Union entre l'Église latine et l'Église grecque. Théolepte s'y déclare hostile et, sommé de s'expliquer par l'empereur Michel viii (qui veut imposer l'Union par la force), il va à Constantinople faire des remontrances à l'empereur. Il semble qu'il y rencontre le patriarche d'Alexandrie, Athanase, qui tente de le persuader des bienfaits de l'Union. Mis en prison par l'empereur pendant quelques mois, libéré sur intervention d'Athanase, il regagne Nicée vers 1282. Malgré les efforts de sa femme pour l'en dissuader, il se retire alors dans la solitude d'un ermitage, peut-être sous la direction de Nicéphore l'Hésychaste, exilé de l'Athos par les partisans de l'Union. Cependant, si la rencontre entre Théolepte et Nicéphore est bien établie, on ne peut dire avec certitude si elle eut lieu près de Nicée ou au mont Athos.

2° Métropolite de Philadelphie. – A la mort de Michel viii, son fils Andronic ii abandonne l'Union et renvoie le patriarche Grégoire ii de Chypre, dépose les évêques unionistes et les remplace par des évêques orthodoxes ; Théolepte est du nombre et reçoit la métropole de Philadelphie en Asie Mineure. On ne sait à quelle date il rejoint son siège. Contrairement à nombre d'évêques de cette époque, qui résident à Constantinople par crainte des Turcs, Théolepte est un évêque soucieux de ses fidèles, mais il fait de nombreux séjours dans la capitale. En 1285, il y signe le Tome synodal qui condamne Jean Bekkos et les autres partisans de l'Union de Lyon (*Regestes*, n. 1490).

Le patriarche Grégoire II ayant entrepris d'appuyer la condamnation du *Filioque* sur un traité douteux d'un certain moine Marc, Théolepte et deux autres évêques (Jean Cheilas d'Éphèse et Daniel de Cyzique) se séparent de sa communion. Pourtant, dans une lettre à l'empereur, Grégoire, pour se justifier, se réclame de Théolepte : ce dernier aurait tenté de minimiser la responsabilité du patriarche, en rejetant l'accusation d'hérésie sur le moine Marc. Quoi qu'il en soit, c'est Théolepte qui conseille à Grégoire de démissionner (1289).

Ses rapports avec le nouveau patriarche Athanase sont tendus : comme la plupart des évêques, Théolepte supporte mal l'autoritarisme du moine-patriarche. On peut aussi soupçonner une rivalité politique : Athanase règne sur l'âme du très pieux empereur Andronic II, et Théolepte a l'oreille du grand logothète Théodore Mouzalôn, son ancien condisciple. La « toute puissance » de Théolepte, selon l'expression

de l'historien Pachymère, ne s'éteint pas avec la disgrâce de Mouzalôn, puisqu'en 1295 c'est son autre ami Nicéphore Choumnos qui obtient la charge de grand logothète, jusqu'en 1310.

Entre 1289 et 1293, Théolepte est à Constantinople lors d'une délibération synodale pour savoir si l'empereur peut traiter de frère le sultan de Babylone, c'est-à-dire du Caire (*Regestes*, n. 1569). Théolepte y est favorable et emporte l'adhésion d'Andronic II.

3° La Crise arsénite. – L'Église byzantine subit à cette époque un schisme grave. Celui-ci remonte à 1264, lorsque Michel viii déposa le patriarche Arsène, qui l'avait excommunié pour avoir aveuglé l'héritier légitime du trône impérial. Depuis lors, les partisans d'Arsène et ceux des patriarches qui lui ont succédé s'accusent mutuellement d'illégitimité ; en effet, Arsène et ses successeurs s'étant mutuellement excommuniés (ou du moins la rumeur en court), toutes les ordinations de prêtres et consécrations d'évêques postérieures à 1264 sont considérées comme invalides par l'un ou l'autre camp. Cette situation empoisonne la vie de l'Église byzantine. Théolepte est directement concerné ; en effet, le parti des arsénites, que la mort d'Arsène en 1273 n'a pas désarmé, est particulièrement puissant en Asie Mineure, sur les territoires restés fidèles à la dynastie des Laskarides de Nicée, dont l'éviction par Michel viii fut à l'origine du conflit. Théolepte est donc aux prises avec la propagande des arsénites auprès de ses fidèles. Sous couleur de fidélité à Arsène, s'expriment des mouvements de dissidence religieuse, voire politique (contre les Paléologues qui sacrifient l'Asie Mineure à leur politique européenne). Des moines errants parcourent la région de Philadelphie et dissuadent les fidèles de fréquenter les églises et de faire baptiser leurs enfants. A une date imprécise, entre 1285 et 1310, Théolepte prononce deux discours devant ses fidèles, pour les détourner de la propagande arsénite.

En 1298, l'empereur envoie en Asie Mineure, comme commandant des armées byzantines contre les Turcs, son cousin Jean Paléologue Tarchaneiotès. Or, celui-ci est un arsénite ; Théolepte n'a donc pas de peine à se laisser convaincre par des mercenaires, dont la solde vient d'être diminuée, que Tarchaneiotès fomente une révolte contre l'empereur. Il obtient de l'empereur l'emprisonnement de Tarchaneiotès, ce qui montre que son influence politique est toujours grande.

Dans les années suivantes, on trouve à plusieurs reprises Théolepte à Constantinople, soutenant contre le synode le patriarche Jean xii. En 1300, il s'oppose sans succès, avec le patriarche, au rétablissement de Jean Cheilas comme métropolite d'Éphèse (*Regestes*, n. 1579). En 1302, il prend la défense de Jean xii contre les calomniateurs, mais ne peut empêcher la démission forcée du patriarche, et le retour d'Athanase (*Regestes*, n. 1584). Les relations de Théolepte avec Athanase ne se sont pas améliorées : le moine-patriarche l'accuse de soutenir ses adversaires et de le perdre dans l'esprit de l'empereur (*Regestes*, n. 1597 Nota).

Cependant, la situation de Philadelphie devient critique. La métropole et sa région forment un îlot, au milieu de territoires tenus par des émirats turcs qui tentent de s'en emparer. En 1304, Philadelphie est assiégée par les Turcs de l'émirat de Germian. Selon l'historien Nicéphore Grégoras, Théolepte, présent dans sa ville, anime la résistance intérieure, mais ce sont les Catalans de Roger de Flor, envoyés par Andronic II, qui dégagent la ville. Le courage du métropolite est reconnu par les Catalans eux-mêmes. Mais ceux-ci se révèlent aussi désastreux que les Turcs, et saccagent la ville avant de repartir.

En 1307 se situe un événement de grande portée pour l'œuvre spirituelle du métropolite. La fille de Nicéphore Choumnos, Irène, qui avait épousé en 1303/4 le despote Jean Paléologue, fils aîné d'Andronic ii, se retrouve veuve à 16 ans. Sous l'influence de Théolepte, ami et conseiller spirituel de la famille, elle vend tous ses biens et se retire dans le monastère constantinopolitain du Sauveur-Philanthrope, qu'elle restaure et dont elle devient la supérieure sous le nom d'Eulogia. Théolepte lui coupe les cheveux de sa propre main. Ses relations avec Nicéphore s'en trouvent affectées, celui-ci acceptant mal que sa fille renonce à son rang de bru de l'empereur. Théolepte devient le directeur spirituel du monastère, qui comporte, dans des bâtiments adjacents, une double communauté de moines et de moniales. Il consacrera ses séjours à Constantinople à prêcher dans ce monastère et, le reste du temps, dirigera de loin, par lettres, Irène-Eulogia et ses filles.

A partir de cette époque, les séjours de Théolepte à Constantinople semblent moins fréquents ; la situation de Philadelphie, isolée au milieu d'un territoire entièrement contrôlé par les Turcs, réclame la présence constante du métropolite. Les difficultés se multiplient pour ce dernier, qui subit l'opposition du stratège de Philadelphie Manuel Tagaris. En 1309, il envoie un appel au secours contre les Turcs à l'empereur, par l'intermédiaire de son prônotaire Manuel Gabalas. Revenant à Philadelphie l'année suivante, Manuel Gabalas trouve la ville à nouveau assiégée. Au cours de ce siège, Théolepte fait preuve d'un dévouement inlassable pour soutenir sa population affamée, organisant des soupes populaires, faisant en personne office de boulanger, de cuisinier, de servant de table. La famine s'aggravant, le métropolite entreprend de négocier avec les Turcs, et s'offre comme otage pour obtenir leur départ. Impressionnés par son courage, les Turcs lèvent le siège. Cet épisode est relaté par Choumnos dans son *Éloge funèbre* de Théolepte.

De Constantinople, Manuel Gabalas rapportait l'annonce de la réconciliation des arsénites, négociée par le patriarche Niphon. Théolepte, qui a lutté pendant des années contre les arsénites, trouve amères les importantes concessions qui leur sont faites par Constantinople. Il refuse cette réconciliation, rompt la communion avec le patriarche Niphon (puis avec son successeur Jean Glykys) et excommunie Manuel Gabalas, partisan du patriarcat. Celui-ci se plaint au patriarche, dans une correspondance longtemps attribuée à Jean Cheilas (éd. J. Gouillard ; cf. bibliogr.). Cette dissidence (qui n'entraîne pour lui aucune sanction, à cause sans doute de sa grande autorité morale) dure une dizaine d'années. Entre-temps, la ville doit soutenir un autre siège de la part des Turcs, en 1314. Mais à partir de 1317, Théolepte est à Constantinople.

En 1320, il opère tout naturellement sa réconciliation avec le nouveau patriarche Gérasimos. Cette même année, il prononce une série d'homélies au monastère double du Sauveur-Philanthrope. En 1321, il retrouve un rôle politique important, nommé juge puis médiateur entre le vieil empereur Andronic ii et son petit-fils révolté, Andronic iii. En novembre de la

même année, il retourne dans Philadelphie de nouveau assiégée. C'est là qu'en 1322 il écrit plusieurs lettres spirituelles à Irène-Eulogia, avant de mourir à la fin de cette année.

2. **Œuvres.** – Les œuvres de Théolepte, connues depuis longtemps par des analyses de S. Salaville et V. Laurent, sont en cours de publication par Angela Hero et R.E. Sinkewicz. L'achèvement de ces travaux facilitera l'étude de cet auteur.

1° Les deux DISCOURS AUX PHILADELPHÉENS sont les seuls textes de Théolepte qui se rapportent à son activité de métropolite. Ils ont été prononcés, entre 1283 et 1310, pour mettre en garde les habitants de la région de Philadelphie contre la propagande arsénite. Les arsénites d'Asie Mineure, marqués par des tendances sectaires anti-ecclésiales, prétendaient que le sacerdoce des prêtres fidèles à Constantinople était invalide, soit parce qu'il procédait de patriarches illégitimes, soit en raison de leur indignité morale ; en conséquence, ils dissuadaient les fidèles de faire baptiser leurs enfants ou de fréquenter les églises. Théolepte, dans ces deux discours, prend la défense de l'Église et de ses pasteurs, réaffirmant la nécessité des sacrements et la validité du sacerdoce, indépendamment de la valeur morale du prêtre.

Éd. par R.E. Sinkewicz, *The Philadelphian Discourses of Th. of Ph.*, dans *Mediaeval Studies*, t. 50, 1988, p. 46-95. Une analyse détaillée, avec trad. franç. de nombreux passages, avait été publiée par S. Salaville, *Deux documents inédits sur les dissensions religieuses byzantines entre 1275 et 1310*, dans *Revue des Études Byzantines* = REByz., t. 1, 1947, p. 116-36.

2° LETTRES. – Les mss ont conservé cinq lettres de Théolepte adressées de Philadelphie à Irène-Eulogia.

La première a été publiée par S. Salaville, *Une lettre et un discours inédits de Th. de Ph.*, REByz., t. 5, 1947, p. 105-06. Théolepte l'a écrite vers 1307, au moment où la basilissa venait de faire choix de la vie monastique. L'évêque y fait l'éloge du renoncement au monde et donne à sa fille spirituelle un bref et dense enseignement sur la prière qui fait habiter le Christ en l'âme.

Les quatre autres, datées de la dernière année de sa vie (déc. 1321-déc. 1322), sont en cours de publication par Angela Hero qui a déjà fait paraître les lettres 2 (*The unpublished letters of Th... of Ph...*, dans *Journal of Modern Hellenism*, t. 3, 1986, p. 1-31) et 3 (*ibid.*, t. 4, 1987, p. 1-17). Théolepte exhorte la princesse à dompter son caractère trop autoritaire et à faire preuve de mansuétude à l'égard d'une moniale qui l'avait offensée. Ces lettres, riches en détails biographiques, révèlent la doctrine spirituelle de Théolepte autant que ses traités plus didactiques.

3° HOMÉLIES ET TRAITÉS SPIRITUELS. – Un autre groupe d'œuvres est constitué par un recueil de catéchèses, copié du vivant de l'auteur et destiné à l'usage personnel de la basilissa : ce recueil, le *Vatic. Ottob.* 405 (sa copie presque contemporaine, l'*Alexandrinus* 131, ne diffère que par l'ordre des discours), contient un ensemble de discours et d'homélies adressés (soit de vive voix, soit envoyés de Philadelphie) aux moines et moniales du Sauveur-Philanthrope. Certains de ces discours ont été édités ; l'ensemble est en voie de publication par R. Sinkewicz.

L'*Ottob.* 405 contient les textes suivants, rangés selon toute probabilité dans l'ordre chronologique :

1) *Lettre I* de Théolepte à Eulogia : cf. *supra*. – 2) *Discours exposant l'activité (ergasia) cachée en Christ...*, partiellement édité par Nicodème l'Hagiorite dans la *Philocalie des Pères neptiques*, Venise, 1782, p. 859-62, et repris en PG 143, 381-400 (cf. DS, t. 12, col. 1341) ; trad. fr. partielle par J. Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du cœur*, Paris, 1953, p. 166-73. Le prologue, qui en avait été omis, est édité par S. Salaville, *Formes ou méthodes de prière d'après un byzantin du 14e s., Th. de Ph.*, dans *Échos d'Orient*, t. 39, 1940, p. 1-25.

Salaville fait remarquer que ce prologue constituait comme la lettre d'envoi du discours à Irène-Eulogie, et aussi que les éditeurs ont mis au masculin tous les termes du discours qui se trouvaient au féminin dans l'original. Cependant cette transformation ne saurait être imputable aux éditeurs de la *Philocalie*, puisque A. Rigo (*Rivista di St. Biz. e Neoel.*, t. 24, 1987, p. 176) note qu'elle se trouve déjà dans le ms qu'ils ont utilisé, le *Marc. Gr. I 29*.

Ce discours est un abrégé de la vie monastique, envoyé à Irène-Eulogia qui lui demandait une règle de vie ; il comporte à la fois un enseignement théorique sur la prière, de la psalmodie à l'union mystique, un éloge du renoncement monastique et des conseils pratiques pour la méditation.

3) *Discours sur la vigilance (nèpsis) et la prière (proseuchè)...* Cette suite de brefs chapitres est un enseignement dans la tradition monastique de la prière pure menant, à travers la lutte contre les pensées passionnées inspirées par le démon, à l'illumination du cœur. Le titre complet laisse entendre que des controverses s'étaient élevées à ce sujet : selon Théolepte, ceux qui font part de leur expérience de la prière « neptique » subissent les attaques de ceux qui, jugeant cette expérience mystique « impossible » (*adunata*), traitent les premiers de menteurs ou d'hérétiques. La querelle hésychaste ne débutant qu'une dizaine d'années après la mort de Théolepte, doit-on voir ici les prodromes de cette controverse, ou la persistance d'une dispute datant de Syméon le Nouveau Théologien (cf. *Traité Éthique* IX, 356-468 ; SC 129, p. 244-51) ? Si nous écartons l'hypothèse d'un lieu commun entré dans la littérature spirituelle à partir des malheurs de Syméon, nous retiendrons deux points importants : l'existence de calomnies contre les « neptiques » dès cette aube du 14e s., et l'affirmation par Théolepte que la « nèpsis » et la prière s'adressent à « tout chrétien ».

4) *Sur le renouvellement symbolique des miracles d'Égypte dans les ascètes.* Exégèse symbolique du texte de l'*Exode*, appliquée à la vie monastique. – 5) *Symbolisme du miracle de la guérison de la femme courbée.* – 6) *Catéchèse pour la fête de la Transfiguration de Notre Seigneur Dieu Jésus-Christ.* Cette catéchèse prend occasion de la fête de la Transfiguration pour donner aux moniales du Sauveur-Philanthrope un enseignement sur les vertus monastiques et la contemplation ; éd. H.-V. Beyer, *Die Katechese des Th. von Ph. auf die Verklärung Christi*, dans *Jahrbuch der österr. Byzantinistik*, t. 34, 1984, p. 172-98. L'éditeur, se fiant à l'ordre chronologique de l'*Ottob.* 405, date cette catéchèse de 1310-1311 environ. Une introduction et d'abondantes notes tentent de cerner les diverses influences subies par Théolepte. – 7) *Sur le repos (hèsychia) et la prière (proseuchè)* : autre enseignement sur la contemplation. – 8) *Sur l'obéissance à la supérieure.*

9) *Instruction sur la conduite des moines vivant en communauté*, analysée et partiellement traduite par S. Salaville, *La vie monastique grecque au début du 14e s. d'après un discours inédit de Th. de Ph.*, REByz, t. 2,

1944, p. 119-25. Cette instruction, que n'aurait pas désavouée Théodore Stoudite, allie théorie de la vie cénobitique, peinture édifiante des moines du passé (qu'a fréquentés Théolepte dans sa jeunesse) et tableau pittoresque de la décadence monastique contemporaine. – 10) *Les passions confondues par la discrétion* (discours aux moniales). – 11) *Sur le silence.* – 12) *Sur le jeûne, pour le dimanche de la Tyrophagie* et 13) *Sur le jeûne*: signification spirituelle du jeûne corporel. – 14) *Didascalie aux moniales...* : homélie festale envoyée de Philadelphie, éditée par S. Salaville, *Un directeur spirituel à Byzance au début du 14e s.: Th. de Ph. Homélie inédite sur Noël et la vie religieuse,* dans *Mélanges de Ghellinck,* t. 2, Gembloux, 1951 ; Théolepte y présente la vie monastique comme une imitation des vertus du Christ dans sa nativité. – 15) *Sur l'humilité et les vertus.* – 16) *Sur la charité* (aux moniales). – 17) *Du même (sans titre)*: méditation sur la Rédemption.

18) *Homélie sur la fête de Pâques et la mort de frère Léon.* Cette homélie, prononcée à Constantinople vers 1321, est un témoignage sur le monastère double du Sauveur-Philanthrope: le frère Léon qui vient de mourir est présenté comme un « compagnon de route » des sœurs ; éd. S. Salaville, *Une lettre et un discours inédits de Th. de Ph.,* REByz., t. 5, 1947, p. 101-15. Le thème principal en est la crainte de la mort subite et non préparée. – 19) *Hom. pour le dimanche des Myrophores*: sur Joseph d'Arimathie. – 20) *Hom. pour le 4e dim. de Pâques*: sur le miracle du paralytique. – 21) *Hom. pour le 5e dim. de Pâques*: sur la Samaritaine. – 22) *Hom. pour le 6e dim de Pâques*: sur l'aveugle-né. – 23) *Hom. pour la Pentecôte*: sur la descente du Saint-Esprit (texte incomplet). – 24) *Bref exposé rappelant les enseignements donnés en diverses circonstances par l'humble Th. de Ph. à... Eulogia et à sa compagne... Agathonikè*: sorte de testament spirituel, destiné aux moniales du Sauveur-Philanthrope. Des extraits ont été publiés à la suite de la *Didascalie sur l'opération cachée en Christ*; cf. PG 143, 400-404 ; trad. fr. partielle dans J. Gouillard, *Petite Philocalie...,* p. 173-75. – 25 à 28) Lettres 2 à 5 à Eulogia.

4° Œuvres liturgiques. – A Théolepte sont attribués dans des mss liturgiques :

– Un canon sur la fin du monde, éd. par R. Romano, *Un canone inedito di T. di Fil. sulla fine del mondo,* dans *Boll. della badia di Grottaferrata,* t. 31, 1977, p. 15-29 ; trad. latine partielle en PG 143, 403-408, sous le titre : *Canticum compunctionis.* – Des prières ; éd. A. Garzya, *Preghiere di un vescovo bizantino del XIII secolo,* dans *Convivium Dominicum...,* Catane, 1959, p. 331-36 : prière au Seigneur Jésus et prières pour un moine défunt. – Un canon sur le Christ, édité dans l'*Orologion Méga* (p. 630-35) sous le nom de Théoctiste le Stoudite, attribué à Théolepte dans certains mss (*Vatop.* 1034 ; *Iviron* 538 ; *Athènes* EB 684 ; *Mét. du Saint-Sépulcre* d'Istambul, actuellement B.N. d'Athènes 386).

3. **Spiritualité.** – 1° Sources. – Théolepte possède une vaste culture tant profane que théologique: l'édition de la Catéchèse sur la Transfiguration par H.-V. Beyer (cf. *supra*) en donne une idée.

Pour son enseignement spirituel, il s'inscrit plus particulièrement dans la grande tradition monastique, où il puise avec une grande ouverture d'esprit. A la tradition évagrienne, il emprunte la prière pure et sans images, le rôle central du *noûs,* sa définition de la prière comme « dialogue de l'intelligence avec Dieu », la lutte contre les passions et les pensées. De la tradition macarienne, il tient sa formulation d'une mystique de feu, l'importance du souvenir de Dieu, de la sobriété, la prière ininterrompue. On relève aussi l'influence de Jean Climaque et celle d'Hésychius de Batos dans ses développements sur le renoncement, la vigilance ou la prière (cf. *Échelle,* degré 28). Enfin, son expérience mystique centrée sur la lumière, l'inhabitation divine et l'amour, est dans la ligne de Syméon le Nouveau Théologien (DS, t. 14, col. 1386-1400).

Toujours dans la tradition monastique, une autre source, moins évidente à la première lecture, est Théodore Stoudite (cf. *supra,* col. 401-14): tout un aspect de l'enseignement de Théolepte aux moniales du Sauveur-Philanthrope, dans les lettres à Eulogia, mais surtout dans l'instruction sur le cénobitisme (la communauté comme corps vivant, la primauté de la charité fraternelle, voire la méfiance contre les « hésychastes » c'est-à-dire les ermites), est hérité de la tradition stoudite.

Une tradition spirituelle ne se puise pas dans les livres. Elle est transmise par un maître, qui ensuite peut orienter les lectures. Qui initia Théolepte à la prière « pure » ou « neptique » ? Malgré les réticences d'auteurs modernes (A. Rigo ; cf. bibliogr.), il paraît difficile d'écarter le nom de Nicéphore l'Hésychaste (DS, t. 11, col. 198-203), le grand ermite de l'Athos, auteur du *Traité sur la garde du cœur.* Grégoire Palamas écrit que Nicéphore « éduqua » (*pepaideuménôn*) plusieurs grands spirituels, dont Théolepte (*Défense des saints hésychastes* II, 3). Le portrait du maître de Théolepte que brosse N. Choumnos, bien qu'anonyme, correspond bien à la personnalité du grand moine athonite (*Éloge funèbre de Théolepte,* p. 201-03), et la doctrine de Théolepte supporte sans difficulté la paternité de Nicéphore.

2° Doctrine. – Théolepte est un personnage complexe: évêque influent auprès de l'empereur et du patriarche, il fut en outre le père spirituel d'un monastère double et le métropolite dévoué d'une ville assiégée. L'étude de sa pensée doit tenir compte de ces rôles multiples. Laissant de côté son rôle dans la crise unioniste, dont le lien avec sa spiritualité n'est pas démontré (malgré N. Choumnos, pour qui l'éloge funèbre du grand homme fut l'occasion d'une réfutation du *Filioque*), nous n'évoquerons que le pasteur et le maître spirituel.

1) *Le pasteur.* – Les deux *Discours aux Philadelphéens,* qui font connaître l'enseignement de l'évêque, dépassent largement le cadre de la spiritualité monastique. La didascalie qu'il donne alors à ses fidèles s'articule autour de deux pôles : la pratique des commandements et la fréquentation des sacrements. Il trace devant ses fidèles la route droite d'une vie chrétienne toute simple, dont le but n'est cependant pas autre que celui de la vie monastique, puisqu'il s'agit au terme de « partager la gloire du Christ » : garder les commandements, c'est-à-dire « se satisfaire de sa propre femme... supporter dans l'action de grâces les chagrins qui adviennent... se condamner soi-même et estimer les autres justes... » (*Disc.* 1,2).

Le lieu de cette vie chrétienne est l'Église. De l'ecclésiologie de Théolepte nous relevons seulement quelques points saillants: l'exhortation à ne pas déserter l'Église, que le Christ a plantée comme un paradis spirituel et qu'il arrose de son sang (1,7); l'image de la grâce pastorale transmise par le Christ à ses disciples et passant par l'évêque pour rejoindre le peuple ; le sacerdoce indépendant de la dignité morale

du prêtre ; l'importance fondamentale des sacrements, et par-dessus tout du baptême et de l'eucharistie.

Cette insistance sur les sacrements se retrouve dans les œuvres monastiques. Dans le traité qu'il envoie à Eulogia au début de sa vocation monastique (*Ottob.* 2 : nous citerons les œuvres contenues dans l'*Ottob.* 405 par leur numéro dans la liste ci-dessus), Théolepte établit un parallèle entre le baptême et la profession monastique. Cette dernière a pour but de retrouver la splendeur originelle de la grâce baptismale, ce miroir dans lequel se reflétait le Christ, soleil spirituel, et que les passions ont terni. D'autre part, dans l'homélie sur la mort subite du frère Léon (*Ottob.* 18), il insiste sur la nécessité de la confession (*metanoia kai exomologèsis*) : il s'agit bien de la confession sacramentelle, et pas seulement de la coutume de confesser ses pensées devant la communauté, coutume à laquelle Théolepte fait par ailleurs allusion dans son éloge du cénobitisme (*Ottob.* 9).

Fondée sur la grâce baptismale, l'eucharistie et la confession, la vie spirituelle n'est donc pas pour lui réservée à l'élite monastique ; un de ses traités (*Ottob.* 3) appelle « tout chrétien » à s'initier à la dyade « vigilance-prière ». Enfin, s'il était besoin de démontrer que la vie dans le monde n'est pas un obstacle à la prière, il suffit de rappeler le rôle que Théolepte joua dans sa métropole assiégée ; celui qui fut aux yeux des contemporains un des personnages importants de l'empire rédigea aussi, jusqu'à la fin de sa vie, des traités spirituels sur la base de son expérience personnelle.

2) *Le maître spirituel.* – Si le salut est offert à tout baptisé, la vie dans le monde comporte des périls dont des êtres épris de perfection préfèrent se préserver en renonçant au monde. Théolepte ne cache pas sa prédilection pour la vie monastique, à laquelle il a fortement encouragé la princesse Irène, devenue la moniale et abbesse Eulogia. C'est dans la direction d'Eulogia et de son monastère que se révèle sa doctrine spirituelle.

a) *La vie monastique* est le cadre privilégié de sa spiritualité. Son but, on l'a vu, est de retrouver dans toute sa fraîcheur la grâce baptismale. Le principe en est la profession monastique, par laquelle le moine choisit de renoncer au monde. C'est sur cette profession que s'ouvre le discours sur l'activité cachée en Christ, qui devait servir de règle à Eulogia (*Ottob.* 2).

En quittant le monde, la princesse s'est engagée à un retournement radical de ses valeurs (la pauvreté est la vraie richesse, l'abaissement la vraie grandeur, etc.). Théolepte compare la vie monastique à un arbre : la racine en est le renoncement, les rameaux l'indifférence, les fruits la joie et la paix (Prologue) ; celle qui entre au monastère « fait émigrer tout son espoir des choses terrestres en Dieu » (PG 143, 385). Dans un autre discours, il met en parallèle la vie dans le monde, route plane et fallacieuse, et la route escarpée du renoncement qui mène à la montagne de la Transfiguration (*Ottob.* 6). S'adressant à un public monastique, son langage est bien différent de celui qu'il tient à ses fidèles de Philadelphie ; ce n'est pas une contradiction, mais une distinction classique entre deux chemins qui mènent au même but par des voies différentes. Il y a, au début de la vie monastique, un choix auquel il s'agira de rester fidèle, au lieu de le rejeter « comme un vase brisé » (*Ottob.* 2 ; PG 143, 384).

La forme recommandée de la vie monastique est le cénobitisme : dans son instruction sur la vie commune (*Ottob.* 9), Théolepte exprime sa méfiance envers l'entreprise du solitaire (*hèsuchazôn*) qui se laisse prendre aux pièges de l'ennemi parce qu'il n'a pas d'allié ; au contraire, le cénobite a de nombreux alliés contre l'ennemi : la clôture, l'office commun, le supérieur le protègent, tandis que les frictions de la vie fraternelle lui offrent un champ de bataille où il doit vaincre par l'humilité et la douceur. On retrouve cet enseignement dans les lettres à Eulogia. Celle-ci avait sévi contre la moniale Agathonikè qui l'avait offensée. Théolepte lui rappelle les exigences de la charité fraternelle : l'abbesse ne doit pas tourner le combat contre sa sœur, mais lutter avec elle contre leur ennemi commun, le diable semeur de zizanie ; ainsi, la peine causée par la coupable deviendra pour toutes deux source de joie et de paix (lettre 3).

Tous les actes de la vie monastique (travail manuel, métanies, offices, repas) doivent être empreints de l'esprit de prière (*Ottob.* 2). Les pratiques ascétiques n'ont pas d'autre but que de favoriser le détachement indispensable à cette prière : le jeûne corporel n'est que la face visible du jeûne intérieur, par lequel le moine se retranche du sensible (*Ottob.* 24 ; lettre 1). La vie du moine est un combat incessant contre l'ennemi qui tente de le faire tomber (*Ottob.* 2 et 3 ; lettres 2 et 3).

b) *La prière.* – Nous ne trouvons pas dans les œuvres de Théolepte un exposé systématique sur la prière, mais un ensemble de conseils, de descriptions, d'analyses psycho-spirituelles qui permettent cependant de dégager un enseignement, synthèse de la tradition et de l'expérience personnelle de l'auteur.

Bases psychologiques. Théolepte s'inscrit dans le courant de ce qu'on a appelé la « prière du cœur » ; cependant, il emploie rarement ce mot, préférant parler de l'« esprit » (*noûs*), dans la dépendance de la pensée évagrienne. Quel est donc pour lui le « lieu de la prière » ?

Nous trouvons chez lui plusieurs analyses, qui font intervenir les différentes parties de l'âme. Ces analyses ne se recoupent pas toutes. Dans *Ottob.* 2, il parle tantôt du couple *Noûs-Dianoia* (esprit-intelligence : l'intelligence répète incessamment le nom du Seigneur, tandis que l'esprit prête une claire attention à cette invocation : PG 143, 389), tantôt de la triade *Noûs-Logos-Pneuma* (esprit-raison-« souffle » : l'esprit est devant Dieu par l'attention, la raison par l'invocation, le « souffle » par l'amour : ainsi, l'homme intérieur tout entier accomplit son service envers Dieu ; PG 143, 389 ; cf. 393), tantôt de celle *Noûs-Logos-Psychè* (esprit-raison-âme : la prière est une harmonie entre les trois ; 393). Une lecture attentive permet cependant de dépasser ces différences de vocabulaire et d'assimiler *dianoia* et *logos* (il s'agit de l'intelligence discursive, qui prononce mentalement les paroles de la prière) et de rapprocher *pneuma* et *psychè* : Théolepte prolonge en effet son analyse de l'harmonie *Noûs-Logos-Psychè* par un parallèle entre l'âme tripartite et la Trinité (*Noûs*-Père, *Logos*-Fils, *Pneuma*-Esprit ; 393). C'est donc bien la vision tripartite *Noûs-Dianoia (Logos)-Pneuma (Psychè)* (esprit-intelligence discursive-âme) qui est la base psychologique de la prière chez Théolepte.

Mais il semble exister un autre lieu de la prière, plus intérieur. En effet, Théolepte parle à plusieurs reprises, pour des formes de prière plus contemplatives, d'un lieu de l'âme où Dieu habite. Il parle du « lieu de la prière pure » qui est la « maison où Dieu habite » (*Ottob.* 2, 388) ; de la « citadelle plus intime de l'âme » dans laquelle la moniale doit s'efforcer de « pénétrer plus avant » et qui est la « maison du Christ » (*ibid.*) ; du « sanctuaire de l'esprit » (393) ; de

la « citadelle de l'âme où Dieu habite » (*Ottob.* 3). Dans la lettre 1, il conseille à Eulogia que « (son) esprit se retire dans le cœur (*kardia*) » : c'est un des rares cas où il emploie ce terme, mais dans cette même lettre, il parle de l'intelligence comme demeure du Christ. Il semble que ce lieu, difficile à situer, corresponde bien à ce que la tradition macarienne désigne par le mot « cœur », d'autres par « cœur profond », et que la tradition spirituelle désignera plus tard par celui de « fine pointe » ou « centre » de l'âme. Mais l'esprit, plus intuitif que systématique, de Théolepte interdit d'en chercher une localisation « géographique » précise dans l'âme.

Types de prière. – Sans que cela soit non plus l'objet d'une présentation systématique, on trouve dans les écrits de Théolepte plusieurs types de prière, parfois difficiles à distinguer les uns des autres.

Théolepte évoque *l'office* commun des moines ou moniales : « lorsque tu es à la synaxe avec tes sœurs... », dit-il à Eulogia (*synagomenè* : *Ottob.* 2 ; PG 143, 392 où le terme est masculinisé). La *psalmodie* n'est pas une prière inférieure, purement formelle : l'esprit (*noûs*) doit s'attacher aux paroles prononcées. Cette exigence est aussi requise pour la psalmodie récitée en solitude dans la cellule : celui (ou celle) qui ne psalmodie que des lèvres, mais dont le cœur est loin de Dieu, ne peut échapper à l'emprise du mal (*Ottob.* 3) ; au contraire, psalmodier en fixant l'esprit avec attention sur les paroles prononcées est une œuvre parfaite, car alors l'âme et le corps sont tous deux consacrés au sacrifice spirituel (*Ottob.* 24). Pour Théolepte, la psalmodie ainsi récitée avec vigilance (*nèpsis*) est une voie vers la connaissance de Dieu et la contemplation (*ibid.*).

Un second type de prière est la *méditation* (*meletè*). Théolepte la décrit principalement dans son premier traité (*Ottob.* 2). Il recommande à sa fille de se retrancher de toutes distractions extérieures et intérieures pour s'adonner à la « méditation et à l'élucidation des paroles divines, ruminées (*kinouménôn*) dans l'intelligence » (*Ottob.* 2 ; 385). Plus loin, il se fait plus concret : lorsque la prière pure fatigue l'esprit de la moniale, qu'elle prenne un livre et le lise avec attention pour saisir le sens des paroles, qu'elle doit garder dans « le trésor de l'esprit » ; ensuite elle médite ces paroles lues pour les graver dans son intelligence et faire naître la ferveur. On pense à la distinction cartusienne : *lectio-meditatio-oratio* (cf. DS, t. 10, col. 912-13). Théolepte emploie l'image de la manducation pour expliquer comment les paroles divines (vraisemblablement l'Écriture) « ruminées (*strephomena*) dans l'âme lui apporteront joie et onction » (393-396). Il conseille également d'apprendre par cœur des paroles évangéliques et des apophtegmes des Pères pour les méditer la nuit.

Après la psalmodie et la méditation, vient un type de prière plus intérieur, que Théolepte dédouble en deux formes jumelles : le *souvenir de Dieu* (*mnèmè Theou* ; cf. DS, t. 10, col. 1407-14) et la *prière dans l'intelligence* (*proseuchè kata dianoian* : l'oraison). Le préalable à ces deux formes de prière est le *recueillement* ; comme les abeilles se retirent dans leur ruche pour être à l'abri des frelons, de même la moniale doit se retirer dans « la citadelle plus intime de l'âme » où brille le Christ, soleil spirituel (388).

Le souvenir de Dieu efface de l'intelligence les pensées étrangères et y grave celle de Dieu, tandis que la prière dans l'intelligence est un entretien direct avec Dieu. Chacune de ces deux formes a des fruits spécifiques : le souvenir de Dieu emplit l'âme de paix et de joie ; la prière apporte la componction et la connaissance de Dieu (388). Théolepte use d'une image pour montrer la complémentarité de ces deux prières : « ce qu'est la pupille pour l'œil et l'articulation de la parole pour la langue, tel est le souvenir de Dieu pour l'esprit et la prière pour l'intelligence » (392). Comme l'œil, l'esprit dans le souvenir de Dieu reçoit sans parole la lumière divine. Comme la langue, l'intelligence dans la prière s'entretient avec Dieu.

Théolepte décrit en détail ces deux formes de prière (*Ottob.* 2 ; PG 143, 389). Le *souvenir de Dieu* est défini comme « une contemplation de Dieu ». Dieu attire à lui la vision et le désir de l'esprit et l'éclaire de sa propre lumière. L'esprit se tourne vers Dieu seul, faisant cesser toutes idées et images des êtres, et voit alors Dieu « sans figure » (*aneideôs*) ; il s'agit d'une vision « dans l'inconnaissance », donnée par la seule bonté de Dieu (389) : l'influence du Pseudo-Denys et celle d'Évagre sont ici perceptibles. Dans un autre discours, Théolepte écrit que le souvenir de Dieu est par excellence « l'œuvre du moine » (*Ottob.* 7).

Le souvenir de Dieu s'appuie sur deux attitudes de l'âme : la vigilance ou sobriété (*nèpsis*) et le repos (*hèsychia*). C'est probablement le sens qu'il faut donner aux titres des deux traités de Théolepte *Sur la nepsis et la proseuchè* (*Ottob.* 3) et *Sur l'hèsychia et la proseuchè* (*Ottob.* 7), où *nèpsis* et *hèsychia* semblent jouer le rôle du souvenir de Dieu en d'autres endroits ; non qu'ils en soient des synonymes, mais du moins des composantes essentielles.

La *prière dans l'intelligence* est définie comme « un dialogue (*dialogè*) de l'intelligence avec le Seigneur... avec une tension totale de l'esprit vers Dieu ». L'intelligence « répète incessamment le nom du Seigneur » et l'esprit « prête une claire attention à l'invocation du nom divin ». Alors la lumière de la connaissance de Dieu couvre toute l'âme « comme une nuée lumineuse » (*Ottob.* 2 ; 389). C'est cette prière qui est présentée comme une harmonie des trois parties de l'âme.

La prière dans l'intelligence est donc à la fois un dialogue et une invocation : celle du nom de Jésus (cf. art. Prière à *Jésus*, DS, t. 8, col. 1126-50). Théolepte revient à diverses reprises sur cette prière : ainsi, dans le « bref exposé » qui reprend l'essentiel de son enseignement (*Ottob.* 24), il décrit l'âme qui « imagine (*phantazomenè*) » le Christ devant elle et, dans l'amour, « dialogue (*dialegomenè*) » avec lui. La substance de ce dialogue est l'invocation du nom de Jésus. Théolepte ne donne pas de formulation particulière à cette invocation ; il ne mentionne pas même explicitement le nom « Jésus ». Il se contente de dire que cette invocation se compose de « brèves paroles » (*ta brachysyllaba rèmata* : *Ottob.* 2, 392), que l'intelligence répète incessamment « le nom divin », précisant parfois « le nom du Christ » (cf. lettres 1 et 2 ; *Ottob.* 3 : « inscrivez sur votre raison le nom du Christ », etc.).

Si la moniale persévère avec constance, de façon ininterrompue, dans cette prière, elle parvient à la *prière pure*, sans images, qui mêle le souvenir de Dieu et la prière dans l'intelligence : « l'esprit qui se maintient sans images (*aphantastos*)... se trouve dans la simplicité. Dépassant le sensible et l'intelligible, il élève la pensée vers Dieu, sans rien crier que le nom du Seigneur par (*dia*) le souvenir incessant, comme le petit enfant appelle son père » (*Ottob.* 24 : PG 143, 400-01).

La prière pure est « le mouvement pur de l'esprit qui s'est fixé » (*Ottob.* 3) ; elle fait pénétrer l'âme dans le « sanctuaire de l'esprit » où sont données de « mys-

tiques contemplations, des notions gnostiques et des effusions amoureuses, seule avec le seul » (393).

Le fruit suprême de la prière pure est donc la *contemplation* (*theôria*). Cette contemplation est rattachée tantôt au souvenir de Dieu (*Ottob.* 2, 389 : « le souvenir de Dieu est une contemplation de Dieu »), tantôt à la prière dans l'intelligence (392 : « si tu pratiques cette prière, la contemplation t'enveloppera »). Elle est décrite comme une connaissance (*gnôsis*) de Dieu, une vision de Dieu, mais sans images. Elle se situe en ce lieu indéfinissable où Dieu habite : « si nous prions avec sobriété et assiduité, notre cœur exultera en invoquant le nom du Dieu vivant. Notre esprit trouvera la maison de la contemplation et notre âme le nid de l'amour » (*Ottob.* 3).

c) *L'expérience mystique.* – Quand celui qui prie a atteint le lieu secret de la contemplation, où vient habiter le Christ (cf. lettre 1 : « le Christ élira domicile en toi » ; lettre 2 : « celui qui a le cœur en paix prépare une place pour le Seigneur... et celui qui est invoqué vient emplir l'âme »), la rencontre avec Dieu opère un saut qualitatif. Ce n'est plus l'homme qui agit mais Dieu. Le silence remplace le dialogue (*Ottob.* 7) ; l'amour transperce le cœur (*Ottob.* 2 : « tu as été blessée par la flèche de l'amour hésychaste : *tou kata hèsychian erôtos* » ; *Ottob.* 7 : « la raison transpercée par la lance de l'amour divin ») ; le lieu de la rencontre est qualifié de « chambre nuptiale » (*Ottob.* 2 ; 392).

L'expérience mystique est aussi décrite comme une sortie de soi, une *extase.* Dans le « bref exposé » (*Ottob.* 24, PG 143, 401), Théolepte écrit que, si quelqu'un pratique le souvenir de Dieu et la prière dans l'intelligence, le Seigneur le « sort (*exista*) » des préoccupations terrestres ; si la moniale « sort (*ekstès*) » du désir terrestre par la prière, l'amour de Dieu s'empare d'elle et conduit son « esprit en extase (*ton exestèkota noûn*) » ; plus tard cet esprit pourra partager aux autres la connaissance reçue « par l'extase (*dia tès tôn logôn ekstaseos*) ».

Mais le cœur de la contemplation mystique est *l'expérience de feu et d'illumination.* La lumière est présente à tous les stades de la prière : elle peut jaillir de la méditation (*Ottob.* 2 ; 385), elle est le fruit du souvenir de Dieu (388, 389, 392). Elle naît aussi de la simple acceptation des épreuves (lettre 3 : « si tu acceptes les épreuves... tu recevras en toi Dieu comme un feu... de même que les étincelles jaillissent quand on heurte l'acier, de même l'âme ballotée par les épreuves resplendit des étincelles de l'illumination divine et devient lumière... par les éclairs qui jaillissent de sa patience et de sa douceur »).

Mais la lumière est surtout la manifestation suprême de l'expérience mystique : la description que Théolepte en donne dans sa catéchèse sur la Transfiguration (*Ottob.* 6), tout en rappelant les expériences décrites par Macaire ou Syméon le Nouveau Théologien, annonce la formulation qu'en feront les hésychastes quelques décennies plus tard. Le souvenir de Dieu et la prière ininterrompue « illuminent » l'esprit ; alors, même les « mouvements du corps deviennent lumineux... tout l'homme devient lumière... son âme devient une lampe qui porte la lumière divine » (éd. Beyer, p. 190-92). La lumière du Thabor préfigure la gloire future du Christ, révèle la splendeur promise aux disciples et dès ici-bas prépare les fidèles à recevoir la lumière d'en haut. La cire du cierge qui nourrit la flamme en brûlant est l'image du fidèle qui « s'est lui-même transformé en lampe dès ici-bas, ayant reçu... dans la révélation du siècle espéré, la capacité de soutenir cette lumière divine et indicible, et de jouir de la splendeur réfléchie depuis l'autre monde » (éd. Beyer, p. 194).

Dans le « bref résumé », il affirme que celui qui tient son esprit tourné vers Dieu « voit la gloire éternelle et conçoit la splendeur réservée aux saints » (404). A plusieurs reprises, Théolepte revient sur ce point que la prière communique à celui qui prie « les arrhes de la splendeur future » (*Ottob.* 2 : 392 ; cf. *Ottob.* 3). C'est à partir de ce stade ultime que le priant peut « partager aux autres » son expérience (*Ottob.* 24).

3° Influence. – 1) *Palamites.* – Le rôle de Théolepte dans l'histoire de l'hésychasme a été, à de rares exceptions près, sous-estimé, en raison du petit nombre de textes édités ; la prochaine publication de l'ensemble par A. Hero et R. Sinkewicz devrait y remédier.

Il est un précurseur du renouveau hésychaste du 14e s., au même titre que son maître Nicéphore et son contemporain Grégoire le Sinaïte (DS, t. 6, col. 1011-14). Grégoire Palamas et son hagiographe Philothée le reconnaissent : Théolepte fut un des maîtres spirituels du théologien de l'hésychasme. Le lien entre la prière sobre, le souvenir de Dieu et l'illumination de la lumière thaborique, considérée comme les « arrhes de la splendeur future », qui fut une part essentielle de l'enseignement palamite, se trouvent déjà chez Théolepte. Chez d'autres auteurs hésychastes du 14e s., on trouve maint thème de la doctrine de Théolepte (par exemple dans la centurie des Xanthopouloï, ou dans la description par Syméon de Thessalonique de l'expérience mystique lumineuse des mêmes Xanthopouloï) : non qu'il les ait inventés, mais il fut un relai essentiel de la tradition qui, d'Évagre et de Macaire, en passant par Syméon, viendra se cristalliser dans la théologie palamite.

Théolepte ne fut pas pour autant le premier protagoniste de la querelle hésychaste. Celle-ci éclata dix ans après sa mort ; de plus, son enseignement reste avant tout pratique (des conseils donnés à ses dirigés) et spirituel : nul essai de fonder théologiquement l'expérience mystique sur une distinction en Dieu de l'essence et des énergies.

2) *Antipalamites.* – Quant aux disciples directs de Théolepte, ceux qu'il a formés et à qui étaient adressés ses discours, ils se sont trouvés parmi les adversaires de Palamas : le couvent du Sauveur-Philanthrope, sous la direction d'Irène-Eulogia, fut le refuge d'Akindynos et un des bastions de l'antipalamisme. Ce fut certes pour des raisons essentiellement politiques : l'abbesse ne pouvait oublier qu'elle était une basilissa Paléologina, et comme telle opposée à l'usurpateur Cantacuzène, soutien de Palamas. C'est pourtant au maître commun de Philadelphie que se référaient avec ferveur les deux partis opposés.

3) *Nicolas Cabasilas* (DS, t. 2, col. 1-9), proche du mouvement hésychaste, mais aussi inclassable que Théolepte, dut connaître celui-ci, bien qu'il ne le cite pas. Nicolas intitula son principal traité *La vie en Christ,* et certains mss ont ajouté (lapsus inconscient ?) : « La vie *cachée* en Christ », titre qui rappelle l'un des principaux traités de Théolepte : *L'activité cachée en Christ* (*Ottob.* 2).

On relèverait de nombreux thèmes communs aux deux auteurs : la vie ici-bas comme préparation de la vie future, la vie spirituelle menée dans le siècle, la distinction entre la méditation et la prière comme invocation du nom du Christ (voir livre VI de la *Vie en Christ*). C'est cependant par ses *Discours aux Philadelphéens* que Théolepte se montre le précurseur de Cabasilas : en affirmant que les sacrements sont la source première du salut, que celui qui fuit l'eucharistie se coupe du Christ, que c'est par les mystères que Dieu communique la grâce et la sanctification, etc., il annonce celui qui bâtira toute sa spiritualité sur les mystères.

Signalons enfin qu'en introduisant le traité sur l'« activité cachée en Christ » (*Ottob.* 2) et des extraits du « bref résumé » (*Ottob.* 24) dans la *Philocalie*, Nicodème l'Hagiorite reconnaissait et prolongeait l'influence de Théolepte sur le mouvement hésychaste et la spiritualité du monachisme post-byzantin.

Sources pour la biographie : Nicéphore Choumnos, *Éloge funèbre de Th.*, éd. Boissonnade, *Anecdota Graeca* 5, Paris, 1829 (reprint Hildesheim, 1962), p. 183-239. – Matthieu d'Éphèse, *Oraison funèbre de Th.*, éd. L. Previale, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 41, 1941, p. 4-39. – Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes* (éd. J. Meyendorff, 2e éd., Louvain, 1974) I, 2,12 ; II, 2-3. – Philothée Kokkinos, *Éloge de Grégoire Palamas*, PG 151, 561.

Sur sa dissidence : Arsène de Tyr, *Appel à Cantacuzène*, éd. dans S. Kourousès, *Manuel Gabalas ou Matthieu métropolite d'Éphèse*, Athènes, 1972, p. 137-38. – Manuel Gabalas, *Lettre au patriarche*, éd. J. Gouillard, *La correspondance du pseudo Jean Cheilas*, dans *Bulletin Historique de l'Académie Roumaine*, t. 25, 1944, p. 194-211.

Études sur la biographie : S. Salaville, *Les grandes crises religieuses à Byzance. La fin du schisme arsénite, ibid.*, t. 26/2, 1945, p. 225-313. – V. Laurent, *Les crises religieuses à Byzance : le schisme antiarsénite du métropolite Th. de Ph.*, REByz., t. 18, 1960, p. 45-54. – S. Kourousès, *op. cit., passim*. – D. Constantelos, *Mysticism and social involvement in the later byzantine Church. Th. of Ph.: a case study*, dans *Byzantine Studies*, t. 6, 1979, p. 83-94. – Angela Hero, *Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina...*, dans *Byzantinische Forschungen*, t. 9, 1985, p. 119-47.

J. Gouillard, DTC, t. 15/1, 1946, col. 339-41 ; V. Laurent, dans *Threskeutikè kai Ethikè Egkuklopaideia*, t. 6, 1965, p. 249 svv.

Spiritualité. – Outre les éditions signalées au paragraphe « Œuvres » : S. Salaville, *Une princesse byzantine au cloître, Irène-Eulogie Choumnos Paléologine...*, dans *Échos d'Orient*, t. 29, 1930, p. 29-60. – A. Rigo, *Nota sulla dottrina ascetico-spirituale di Teolepto...*, dans *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, t. 24, 1987, p. 165-99 (cette étude comporte de nombreuses citations des œuvres inédites). – R. Sinkewicz, *Church and Society in Asia Minor in the late 13th Century: the case of Th. of Ph...*, dans *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, éd. M. Gervers et R.J. Bikhazi, Toronto, 1989.

Cette notice a bénéficié de précieuses indications de la part de R. Sinkewicz et d'Angela Hero.

Marie-Hélène CONGOURDEAU.

« THEOLOGIA DEUTSCH ». – 1. *Tradition, datation, auteur.* – 2. *Composition.* – 3. *Doctrine.* – 4. *Sources et influence.*

1. TRADITION, DATATION, AUTEUR. – Le retentissement durable qu'a obtenu la *Theologia Deutsch* (citée Th. D.) remonte à l'impression qu'en fit M. Luther, d'abord partiellement en 1516, puis intégralement en 1518, d'après un ms aujourd'hui perdu. Le titre qu'il donna à l'ouvrage lui est demeuré ; dans les mss, le texte est généralement dit *Der Frankforter*.

En 1843 on a découvert un ms daté de 1497 et provenant de l'abbaye cistercienne de Bronnbach, et il est demeuré le seul connu pendant plus de cent ans. Ce ms, qui offre par rapport à l'éd. de 1518 par Luther quelques additions, posa donc la question de savoir quel était le texte original. Les mss découverts récemment établissent la priorité du texte de Luther ; les développements du ms de 1497 se sont révélés être des interprétations minimisantes.

La datation est difficile. Les arguments linguistiques en faveur d'une date tournant autour de 1430 (cf. E. Schröder) ne sont pas convaincants. La bonne connaissance que nous avons actuellement de la tradition spirituelle allemande renvoie au cercle mystique de Maître Eckhart et de Tauler et l'origine de notre texte pourrait remonter au dernier tiers du 14e siècle. G. Seidel ne va pas au-delà du milieu de ce siècle.

La question de la date est en rapport immédiat avec celle de l'auteur. Le prologue du texte dit que celui-ci était « un homme sage..., qui fut autrefois un chevalier teutonique, prêtre et custode dans la maison des chevaliers teutoniques à Francfort ». Un certain Heinrich von Bergen, mentionné dans des documents de 1359, remplit ces conditions, mais on ne sait rien de plus sur lui qui pourrait appuyer l'attribution. Le même prologue évoque les « amis de Dieu » (DS, t. 1, col. 493-500) ; mais les connaissances scolastiques de l'auteur (cf. Seidel) font penser qu'il a reçu sa formation théologique autrement qu'un Rulman Merswin (DS, t. 10, col. 1056-58).

Sur les mss et les premières éd. voir l'éd. critique de W. von Hinten, *'Der Franckforter'*, Munich-Zurich, 1982, p. 7-63.

2. COMPOSITION. – L'analyse du plan et de la structure doctrinale de la Th. D. a été jusqu'à présent assez négligée. L'unité littéraire est le plus souvent présupposée. Sur la base de l'éd. critique de von Hinten (1982), ces questions peuvent désormais être reprises. La Th. D. se présente de la manière suivante : un court prologue, une table des matières, 53 chapitres de longueur très variable.

Le ms de Bronnbach offre, avons-nous dit, des ajouts ; il n'est pas impossible a priori que l'éd. de Luther en comporte aussi. La structure assez vague du traité, dans lequel les chapitres ne suivent pas un ordre strictement logique, peut favoriser un tel procédé. On attribue généralement le prologue et la table des matières à un rédacteur du moyen âge. Quels chapitres pourraient être des ajouts ? Il est difficile de le discerner. La conclusion originelle est-elle le chapitre 51 (cf. Hermelinck, 1912 ; Abramowski, 1986) ?

Sur la composition et la structure, les avis sont partagés. Les uns pensent à un ensemble de *collationes* d'abord indépendantes, placées les unes derrière les autres selon des associations d'idées. Les autres veulent retrouver un plan bien défini. Au chapitre 14 l'auteur signale le schéma tripartite de l'ascension mystique et on peut discerner dans la suite le développement de ce schéma (Hinten et Haas voient les choses autrement ; voir Hermelink, 1912, déjà éclairant sur ce point) : ch. 15-17, *via purgativa* ; ch. 18-26 (24 ?), *via illuminata* ; ch. 27 (25 ?)-38, *via unitiva*. Les ch. 1-13 s'adaptent judicieusement à cet ensemble ; 1-4 donnent un aperçu sur l'histoire du salut : le « parfait » et le « limité » d'après 1 *Cor.* 13,10 (ou la création), le péché d'Adam, la nécessité

de la rédemption par l'union de Dieu et de l'homme (ou l'incarnation). Les chapitres suivants traitent surtout des questions concernant la doctrine théologique de la connaissance : *ratio* et *voluntas* comme forces de connaissance et d'élan ; signification de l'amour pour connaître Dieu ; possibilité de la vision béatifique. Dans les chapitres 39 et suivants, on ne discerne pas un plan net. L'élément polémique est bien présent dans les ch. 39-40 et 42-43 où il s'agit de différencier ceux qui suivent vraiment le Christ des « faux esprits libres » (déjà des allusions aux ch. 17, 18, 20, 25, 31). Les ch. 44, 49, 50, 51 traitent de l'obéissance, de la volonté propre. Les deux derniers ch. présentent à partir de *Jean* 14,6 et 6,44 le Christ comme chemin vers le Père. Il est notable que, dans les derniers chapitres, des répétitions, presque mot à mot, se multiplient, et aussi des divergences de fond par rapport aux premiers chapitres. Bref, le texte, très clairement pensé au commencement, peut-être à l'origine pour être exposé en *collationes* monastiques, semble, surtout à la fin, avoir reçu mainte amplification.

3. Doctrine. – A partir de la détermination néoplatonicienne de la création conçue comme émanation de Dieu, l'Être le plus haut, un et indivis, la Th. D. considère tout le créé comme participation au divin. L'homme doit faire valoir cette réalité ontologique dans sa vie en reconnaissant que tout ce qui est bon en lui n'est pas sien mais appartient essentiellement à Dieu. De là découlent les vertus d'humilité et de pauvreté spirituelle.

Dans le péché, l'homme transgresse cet ordre d'une double manière : en s'occupant de soi (d'une « chose » : terme important et fréquent pour désigner l'acte d'appropriation, le « posséder avec esprit de propriété » d'Eckhart), et en « se détournant », c'est-à-dire en pervertissant son orientation essentielle vers Dieu, principe originel, pour la ramener vers les créatures et surtout vers lui-même.

L'homme pécheur doit retourner vers Dieu, toujours caché dans l'âme. Il ne peut le trouver qu'en elle, dans un processus de libération de l'égocentrisme et de la volonté propre. L'homme doit renoncer à sa volonté propre et la remettre à Dieu si parfaitement qu'il devienne pour Dieu, selon la célèbre image de la Th. D., ce qu'est pour l'homme sa propre main (ch. 10 ; éd. Hinten, p. 82,9-10). L'union a donc lieu dans la volonté (ch. 27 ; p. 110,7 svv).

L'archétype de l'histoire du salut et le modèle de l'« homme divinisé », c'est le Christ incarné en qui Dieu et Homme sont tellement unis que l'humanité de Jésus n'est rien d'autre qu'une « maison de Dieu » (ch. 10 ; p. 83,24). Discerner ce qu'est en vérité la « vie en Christ » et suivre celui-ci comme chemin et préparation, tel est le contenu de la *via illuminationis*. C'est à regret que la Th. D. concède que l'homme divinisé ne peut jamais devenir tout à fait semblable au Christ, et elle ne se lasse pas d'affirmer qu'il ne peut, au cours de cette vie, s'élever plus haut que la « vie en Christ », qu'il demeure, même dans l'union à Dieu, lié par son existence corporelle. En conséquence, l'auteur – contre la doctrine du libre esprit – maintient la validité de la loi de la conscience, de l'ordre et la nécessité de la souffrance.

Le rôle des passions dans l'union mystique est fondé sur l'humanité du Christ, réelle humanité à laquelle appartiennent nécessairement les passions (ch. 24 ; p. 102, 8 svv). L'auteur les défend contre ceux qui comprennent le célibat choisi comme une libération des désirs et des convoitises. Comme toute œuvre de Dieu, elles sont bonnes, mais il s'agit de ne pas « leur céder », et cela même en dehors du péché (ch. 5).

La Th. D. ancre le primat de l'effort de la volonté dans le désir même de Dieu : face à Dieu, se tient l'homme avec sa volonté d'agir selon la pleine réalisation de son Être-Dieu, et pourtant à la merci de la créature ; il veut accomplir sa destinée de créature en abandonnant totalement sa volonté à Dieu.

4. Sources et influence. – Outre Boèce, la Th. D. cite une fois Denys l'Aréopagite (ch. 8 ; p. 79,11 svv) et Tauler (« un Maître », *ibid.*) sur la question de savoir si l'âme étant encore dans le corps peut avoir un avant-goût de la félicité éternelle. Incontestablement, l'œuvre se tient sur le terrain de la mystique néoplatonicienne et thomiste des Dominicains du 14e siècle ; mais d'autres références qui viendraient à l'appui de cette affirmation manquent.

A plusieurs reprises on a tenté de prouver qu'existait une large harmonie entre la Th. D. et Eckhart. Par contre, Seidel a montré que le retour aux positions thomistes orthodoxes est en général une marque de la mystique dominicaine post-eckhartienne, et cela spécialement dans la Th. D. Il est certain que son auteur met beaucoup de soin pour garantir sa doctrine de déviations panthéistes.

Le volontarisme très net de la Th. D. pose un problème. S'explique-t-il suffisamment par les présupposés de la théologie dominicaine ? Faut-il y voir une influence franciscaine ou même scotiste (Haas) ? Ou bien, simplement, s'agit-il de la spiritualité de l'ordre teutonique pour lequel, comme pour tout ordre religieux, briser la volonté propre a sa place dans la doctrine spirituelle ? Quoi qu'il en soit, le caractère particulier de la conception théologique de la Th. D. tient précisément dans le fait qu'elle présente la suite du Christ comme un effort de la volonté vers l'union mystique et cherche à le fonder sur une doctrine néoplatonicienne de l'être.

Le jeune Luther découvrit la Th. D. dans une période de son développement marquée par l'étude de Tauler et d'Augustin (DS, t. 9, col. 1213). En résumant, on pourrait dire que c'est l'augustinisme (tel que les théologiens le proposaient) qui l'enthousiasma pour la Th. D. (cf. la préface de son éd. de 1518 où il place l'ouvrage aux côtés de la Bible et d'Augustin). En ce sens, les éléments suivants de la Th. D. peuvent l'avoir touché (comme Karlstadt et Johann von Staupitz) : intériorisation de la piété fondée sur le fait que Dieu doit être trouvé dans l'homme lui-même et que tous les moyens extérieurs de salut sans l'intérieur sont sans valeur ; – renoncement radical à l'idée et aux pensées du mérite, fondé sur la conviction que Dieu lui-même opère le bien dans l'homme et que toute gloriole doit être évacuée ; – opposition paulinienne du vieil Adam et de l'Homme nouveau ; – conception de la créature tombée par son orgueil et de la conversion comme nouvelle création d'une volonté coïncidant avec la volonté divine ; – enfin la position centrale donnée au Christ et à la vérité de son humanité.

Après Luther, la Th. D. trouva un large écho auprès des spiritualistes (J. Denk, L. Hätzer, K. Kantz, G. von Schwenckfeld, S. Franck, V. Weigel). S. Franck fit une paraphrase latine assez étendue de l'ouvrage, qui resta inédite. Sébastien Castellion en 1557 la traduisit

en latin (Bâle) d'après l'édition de Hätzer de 1528 (Nuremberg-Worms) qui contenait des expressions antitrinitaires. Castellion donna une trad. française à Anvers en 1558. C'est la version latine par Castellion qui fut mise à l'Index en 1612. Chez Calvin et Th. de Bèze, la Th. D. est critiquée en raison de sa conception non biblique et trop uniquement spéculative. Cependant les condamnations et les critiques ne semblent pas avoir freiné l'influence de la Th. D., y compris sur la mystique catholique du 17e siècle. L'ouvrage a surtout joué un rôle important dans le Piétisme luthérien et réformé (cf. les éd. par J. Arndt, P.J. Spener ; P. Poiret en assure deux fois la publication en français, Amsterdam, 1676 et, améliorée, 1700). Plus largement, le nombre des éditions du texte et de ses traductions est un indice sûr de son influence jusqu'à nos jours.

Pour les éd. et trad., voir G. Baring, *Bibliographie der Ausgaben der 'Th. D.' (1516-1961)*, Baden-Baden, 1963. – Bonne bibliographie des études dans A.M. Haas, *'Der Frankforter', 'Th. D.'*, Einsiedeln, 1980 (texte adapté en nouvel haut-allemand), p. 31-36.

On retiendra surtout : M. Windstosser, *Étude sur la Théologie Germanique* (avec trad. franç.), Paris, 1911. – H. Hermelink, *Text und Gedankengang der 'Th. D.'*, dans *Aus Deutschlands kirchlicher Vergangenheit*, Festschrift Th. Brieger, Leipzig, 1912, p. 3-19. – G. Seidel, éd. de *'Th. D.' Mit einer Einleitung über die Lehre von der Vergottung in der dominikanischen Mystik*, Gotha, 1929. – E. Schröder, *Die Ueberlieferung des 'Frankfurters'*, dans *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, phil.-hist. Klasse, Fachgruppe IV, t. 2, Göttingen, 1937, p. 49-65.

A.M. Haas, *Die 'Th. D.'. Konstitution eines mystologischen Textes*, dans A.M. Haas et H. Stirnimann, *Das 'Einig Ein'. Studien zur Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, Fribourg/Suisse, 1980, p. 369-415 (bibliogr.). – W. von Hinten, *'Der Frankfurter' ('Th. D.')*, dans *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 2, 1980, col. 802-08 ; *'Der Frankforter' ('Th. D.'), Kristische Ausgabe*, Munich-Zurich, 1982 (compte rendu de V. Honemann dans *Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, t. 97, 1986, p. 14-22). – L. Abramowski, *Bemerkungen zur 'Th. D.' und zum 'Buch von geistlicher Armut'*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 97, 1986, p. 85-104. – E. Zambruno, *La Theologia Deutsch : storia e fortuna...*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. 78, 1986, p. 378-403 ; *Il desiderio del cuore o l'itinerario dell'uomo à Dio nella 'Theologia Deutsch'..., ibid.*, t. 79, 1987, p. 509-35.

Signalons la trad. franç. du ms de 1497 par J.-J. Anstett (Paris, 1983) et ses notes doctrinales importantes (p. 79-166).

Ute MENNECKE-HAUSTEIN.

THÉOLOGIE. – I. *Le mot et sa signification.* – II. *L'éclatement de la théologie au 20e siècle.*

I. LE MOT ET SA SIGNIFICATION

Le but de cet article n'est pas de dresser un inventaire complet des emplois du mot, mais bien de montrer, en nous limitant aux périodes et aux auteurs plus significatifs, comment s'est opéré le passage de sa signification antique à celle que lui ont donnée les scolastiques du 13e siècle et qui reste, globalement, celle d'aujourd'hui. Cette étude, on le verra, intéresse directement l'histoire de la spiritualité. Jusqu'au milieu du 12e siècle en effet, *theologia* se rapporte immédiatement à *la connaissance de Dieu* et cette connaissance, pour être authentique, implique toujours une attitude spirituelle, au moins dans la littérature chrétienne. Dans la suite, le contenu du terme prendra une extension plus large, mais il gardera une relation étroite avec la vie de l'homme devant Dieu. Nous distinguerons cinq périodes : 1. *l'Antiquité grecque* ; 2. *les Pères de l'Église* ; 3. *le renouveau du 12e siècle* ; 4. *le 13e siècle* ; 5. *du 14e siècle à nos jours.*

1. **L'Antiquité grecque.** – La première attestation sûre du terme *theologia* (sur des titres prêtés sans doute par les doxographes à des auteurs antérieurs, cf. F. Kattenbusch, p. 164. n. 2) se trouve chez *Platon, République* II, 18,379a. Le contexte est la protestation de Socrate contre les récits des poètes anciens qui prêtent aux dieux les passions et les cruautés des hommes. Adimante lui demande donc quels seraient « les modèles au sujet de la théologie (*typoi peri theologias*) ». La réponse de Socrate est que « Dieu » (*ho theos*) est essentiellement bon et immuable ; on ne saurait en conséquence lui attribuer la cause des maux ou l'inspiration d'actions perverses, pas davantage des métamorphoses trompeuses (379a-383c). La *theologia* désigne donc ici une manière de « parler de Dieu », mais celle-ci implique une manière de « penser Dieu ». Malgré V. Goldschmidt (cf. bibliogr.), Platon ne se contente pas d'appliquer le terme aux récits fabuleux des poètes ; la réponse de Socrate en effet est déjà un « discours sur Dieu » qui correspond à la vraie nature de l'Être divin.

Chez *Aristote*, le terme *theologoi* désigne habituellement les poètes et prosateurs anciens (*Met.* A 3, 983b 27 : Homère, Hésiode, Orphée ; B 4, 1000c 9 : Hésiode ; A 6, 1071b 17 : Phérécyde). A ces « mythologues qui se sont occupés de théologie » (*Météorologiques* B 1, 353a 36), Aristote oppose les « physiciens », initiateurs de la philosophie véritable (*Met.* A 6, 1071b 27 ; 10, 1075b 26). On n'oubliera pas pourtant que, pour lui, la mythologie contient déjà une philosophie implicite : « Le *philomythos* est en quelque manière (*pôs*) *philosophos* » (*Met.* A 2, 982b 18).

D'autre part, la partie la plus noble de la « philosophie première », celle qui traite des réalités « séparées de la matière et immuables », entre autres « du divin » (*to theion*), reçoit le qualificatif de *theologikè* (*Met.* E 1, 1021a 19 ; cf. K 7, 1061a 30-1064b 6) ; en *Met.* A 2, 983a 5-10, cette philosophie première est appelée « science divine » (texte cité en DS, t. 14, col. 98). Cf. J. Pépin, R. Bodéus.

Chez les *Stoïciens*, Cléanthe développe la division tripartite de la philosophie proposée par Zénon de Kittium : logique, éthique, physique ; il distingue dans cette troisième partie le *theologikon* du *physikon* (I. von Arnim, *Veterum Stoicorum Fragmenta*, t. 2, p. 108, 20). Diogène Laerce lui attribue, ainsi qu'à Chrysippe, un *Peri theôn*. La doctrine sur les dieux occupe d'ailleurs une grande place chez les Stoïciens (cf. M. Adler, *Index* des *Vet. Stoic. Fragm.*, p. 69-72) ; ils n'emploient pas cependant le terme *theologia*.

Ce terme reparaît chez *Plutarque* († vers 125 après J.C.) ; cf. R. Flacelière, qui complète et corrige en partie Goldschmidt. Dans le *De defectu oraculorum*, l'un des personnages, Cléombrote, est présenté comme un homme qui « employait ses loisirs à l'étude de l'*historia* (au sens ancien de recherche sur les réalités concrètes, les faits), dans la pensée que celle-ci fournit des matériaux à la philosophie dont le couron-

nement est la *théologie* » (2,410b ; éd. et trad. Flacelière, *Œuvres morales*, t. 6, Paris, 1974, p. 101).

Le même Cléombrote parle des *theologoi* de Delphes (14-15,417f-418d) ; ces « théologues », connus par des inscriptions d'autres sanctuaires célèbres, étaient simplement des fonctionnaires du temple, chargés de faire l'éloge des dieux ou de contrôler les pièces écrites à leur louange (une de ces pièces, mentionnée dans l'inscription des Iobacches d'Athènes, avant 178 de notre ère, est une *theologia* en l'honneur de Dionysos). Ce témoignage de Plutarque, éclairé par d'autres sources, permet de reconnaître un emploi des termes *theologoi* et *theologia* qui relève du domaine du sacré, non d'une doctrine philosophique.

D'autres textes suggèrent la nécessité d'une critique des récits mythiques au nom d'une théologie raisonnée. Ainsi, dans le *De Iside et Osiride*, Plutarque affirme que le sphynx placé par les Égyptiens à l'entrée des temples figure « la sagesse en énigmes de la *théologie* » (351c). Lui-même, dans le *De E delphico*, apporte un bon exemple d'une telle « théologie » (bien que le terme n'y figure pas) : cet *E* (« Tu es »), placé au fronton du temple, signifie en effet le mode d'existence des dieux (un présent éternel, sans passé ni avenir) en contraste avec l'existence éphémère des autres êtres (éd. et trad. Flacelière, *ibid.*, p. 12-46).

Plotin n'emploie pas le terme *theologia* mais seulement *theologoi*, pour désigner les mythologues qui traitent de la naissance d'Erôs et identifient Aphrodite avec Héra (*Ennéades* III 5, 2,2 et 8,21).

C'est *Proclus* († 17 avril 485) qui représente l'aboutissement des spéculations helléniques sur la *théologie*. La *Stoicheiôsis theologikè* (éd. crit. E.R. Dodds, Londres, 1933 ; 2e éd. augm. 1963 ; trad. franç. J. Trouillard, *Éléments de théologie*, Paris, 1965) est un ouvrage systématique organisé en « thèses » suivies d'une démonstration brève ; traduit par Guillaume de Moerbeke en 1268 (éd. crit. en préparation), il a été connu dès saint Thomas. Mais l'influence de Proclus s'était exercée bien avant par le *Liber de causis*, basé sur une version arabe abrégée de la *Stoicheiôsis* ; ce texte arabe fut traduit par Gérard de Crémone entre 1167 et 1187 et placé sous le nom d'Aristote, ce qui lui valut une grande autorité (saint Thomas fut le premier à reconnaître son inspiration proclusienne).

La *Théologie platonicienne*, probablement le dernier écrit de Proclus, fut connue plus tardivement (un ms date du 13e s., un de 1358, les autres sont postérieurs) ; éd. crit. et trad. en cours par H.D. Saffrey et L.G. Westerink (5 vol. parus dans la coll. Budé, Paris, 1968-87). Dans cet ouvrage, où il interprète la « théologie » de Platon surtout à partir du *Parménide*, Proclus revalorise les auteurs très anciens : Homère, Hésiode, Orphée sont déjà pour lui des « théologiens ». Le ch. 4 du livre I énumère quatre « modes d'exposition de l'enseignement théologique » : 1) au moyen de symboles (Orphée) ; 2) au moyen d'images et de figures (Pythagore) ; 3) sous inspiration divine (les théurges chaldéens) ; 4) « le mode scientifique, spécial à la philosophie de Platon » (éd. citée, t. 1, p. 20).

L'influence des *Éléments de théologie* à la fin du 13e siècle se discerne surtout chez les disciples d'Albert le Grand, en particulier Berthold de Moosburg, qui appelait Proclus un « homo divinus » ; l'éd. de son *Expositio super Elementionem theologicam* est en cours (Hambourg, F. Meiner, 1984...) ; sur Berthold, voir A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane*, Paris, 1984, p. 317-442.

P. Batiffol, *Theologia, Théologie*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. 5, 1928, p. 205-20. – F. Kattenbusch, *Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke « theologia, theologein, theologos »*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 11, 1930, p. 161-205 ; à part, Darmstadt, 1962. – L. Ziehen, *Theologos*, dans *Pauly-Wissowa*, 2.R., t. 10, 1934, col. 2031-33. – M.J. (= Y.) Congar, art. *Théologie*, DTC, t. 15/1, 1946, col. 341-46. – V. Goldschmidt, *Theologia*, dans *Revue des Études grecques*, t. 63, 1950, p. 20-42 (chez les Grecs, depuis Platon).

J. Pépin, *La théologie d'Aristote* dans *L'attualità della problematica aristotelica. Atti del convegno... su Aristotele* (Padoue, 1967), Padoue, 1970, p. 81-126 ; retravaillé sous le titre « Permanences et variations dans la théologie d'Aristote », dans J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971, p. 205-48. – J. Bodéus, *En marge de la « théologie » aristotélicienne*, dans *Revue philosophique de Louvain*, t. 73, 1975, p. 5-33. – R. Flacelière, *La théologie selon Plutarque*, dans *Mélanges P. Boyancé*, Rome, 1974, p. 273-80.

2. **Les Pères de l'Église.** – Les Pères grecs utilisent les termes *theologia, theologein, theologos* du langage courant ; mais la nouveauté du Message chrétien va les remplir peu à peu d'un contenu également nouveau. Le « langage sur Dieu » se conforme à l'Écriture et à la Règle de foi ; en même temps, les Pères prennent conscience des exigences auxquelles doit satisfaire le véritable théologien : purification intérieure, contemplation et respect du mystère de Dieu. Les *theologoi* ne sont plus les mythologues, mais bien Moïse (Clément d'Alexandrie, *Stromate* I 22,150,4, SC 30, p. 152), les prophètes (Eusèbe, *Praeparatio evang.* 10,1, PG 21, 768b ; Basile, *Contre Eunome* I, 14, SC 299, p. 222), David (Athanase, *Contra Gentes* 46, PG 25, 92b), le Christ lui-même et ses apôtres, surtout Jean, Pierre et Paul (cf. *infra*).

Le sens des termes reste encore mal défini chez les Apologistes. Selon Justin (*Dialogus* 56,15), « l'Esprit Saint ne déclare Dieu et Seigneur (*theologei kai kyriologei*) autre chose que Dieu et son Christ » ; en 113,2, au sujet des changements de nom d'Abraham et Sara, *theologein* équivaut à « allégoriser ». Athénagore (*Supplicatio* 10,18 et 13,3) parle de la partie « théologique » de l'enseignement du Christ. Mais avec Clément d'Alexandrie s'inaugure la signification nouvelle des termes en opposition à l'usage païen. Au 4e siècle, leur utilisation est marquée par les controverses de cette époque. Enfin, un large courant de pensée identifie la *theologia* avec la connaissance mystique de Dieu.

1° Un nouveau langage sur Dieu (3e siècle). – *Clément d'Alexandrie* met d'abord en parallèle avec celles de Platon et d'Aristote « la philosophie de Moïse » ; elle comporte quatre parties : historique, législative, liturgique, et, « au-dessus de toutes », la théologique qui correspond à l'époptie « que Platon applique aux grands mystères de l'Être tandis qu'Aristote l'appelle métaphysique » (*Stromate* I 28, 176,1, SC 30, p. 173). Mais plus loin il oppose résolument la philosophie et la théologie chrétiennes à celles des Grecs : « Les Écritures veulent en effet qu'à ceux-là seuls qui les fréquentent assidûment et dont la foi et la façon de vivre tout entière sont éprouvées appartiennent ce qui est vraiment philosophie et la vraie théologie » (*Strom.* V 9, 56,3, SC 278, p. 114-16).

Pour *Origène*, les prophètes déjà offraient une « théologie abondante » au sujet des rapports entre le Père et le Fils, et qui n'est pas moindre que celle des

apôtres (*In Joh.* II 34,205, SC 120, p. 346). Jean-Baptiste « théologuant » (*theologôn*) apporte son premier témoignage au Christ dès le sein de sa mère (VI 49, 357, SC 157, p. 324). Mais la théologie suprême est celle « du Sauveur » (I 24,157 ; SC 120, p. 138). « C'est le Christ qui, en ' théologuant ', annonça à ses disciples véritables les caractéristiques de Dieu » (*Contre Celse* II, 71, SC 132, p. 454).

Pour Celse, Platon est « un maître plus efficace en théologie ». Mais, réplique Origène, « l'Écriture représente avec un plus grand amour de l'humanité le Dieu Logos... se faisant chair pour que pût parvenir à tous les hommes le Logos dont Platon déclare... qu'il est impossible de le dire à tous » (VII, 42, SC 150, p. 11). Celse allègue Platon (*Lettre* 2, 312e-313a) sur « les rangs des dieux » ; Origène répond qu'il aurait pu parler des Séraphins et des Chérubins mais qu'il a évité ce sujet à cause de ceux qui sont « impuissants à suivre de près la sublimité et la majesté de la théologie » (VI, 18, SC 147, p. 224).

2° Les controverses du 4e siècle. – Au cours de ces controverses (pour leur histoire, voir M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Rome, 1975, réimpr. 1986), les termes mentionnés gardent en gros la même signification qu'au 3e siècle. Cependant les attaques des ariens, semi-ariens, pneumatomaques, obligent les auteurs orthodoxes à leur opposer des arguments qui donnent déjà à leurs écrits une allure systématique. En même temps, ils insistent sur le mystère divin, et donc sur la difficulté de « parler de Dieu ».

Pour *Athanase*, « la théologie est parfaite dans (l'affirmation de) la Trinité ; c'est elle la vraie et seule religion (*theosebeia*)... La foi chrétienne reconnaît la bienheureuse Trinité, immuable et parfaite ; elle n'ajoute rien à la Trinité et ne lui retranche rien » (*Contra Arianos* I, 18, PG 26, 49ab). Les « théologiens du Sauveur » proclament aussi les bienfaits de l'Incarnation et de la Rédemption (*De incarnatione Verbi* 10,1-2, SC 199, p. 298, citant 2 *Cor.* 5,14-15 ; cf. 18,1, p. 328). Mais, tout comme l'homme qui veut voir la lumière du soleil doit purifier son œil pour que celui-ci devienne lumière, « celui qui veut comprendre la pensée des ' théologiens ' doit au préalable purifier sa manière de vivre... afin que, uni à eux par la conduite de sa vie, il comprenne aussi ce que Dieu leur a révélé » (57,1, p. 466-68). Voir aussi les *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit* (PG 26, 529-676 ; trad. franç. J. Lebon, SC 15, 1947).

Dans son traité *Sur le Saint Esprit*, écrit en 375, *Basile de Césarée* déclare qu'il ne faut point « entendre à la légère les termes théologiques (*theologikôn phônôn*), mais s'efforcer en chaque mot, chaque syllabe, d'entendre le sens caché ». C'est là prendre au sérieux « le sens de notre vocation, qui est de ressembler à Dieu autant qu'il est possible à la nature humaine ; or il n'y a pas de ressemblance sans connaissance » (1,2, SC 17bis, p. 152). Le traité tout entier, comme l'on sait, est une analyse précise de textes scripturaires, en particulier de l'emploi des prépositions, pour montrer la consubstantialité de l'Esprit avec le Père et le Fils.

Les cinq discours 27-31 de *Grégoire de Nazianze*, prononcés à Constantinople en juillet-novembre 380, sont communément appelés *Discours théologiques* en raison de leur contenu, et ils ont valu à leur auteur l'appellation typique de « Grégoire le Théologien ».

Cf. *Acta Conc. Œcumenicorum. Conc. Chalcedonense*, éd. E. Schwartz, t. 1/3, Berlin-Leipzig, 1935, p. 114 ; Grégoire le prêtre, *Vita Gregorii*, PG 35, 288c ; Philostorge, *Hist. eccl.* VIII, 11, PG 94, 1048b ; patriarche Taraise, *Ep.* 5, PG 98, 1468a : « éponyme de la théologie ».

Grégoire admet que la théologie comporte une part de raisonnement, puisqu'il emploie corrélativement le verbe *philosophein*, mais il tient surtout à préciser les exigences auxquelles doit satisfaire le théologien et dans quelles conditions il peut remplir sa mission :

« Ce n'est pas à n'importe qui... qu'il appartient de philosopher sur Dieu... Ce n'est pas partout, ni devant tous, ni sur tous les points, mais en certaines circonstances, devant certaines personnes et dans une certaine mesure... Il faut prendre réellement du temps et ainsi connaître Dieu, et, lorsque nous aurons saisi l'occasion favorable (*kairon*), exprimer avec justesse l'exactitude de la théologie (*theologias euthutèta*). Devant qui ? Devant ceux pour qui la question se traite sérieusement et non comme une chose quelconque, objet elle aussi de bavardage agréable » (27,3, SC 250, p. 276).

Ces exigences sont rappelées au début du *Disc.* 28 dont le titre est précisément *Peri theologias*. Grégoire dit alors quel en est l'objet principal :

« Arrivons maintenant aux discours de la théologie. Plaçons en tête de ce discours le Père, le Fils et l'Esprit Saint ; que le premier nous soit bienveillant, que le second nous assiste, que le troisième nous inspire ; ou plutôt que de l'unique divinité nous vienne une illumination unique, distincte dans l'union et réunie dans la distinction, chose extraordinaire ! » (28,1, p. 100-02).

Mais Grégoire insiste sur l'inadéquation du discours théologique au Mystère divin. Comme Moïse (*Ex.* 33,23), on ne peut voir Dieu que « par derrière », c'est-à-dire seulement par « la grandeur des choses produites et gouvernées par lui ».

« C'est ainsi que tu traiteras de la théologie (*theologèseis*), même si tu es Moïse..., même si tu es parvenu comme Paul au troisième ciel, même si tu es au-dessus de lui... au rang d'un ange ou d'un archange » (28,3, p. 104-06). Platon, théologien des Grecs, enseignait que « comprendre Dieu est difficile, mais l'exprimer est impossible » (*Timée* 28c, la maxime de Platon sera reprise au moyen âge par Pierre de Celle, Simon de Tournai, Alain de Lille ; cf. M.D. Chenu, *La théologie au XIIe s.*, p. 369, n. 2). « Mais, selon mon discours, exprimer Dieu est impossible, le comprendre plus impossible encore » (4, p. 108). « Ce qu'est Dieu, quant à sa nature et son essence, aucun homme ne l'a jamais découvert... On le découvrira, à mon avis, lorsque cette chose semblable à Dieu et divine, je veux dire notre esprit et notre raison, sera mêlée à celui auquel elle est apparentée, lorsque l'image sera retournée à son Archétype, vers lequel maintenant elle tend. Ce qui me paraît être le tout de la philosophie, c'est que nous connaîtrons un jour comme nous sommes connus » (17, p. 134 ; cf. 1 *Cor.* 13,12). Pour tout dire, nous ne serons vraiment « théologiens » que dans la vie céleste.

Dans le *Disc.* 31, Grégoire concentre cette « théologie » sur le Saint Esprit (31,3 ; p. 278). Il invite ses adversaires à suivre « un meilleur théologien que lui », c'est-à-dire notre Sauveur qui enseigne que « l'Esprit procède du Père » (*Jean* 15,16). L'Esprit est donc Dieu (8, p. 290). Il est « consubstantiel » (10, p. 292). C'est en lui que nous prions et adorons (12, p. 298). Reste que toute comparaison demeure défec-

tueuse quand nous parlons de la Trinité, même celles de « source, ruisseau et fleuve », de « soleil, rayon et lumière » (31-32, p. 338).

Nous ne pouvons étudier ici la distinction entre *theologia* et *oikonomia*, qui apparaît plus ou moins dans la tradition grecque tout entière. *Theologia* désigne plutôt le mystère de Dieu en lui-même, *oikonomia* la « dispensation » divine de la grâce et du salut dans l'histoire. Mais il s'agit d'une distinction et non d'une opposition. Pour Athanase par exemple, l'Incarnation et la Rédemption relèvent de la « théologie » (*De incarn. Verbi* 10,1-2, cité *supra*). Sur cette distinction, voir R.A. Markus, *Trinitarian Theology and Economy*, dans *Journal of Theological Studies*, t. 9, 1958, p. 81-102 ; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, t. 1, Fribourg/Br., 1979, p. 232-33,241,320,384-85,539. Pour l'époque postérieure (7e s.), voir l'art. *Sophrone de Jérusalem*, DS, t. 14, col. 1069-70.

3° La théologie comme connaissance mystique de Dieu. – Selon *Évagre le Pontique* † 399, l'itinéraire de la vie spirituelle comporte deux étapes : la *praktikè* et la *gnostikè* (cf. DS, t. 4, col. 1738) ; mais la seconde se subdivise en deux : la *physikè* (connaissance spirituelle des « natures » ou « raisons » des êtres ; cf. art. *Nature*, DS, t. 11, col. 49-50) et la *theologikè* dont le sommet est la contemplation de la Sainte Trinité. D'où le schéma ternaire proposé dans le *Praktikos* : « Le christianisme est la doctrine du Christ notre Sauveur, qui se compose de la pratique, de la physique et de la théologique » (*Traité pratique*, éd. A. et Cl. Guillaumont, SC 171, p. 499).

Cette conception évagrienne de la *theologia* a été développée par J. Lemaître (= I. Hausherr) dans l'art. *Contemplation*, DS, t. 2, col. 1773-85, et 1827-72 (avec ses prolongements dans la tradition ultérieure). Retenons quatre points de son analyse. 1) Cette connaissance de Dieu est appelée « essentielle » (*ousiôdès*) ; l'adjectif ne signifie pas que l'intellect (*noûs*) atteint l'essence divine, mais seulement qu'une telle connaissance diffère de toutes les autres et que l'intellect y trouve son accomplissement (cf. *Centurie* v, 55-57 et 60-63 ; éd. et trad. A. Guillaumont, PO 28/1, p. 200-05). 2) Elle n'est pas au pouvoir de l'homme, mais donnée par « une grâce surabondante de Dieu » (v, 79, p. 210). 3) Elle exige une parfaite nudité de l'intellect, qui doit être sans formes, sans espèces, sans concepts (iii, 6,19,70). 4) Elle coïncide avec la « prière pure » (*kathara proseuchè*) : « Si tu es théologien, tu prieras vraiment, et si tu pries vraiment, tu es théologien » (*Traité de l'oraison*, trad. Hausherr, Paris, 1960, p. 85 ; cf. art. *Prière*, DS, t. 12, col. 2258-59).

Voir aussi K. Rahner, *Die geistliche Lehre des Evagrios Pontikos*, ZAM, t. 8, 1933, p. 21-38, avec de nombreuses références ; pour les *Lettres* d'Évagre, consulter la trad. allem. de G. Bunge, *Ev. Pont. Briefe aus der Wüste*, Trèves, 1986 ; *Letter to Melania*, trad. angl. de M. Parmentier, dans *Bijdragen*, t. 46, 1985, p. 2-38.

Diadoque de Photicé (5e s.) utilise souvent les termes *theologia*, *theologos* dans ses *Cent Chapitres gnostiques* (éd. É. des Places, SC 5 ter, 1966 ; nous modifions parfois la traduction). Selon D.M. Rothenhäusler (*Irénikon*, 1937, p. 538), *theologia* « signifie toujours parole énoncée, discours, enseignement » ; mais cette interprétation est excessive. En fait, le sens du terme est polyvalent, ce qui s'accorde bien avec le style des *Kephalaia*. Chez Diadoque comme chez Évagre, dont il a subi l'influence, la théologie est avant tout connaissance contemplative des mystères de Dieu (sans allusion précise à la Trinité), donnée par grâce à une élite ; ensuite seulement elle est communication de cette grâce, et donc « discours sur Dieu ».

La *théologie* est un *charisme*, et même le plus élevé, « car aucun n'enflamme et ne meut le cœur de l'homme à l'amour de sa bonté autant que la théologie » (67, p. 127 ; cf. 71, p. 130). Pourtant la théologie n'est pas mentionnée dans la liste des charismes donnée en 1 *Cor.* 12,8-10. Or Diadoque fait allusion à deux termes de cette liste (ch. 9 et 72) : la sagesse (*sophia*) et la science (*gnôsis*). Dans le ch. 9, le mot *theologia* n'apparaît pas, mais il est dit que ceux qui possèdent la science « n'en viennent pas aux discours divins » ; par contre, « si la sagesse est donnée à quelqu'un en même temps que la science – chose rare ! –, elle manifeste les énergies mêmes de la science » (p. 88). Le ch. 72, qui s'achève par la citation de 1 *Cor.* 12,8, distingue et même oppose le « théologien » et le « gnostique » :

« Le théologien, pénétré et enflammé en son âme par les paroles de Dieu (l'Écriture), aborde, après des vicissitudes (cf. ch. 71), aux larges espaces de l'*apatheia*... Le gnostique, fortifié par l'activité de son expérience, s'élève au-dessus des passions. Le théologien, pourvu qu'il se fasse humble, goûte à l'expérience gnostique ; et le gnostique aussi, pourvu qu'il garde infaillible le discernement de son âme, goûte quelque peu à la vertu théorétique. Les deux charismes n'échoient jamais de manière égale à chacun afin que, s'admirant l'un l'autre en ce par quoi l'un l'emporte sur l'autre, l'humilité abonde en eux avec le zèle de la justice. Aussi l'apôtre dit-il : ' A l'un est donné par l'Esprit le discours de sagesse, à un autre le discours de science, selon le même Esprit ' » (p. 131).

On reconnaît là le vocabulaire évagrien : *apatheia*, *gnostikos* et *theorètikos*. Mais Diadoque en use librement. Tout en marquant leur différence et leur inégalité dans chaque sujet, il tend à rapprocher le charisme de la sagesse et celui de la science. La priorité reste cependant à la sagesse, qui est le propre du « théologien ». Par ailleurs, au ch. 66, le « charisme de la théologie » est lié à la pauvreté : il n'est « préparé par Dieu qu'à celui qui se prépare soi-même en se dépouillant de ses biens pour l'Évangile de Dieu, afin qu'il annonce, dans une pauvreté aimée de Dieu (*en theophilei peniai*), la richesse de son royaume » (p. 127). Ici, comme au ch. 9, le théologien est désigné comme le plus apte à « parler de Dieu ». Il reste que « l'âme théologienne » est bien « l'âme contemplative » (c'est la traduction de des Places, ch. 69, p. 129,12 et ch. 71, p. 130,14) qui connaît Dieu dans sa contemplation. Elle peut ensuite communiquer cette connaissance aux autres, et la théologie devient alors « discours sur Dieu ». Cette double acception du terme correspond d'ailleurs à la carrière de Diadoque qui, après avoir été moine, devint évêque de Photicé en Épire.

Dans les écrits du *Pseudo-Denys* (fin 5e s.), nos termes sont fréquemment employés (cf. A. Van den Daele, *Indices pseudo-dionysiani*, Louvain, 1941, p. 75-76). Selon R. Roques (*Structures théologiques*, que nous résumons), *theologia* désigne d'abord l'Écriture en général, et plus particulièrement les paroles de Dieu qu'elle rapporte. Mais l'Écriture elle-même

conduit à une connaissance de Dieu au sens ordinaire de *theologia* et cela d'une double façon :

« Les écrivains inspirés (*theologoi*) livrent leur savoir selon un double mode : indicible et caché d'une part (*apporèton kai mystikèn*), évident d'autre part et plus facilement connaissable (*gnôrimôteran*) ; le premier mode est symbolique et suppose une initiation, le second est philosophique et s'opère par voie de démonstration. Ajoutons que l'inexprimable s'entrecroise avec l'exprimable » (*Ep.* 9, PG 3, 1105d).

En fait « Denys » distingue quatre manières de connaître Dieu et de parler de lui, ordonnées selon « une hiérarchie de méthodes et de fonctions » : une théologie symbolique, une théologie affirmative, une théologie négative et une théologie mystique. R. Roques note cependant que la théologie négative est faite en réalité « de négations de négations ou de négations doubles », qu'il faut prendre en un sens transcendant (p. 143). Dès lors, « la théologie négative est à ce point liée à l'expérience mystique que Denys ne les sépare pas dans ses développements » (p. 144). La théologie mystique, qui comporte un aspect de contemplation (*theôria*) et un aspect de connaissance (*gnôsis*), « résume et consomme tout l'effort antérieur des démarches dialectiques et donne en même temps à l'intelligence... cette 'extase' amoureuse, où s'achèvent la science la plus haute et la parfaite charité » (p. 144). Le Pseudo-Denys s'inscrit ainsi dans la ligne de la théologie conçue comme connaissance mystique.

L'influence d'Évagre, mêlée à celle des Cappadociens et du Pseudo-Denys, se retrouve chez *Maxime le Confesseur* † 662. « Ceux qui ont été jugés dignes de la *théologie mystiquement contemplative,* après avoir purifié leur esprit de toute imagination matérielle... nous les appellerons *les aimants* » (*Quaest. ad Thalassium* x, PG 90, 288cd ; le scoliaste d'*Ad Thal.* LXIII, PG 90, 689a, met les dons du Saint Esprit en liaison avec les trois étapes de l'itinéraire évagrien et conclut : « Quant à la théologie mystique, seule la donne la divine Sagesse »). La « grâce théologique » n'est donnée qu'aux purifiés » ; celui qui « va faire de la théologie » (*ho theologein mellôn*) doit donc se placer au-dessus des raisons humaines et considérer les attributs divins non en eux-mêmes mais en ce qui les « entoure », et autant que son intelligence peut les atteindre (*Capitula de caritate* II, 26-27 ; éd. et trad. ital. A. Ceresa Gastaldo, Rome, 1963, p. 102-05). Maxime reste fidèle à l'idée évagrienne de la théologie comme connaissance mystique, effet d'une grâce spécifique ; en même temps, il admet la valeur d'un effort intellectuel pour une approche de Dieu, dans une attitude critique à l'égard de la simple raison. – Voir aussi Thalassius le Lybien, spécialement *Centurie* IV ; cf. sa notice *supra,* col. 323-26.

La notion de *theologia* comme connaissance mystique de Dieu se perpétue dans le monachisme gréco-byzantin (voir l'index de la *Philocalia,* t. 5, Athènes, 1963, p. 207). Mentionnons surtout *Nicétas Stèthatos* († avant 1092 ; DS, t. 11, col. 224-30). Déjà le titre des trois centuries *Chapitres pratiques, physiques et gnostiques* (*Philocalia,* t. 3, p. 273-355 ; PG 120, 852-1009) suit le schéma évagrien.

Voir I, 1 et 45 ; II, 51 et 53 (« la ténèbre, *gnophos,* de la théologie mystique ») ; III, 44 : celui qui est parvenu à « la mesure de l'âge du Christ » peut introduire aux mystères cachés de Dieu, parler « en théologien » au milieu de l'Église, comme Paul parvenu « au troisième ciel de la théologie ». Le ch. III, 52 déclare que de tels hommes participent au mystère de la Transfiguration : « L'Esprit les couvre d'une nuée lumineuse, et de là vient à eux la voix de la théologie mystique, qui les initie au mystère de la Déité en trois Personnes et qui parle ainsi : 'Celui-ci est mon Fils bien aimé... en qui je me suis complu' ; ils deviennent des fils parfaits dans l'Esprit parfait » (*Philoc.,* p. 339-40 ; PG 120, 980bc).

Voir encore Théognoste (milieu 13e s. ; DS, *supra*), *Chapitres sur l'action et la contemplation...,* prol. 6, *Philoc.,* t. 2, p. 256 ; Grégoire le Sinaïte † 1346, *Autres chapitres,* qui présente une « généalogie » des vertus : « La contemplation engendre la science, la science la saisie des mystères, le terme des mystères est la théologie, et le fruit de la théologie est la parfaite charité » (*Philoc.,* t. 4, p. 64).

Le terme *theologia* et ses dérivés sont grecs. Les auteurs latins se contentent de les transcrire et ils ne les emploient que rarement. Une tradition latine mérite cependant d'être signalée : elle remonte à Varron qui, dans ses *Antiquitates divinae* et en s'inspirant de Mucius Scaevola, distinguait trois « genres » de théologies : *mythique* (celle des poètes), *physique* (celle des philosophes), *civile* (celle du culte des cités). Nous ne connaissons d'ailleurs ces distinctions, et la critique de Varron, que par les témoignages postérieurs de Tertullien (*Ad nationes* II, 1,8.11 ; CCL 1, p. 41) et surtout d'Augustin (*De civitate Dei* IV, 27 ; V, 5-12 ; VIII, 1). – Pour l'étude de cette tradition, voir J. Pépin, *Mythe et allégorie,* 2e éd., Paris, 1976, p. 276-392.

Cette vue d'ensemble sur la période patristique suffit à montrer la polyvalence du terme *theologia.* Il désigne toujours cependant *la connaissance de Dieu* et *la manière de parler de Dieu,* selon le double sens de la seconde partie du terme, dérivée de *logos* qui signifie à la fois *raison* ou *savoir* et *discours.* Augustin interprète exactement le terme en disant que *theologia* est un mot grec qui signifie « de divinitate *rationem* sive *sermonem* » (*De civ. Dei* VIII, 1). Mais, pour les Pères, cette connaissance et ce discours, même s'ils exigent un travail de raisonnement et de critique, présupposent toujours une manière de vivre qui mette l'intelligence humaine en accord avec ce Dieu qu'ils cherchent. La plupart d'entre eux reconnaissent aussi que la *theologia* est d'abord une grâce et un charisme : Dieu seul apprend à parler de Dieu.

Voir les études de Kattenbusch, Batiffol, Congar, signalées *supra.* – D.M. Rothenhäusler, *La doctrine de la « Theologia » chez Diadoque de Photikè,* dans *Irénikon,* t. 14, 1937, p. 536-53. – R. Roques, *Note sur la notion de Théologia chez le pseudo-Denys,* RAM, t. 25, 1949, p. 200-12 ; repris dans ses *Structures théologiques de la Gnose à Richard de Saint-Victor* (Bibl. de l'École des Hautes Études, Sc. religieuses, 72), Paris, 1962, p. 135-50. – *A Patristic Greek Lexicon,* éd. G.W.H. Lampe, Oxford, 1961, p. 626-28 : *theologeô... theologos.* – W. Markus, *Der Subordinationismus als historiologisches Problem,* Munich, 1963, p. 59-68.

3. **Le renouveau du 12e siècle.** – J. Leclercq a opportunément noté que l'on peut fixer le sens du mot *théologie* « selon deux méthodes différentes » :

« On peut commencer par supposer une notion de la théologie établie soit a priori, soit d'après l'idée qu'on s'en est faite... à partir d'une certaine période considérée comme privilégiée, par exemple la seconde moitié du 13e siècle, puis décider que les périodes antérieures qui n'avaient pas cette

notion n'avaient pas de théologie ou n'en avaient qu'une imparfaite, en devenir, et préparatoire. On peut aussi demander aux représentants de la théologie de l'Église, aux divers moments de la tradition, ce qu'ils appelaient théologie. Telle est la seule façon de procéder qui soit conforme aux exigences de l'histoire » (*Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge = Studia anselmiana* 48, Rome, 1961, p. 79).

C'est la seconde méthode que nous suivons ici. Une étude exhaustive supposerait évidemment que l'on pût disposer de concordances complètes pour chaque auteur. Celles qui existent déjà, établies par ordinateur, donnent des résultats parfois surprenants. Le *Thesaurus Gregorii Magni* (Turnhout, 1987) révèle que les termes *theologia, theologi* n'apparaissent *jamais* dans l'œuvre de Grégoire ; d'après le *Thesaurus Bernardi Claravallensis* (1988), Bernard n'utilise *theologia* que pour désigner l'écrit d'Abélard connu sous ce titre, et *theologus noster* s'applique exclusivement au même Abélard.

Pour le début du Moyen Âge, J. Leclercq (*Études...*, p. 74-77, 157-59) a relevé quelques textes où *theologia, vita theologica* désignent la vie monastique comme adonnée à la contemplation ; Bède le Vénérable identifie celle-ci à la « vraie théologie » (*In Luc.* III, 10).

Jean Scot Érigène (9e s.) mériterait une étude approfondie. G.H. Allard (*J.S.E. Periphyseon. Indices generales*, Paris-Montréal, 1983, p. 553) a relevé 46 occurrences de *theologia*, 48 de *theologus* ou *theologi*. Un sondage nous a montré que *theologia* prend globalement dans le *Periphyseon* les mêmes sens que chez le Pseudo-Denys : Écriture (PG 120, 555b, 557b, 568b, 574c, 613a, 614d, etc.), théologie affirmative (*kataphatikè*) et négative (*apophatikè*) (455b, 458ac, etc.), ou encore « théologie des Pères » (613a). Dans l'*Homélie sur le Prologue* (SC 151) et le *Commentaire sur l'Évang. de Jean* (SC 180), le terme est souvent associé à la contemplation la plus élevée (*Hom.* 1,7 ; *Comm.* 1,32 ; 4,5.7 ; 6,1-2.6) ; il s'applique ordinairement à la Trinité, parfois au Verbe Incarné (*Hom.* 8,14 ; 9,10 ; *Comm.* 22,2).

Nous concentrerons notre recherche sur le renouveau du 12e siècle, auquel M.-D. Chenu a consacré un ouvrage pénétrant (*La théologie au 12e siècle*). Chenu suit plutôt la première méthode indiquée par J. Leclercq ; prenant le terme « théologie » au sens large, il s'attache surtout à montrer ce que les sensibilités et les intérêts des hommes de l'époque apportent à la connaissance de Dieu et au langage sur Dieu. Une remarque vers la fin du livre rejoint pourtant notre enquête sur le mot lui-même :

« *Theologia* ne prendra que lentement son sens spécifique de connaissance organisée et savante des données de la révélation. Abélard est un des premiers... à spécialiser ainsi ce mot, alors que, en particulier sous la pression des Pères Grecs, de Denys surtout, persistera, par-dessus toute distinction d'objets, de sujets, de méthode, le sens général, tout religieux, voire mystique » (p. 376).

Nous limitons notre étude à cinq points : le cas d'Abélard, les définitions d'Hugues de Saint-Victor, l'École de Chartres, les premières sommes doctrinales, les auteurs de la fin du siècle.

1° Le cas d'Abélard. – « On sait maintenant (que le mot théologie) ne revêtit que dans le cours du 12e siècle et grâce à Abélard cette signification de connaissance 'scientifique' dont le 13e siècle allait consacrer l'utilisation » (J. Leclercq, *Études...*, p. 72). La question est en fait beaucoup plus complexe. Les trois « Théologies » d'Abélard, qui se répètent partiellement, existent en plusieurs recensions différentes dont les rapports viennent seulement d'être élucidés à l'occasion des éditions critiques récentes de E.M. Buytaert et C.J. Mews (CCM 12 et 13, 1969 et 1987 ; voir la table des concordances entre les trois écrits, CCM 12, p. 57-68). Nous résumons les conclusions de Mews dans l'introd. à CCM 13, p. 17-23.

En 1119/20 (l'aventure avec Héloïse se place en 1116/17), Abélard rédige les trois livres de ce qu'on appelle *Theologia Summi boni* (= TSum) ; « Summi boni » sont les premiers mots du traité, mais le titre *Theologia* est absent des mss primitifs, qui donnent par contre le titre *De Trinitate*. C'est seulement douze ou treize ans plus tard qu'Abélard désigne cet écrit dans l'*Historia calamitatum* comme « quendam *theologie* tractatum de unitate et trinitate divina » (éd. J. Monfrin, 1979, p. 83). Entre-temps (1121/26), il a écrit les deux premières recensions de la *Theologia christiana* (= Tchr ; les trois mss complets portent ce titre) ; la troisième recension date de 1136/38 et sera retouchée en 1139/40. Ce second ouvrage manifeste un changement de vocabulaire : Abélard remplace *divini* de TSum II, 110-12 par *theologi* en Tchr III, 178-81 ; Augustin, désigné comme *spiritualis doctor* en TSum II, 34, devient *omnium theologorum auctoritas* en Tchr III, 74. Quant à la *Theologia scholarium* (= Tsch), condensé en trois livres de la Tchr pour répondre « à la demande de ses étudiants » (*Scholarium nostrorum petitioni*, premiers mots du texte), elle a été ébauchée dès 1133 et sera complétée jusqu'en 1140 ; Abélard l'intitule simplement *Theologia*, mais la préface la caractérise comme « aliquam sacre eruditionis summam quasi divine scripture *introductionem* » (p. 313) ; d'où le titre *Introductio ad theologiam* qui lui est souvent donné.

On notera qu'Abélard ne précise jamais la signification du mot *theologia*, qu'il n'emploie d'ailleurs pas dans le cours des textes. *Theologia* est seulement le *titre* qu'il applique, le premier dans la tradition latine, à un ouvrage portant sur la Trinité, et non sur l'Incarnation et la Rédemption ; il ne songe pas non plus à faire de la théologie une discipline nouvelle d'enseignement.

Ces analyses permettent d'évaluer de façon plus précise l'originalité d'Abélard. Celle-ci ne porte pas sur la signification de *theologia*, qu'il emprunte au langage des écoles ; pas davantage sur l'emploi d'une méthode *rationnelle*, car Boèce, dont il se réclame souvent, et Anselme, qu'il mentionne également, avaient déjà mis la logique et la raison au service d'une herméneutique de la foi. Son originalité se limite à mettre en œuvre des instruments nouveaux, c'est-à-dire « les arts du langage » (cf. J. Jolivet), spécialement la dialectique dont il était devenu un praticien remarquable. La « théologie » d'Abélard n'est donc pas encore, à strictement parler, une théologie *scientifique* (elle ne deviendra telle qu'après l'entrée des traités philosophiques d'Aristote à l'Université) ; c'est plutôt, à notre avis, une théologie *cohérente*, fondée sur une critique du langage de l'Écriture et des Pères, et capable par suite de légitimer les *énoncés* de la foi et de les défendre contre les adversaires, hérétiques ou « pseudo-dialecticiens » (cf. Tsch II, 19-33, CCM 13, p. 414-24). Les exigences de cohérence et de rationalité introduites par Abélard dans la pratique de la « science sacrée » s'imposeront aux auteurs postérieurs, malgré les attaques, pour une bonne part injustifiées, dont il fut l'objet en son temps.

2° Hugues de Saint-Victor. – Le *Didascalicon* (éd. Ch.H. Buttimer, Washington, 1939), écrit avant 1130 et donc contemporain des écrits d'Abélard, est un manuel destiné à guider les lectures des étudiants (sous-titre : *De studio legendi*). Il offre un précieux témoignage sur les disciplines du savoir dans la tradition des écoles. Hugues recueille en effet les définitions et divisions de la philosophie proposées par Boèce † 524, reprises avec des variations et additions par Cassiodore († vers 580), puis Isidore de Séville † 636. Il divise d'abord la philosophie en « théorique, pratique, mécanique et logique » (l'addition de la mécanique lui est propre et traduit l'importance prise alors par les techniques) ; ensuite il subdivise la « théorique » en « intellectible, intelligible et naturelle ». L'intellectible (Boèce dit expressément que ce mot traduit le *noèton* de Porphyre) coïncide avec la théologie, dont Hugues rappelle alors plusieurs définitions. Nous citons le texte (II, 2), avec ses sources, en complétant les indications de Buttimer, p. 25.

« Intellectibile est quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens, nullis unquam sensibus, sed sola tantum mente intellectuque capitur. Quae res ad speculationem Dei atque ad animi incorporalitatem considerationemque verae philosophiae indagatione componitur, quam... Graeci *theologiam* nominant (= Boèce, *In Isagogen Porphyrii* I, 3, éd. S. Brandt, CSEL 48, 1906, p. 8). Dicta autem *theologia* quasi sermo habitus de divinis, theos enim Deus, logos sermo vel ratio interpretatur (cf. Augustin, *De civ. Dei* VIII, 1, cité *supra*). *Theologia* (*Divinalis*, Isidore) igitur est quando aut ineffabilem naturam Dei aut spirituales creaturas ex aliqua parte profundissima qualitate disserimus » (= Isidore, *Etymologiae* II, 24,13, qui reprend Cassiodore, *Institutiones* II, 3,6 ; selon P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1948, p. 323-24, Cassiodore dépend à son tour du *Commentaire sur l'Isagôgè* d'Ammonius d'Alexandrie).

L'importance de ce texte est de montrer que la théologie comme *savoir* dérive de la philosophie, dont elle est, comme chez Aristote, la partie la plus élevée. Toutefois, dans son *Commentaire sur la Hiérarchie céleste* du Pseudo-Denys, Hugues distingue une *theologia mundana* (en fait la théologie philosophique) et une *theologia divina*. La première se limite à montrer que « Dieu est » à partir des créatures visibles ; la seconde fait reconnaître qu'en ces créatures « Dieu est présent » (I, 1, PL 175,926d). « Denys le théologien », selon Hugues, découvre cette théologie divine dans l'humilité du Verbe Incarné et dans sa mort rédemptrice ; par là est confondue la sagesse humaine et devient possible une connaissance de Dieu qui soit digne de lui (I, 4, 929d).

3° L'École de Chartres. – Dans son *De Trinitate* (le premier des *Opuscula sacra*), Boèce exposait d'abord la foi chrétienne et catholique sur « l'unité de la Trinité » (ch. 1) ; puis il reprenait les divisions de la philosophie spéculative : la *physica* considère les formes « dans la matière et en mouvement », la *mathematica* les formes « sans mouvement mais non séparées de la matière », la *theologica* par contre est « sine motu, abstracta atque separabilis » (c'est donc la *theologikè* d'Aristote, cf. *supra*). Il précisait en outre la manière de procéder propre à chacune de ces disciplines : « In naturalibus igitur *rationaliter*, in mathematicis *disciplinaliter*, in divinis *intellectualiter* versari oportebit neque deduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam... quae esse ipsum est et ex qua esse est » (ch. 2). Cette réflexion sur la *theologica* (terme souvent remplacé par *theologia*) sera développée abondamment par les Chartrains dans leurs nombreux commentaires sur les *Opuscula sacra* de Boèce. Nous ne pouvons que signaler les principaux auteurs, avec les éditions récentes.

Thierry de Chartres, trois commentaires désignés d'après les premiers mots du texte : – *Librum hunc*, vers 1135 ; éd. N.M. Haring (= Häring), *Two Commentaries of Th. of Ch.*, AHDLMA, t. 27, 1960, p. 65-134 ; – *Quae sit auctoris intentio*, avant 1145 ; éd. Haring, *The Lectures of Th. of Ch.*, *ibid.*, t. 25, 1958, p. 112-226 ; – *Aggreditur propositum*, en 1145-50 ; éd. Häring, *A Commentary on Boethius' De Trin...*, *ibid.*, t. 23, 1956, p. 257-325.

Gilbert de la Porrée, *Expositio in Boethii libros de Trinitate*, achevée en 1145 ; éd. Haring, dans *Nine Mediaeval Thinkers*, Toronto, 1955, p. 32-98 ; reprise dans *The Commentaries on Boethius by G. de Poitiers*, Toronto, 1966. – Clarembauld d'Arras, éd. Häring, *Life and Works of Clarembald of A.*, Toronto, 1965 ; autre éd. par W. Jansen, Breslau, 1926, avec une longue introduction.

Tous ces commentateurs soulignent la formule de Boèce : *in divinis intellectualiter*, et insistent sur le caractère unique des réalités « théologiques » et donc du raisonnement à leur sujet. Les Chartrains préparent ainsi, à leur manière, la théologie savante du siècle suivant.

4° Les Summae et les Sententiae. – Les premières « sommes » sur la doctrine chrétienne ne sont pas qualifiées de « théologiques » ; le mot *theologia* et ses dérivés n'y figurent pas en général. Nous en avons constaté l'absence dans la *Summa Divinitatis* (éd. B. Geyer, BGPTMA, t. 7/2-3, 1909), le *De sacramentis fidei* d'Hugues de Saint-Victor, la *Summa Sententiarum* d'Otton de Lucques (cf. DS, t. 12. col. 1605). Le terme *theologia*, comme on l'a vu à propos d'Abélard, était alors réservé aux traités sur Dieu un et trine.

Les *Sententiae Magistri Gisleberti Pictaviensis episcopi* (G. de la Porrée ; éd. Häring, AHDLMA, t. 45, 1978, p. 87-130), vers 1145/50, confirment ce point de vue. Les ch. 1-2, qui traitent précisément de la Trinité, emploient *theologia* ou ses dérivés (1,1, p. 108 ; 5, p. 109 ; 2,30, p. 117). Le début du ch. 3 (p. 122) fait la transition avec la partie suivante : « Diximus secreta theologie circa duo constare : in personarum trinitate et essentie unitate. Modo dicendum est de misterio incarnationis Christi, quod constat in duobus : in unitate persone et duarum naturarum coniunctione ». Et le terme n'apparaît plus dans la suite, où, après l'Incarnation, Gilbert traite des sacrements (ch. 4-12), des anges et de l'homme (13), enfin de l'Église et de la liturgie (14).

On a vu cependant que Boèce et Cassiodore, suivis par Hugues, étendaient le domaine de la théologie à toutes les « créatures spirituelles », donc aux anges et à l'âme humaine. Cette extension apparaît déjà dans l'*Isagoge in Theologiam*, œuvre d'un certain Odon et datée par D.E. Luscombe d'avant 1148 (*The authorship of the Y. in Th.*, AHDLMA, t. 35, 1968, p. 7-16) : « Omnium invisibilium substantiarum notio, quam *theologiam* vocat graecus, pro triformi subiecte materie diversitate in tres scissa est partes. Divinam namque naturam, angelicam et humanam, discipline huius rimatur speculatio » (éd. A. Landgraf, *Écrits théologiques de l'École d'Abélard*, Louvain, 1934, p. 63).

La *theologia* enveloppe ainsi l'ensemble de la doctrine chrétienne : l'ouvrage traite en effet de la création et de la

chute de l'homme (I), de sa restauration par le Christ et les sacrements (II), des anges et de la nature divine (III). On notera pourtant que ce curieux écrit (le ms original comportait des citations scripturaires en caractères hébraïques) n'utilise *theologia* que dans le titre et le prologue ; on y trouve par contre *summa sophia* (prol., p. 64), *Summa philosophia* (III, prol., p. 219).

5° La fin du 12e siècle. – Comme témoin des quarante dernières années du siècle, il convient de choisir *Alain de Lille* † 1203, en qui se discerne l'influence d'Abélard, des Victorins et des Chartrains. Nous nous limitons à deux écrits récemment édités ; pour plus de détails, voir M.-Th. d'Alverny, *A. de L. et la théologie.*

Le prologue de la *Summa « Quoniam homines »* (éd. P. Glorieux, AHDLMA, t. 20, 1953, p. 113-364), vers 1160, a l'allure d'un manifeste pour revendiquer la suprématie de la « facultas theologica » (la formule s'applique ici à un corps d'enseignants et non plus à une faculté de connaissance) et dénoncer les erreurs de certains « artiens » qui transféraient imprudemment les termes « a naturalibus ad theologiam » :

« Cumque liberalium artium ponte introductorio in imperialem theologice facultatis regiam intruduntur, in varias hereses et in varia hereseos precipicia detrusi naufragantur... Nos ergo qui theologie profitemur militiam, ex sanctorum patrum auctoritatibus fundamenta sumentes, cum sancto Moyse circa montes sacre scripture terminos statuamus, ultra quos nemini qui civis theologicus est concedatur progressus » (p. 119-20).

La théologie est dès lors un domaine réservé, auquel nul ne peut accéder s'il n'en a pas acquis le droit. Alain distingue d'autre part deux espèces de théologie, dont il dit emprunter les noms au *Commentaire sur la Hiérarchie céleste* de Jean Scot Erigène (nous n'avons pas trouvé les termes tirés du grec dans l'éd. de cet ouvrage par Jeanne Barbet, CCM 31, 1975) :

« Theologia in duas distinguitur species : supercelestem et subcelestem, sive *apotheticam* et *ypotheticam*, ut testatur Johannes Scotus super Hierarchiam » (I, 2, p. 121). Alain attribue la philosophie naturelle à la *ratio*, la théologie subcéleste à l'*intellectus*, la supercéleste à l'*intelligentia* (*ibid.*).

Le livre I de cette Somme traite de la théologie supercéleste (unité de l'essence divine, trinité des personnes), le l. II passe à la subcéleste (anges et homme : création, chute, péché originel et péché en général) ; rien n'est dit sur l'Incarnation ni sur les sacrements, mais l'ouvrage est peut-être inachevé, ou conservé de manière incomplète. La méthode est celle des *quaestiones*, avec objections et réponses.

Les *Regulae* ou *Maximae* (titres tirés du prologue) semblent dater des années 1174-1180 (cf. M.-Th. d'Alverny, *A. de L. Textes inédits*, Paris, 1965, p. 19-20). C'est un ouvrage qui rappelle par sa structure les *Éléments de théologie* de Proclus : une série de propositions (empruntées parfois à l'Écriture) suivies d'un commentaire. L'éd. de PL 210, 621-84, est défectueuse et incomplète ; nous suivons celle de N.M. Häring, *Mag. Al. de Ins. Regulae caelestis iuris*, AHDLMA, t. 48, 1981, p. 97-226. Retenons d'abord le § 5 du prologue :

« Supercelestis uero scientia i.e. *theologia* suis non fraudatur maximis. Habet enim regulas digniores sui obscuritate et subtilitate ceteris preeminentes... Necessitas theologicarum maximarum absoluta est et irrefragabilis quia de his fidem faciunt que actu uel natura mutari non possunt » (p. 122).

La *theologia* semble ainsi réduite au « supercéleste » ; mais la suite de l'ouvrage traite aussi de la Personne du Christ, de l'action humaine, de la grâce et du libre arbitre, de la divinisation de l'homme et des sacrements. On y remarque l'abondance des formules composées de l'adjectif *theologicus* : « theologicae maximae » (prol. 5 et 10, p. 122-23), « propositio theologica » (XII, 2, p. 135), « theologica praedicatio » (XXII, p. 139), « sermo theologicus » (XXXIV, p. 148), « nomina theologica » (XLIX, p. 156), etc.

Chez Alain, la théologie devient donc un savoir spécifique, avec un langage et une méthode de raisonnement qui lui sont propres ; bien qu'appliquée de préférence à la nature divine, elle enveloppe aussi l'ensemble de la doctrine chrétienne. En outre, la « faculté de théologie » se distingue déjà, jusqu'à l'opposition, de la faculté des arts. L'étude des auteurs contemporains montrerait de la même manière que, dès le milieu du 12e siècle, l'emploi du terme *theologia* s'est généralisé en même temps que sa signification s'est élargie.

Nous n'avons pas pu entreprendre le dépouillement de l'immense littérature monastique et canoniale. Il semble cependant que le mot *theologia* y soit assez peu employé. Les quelques exemples signalés par J. Leclercq (*Études...*, p. 77, 157-58) chez Gerhoch de Reichersberg et Odon de Morimond montrent que le terme désigne habituellement l'étude de l'Écriture, en vue de la contemplation et de la louange de Dieu. La *théologie monastique*, dont à notre avis on ne peut contester ni la spécificité ni la valeur, est plutôt une méditation sur Dieu lui-même et la relation de l'homme avec lui, à partir de l'Écriture ou des obligations de la vie consacrée, qu'une réflexion sur la notion même de théologie et les termes qui l'expriment.

Sur ce sujet, voir J. Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, 2e éd., Paris, 1963, p. 179-218 ; *Théologie traditionnelle et théologie monastique*, dans *Irénikon*, t. 37, 1964, p. 50-74 (qui répond aux critiques suscitées par la 1re éd., 1957). – M.-D. Chenu, *La Théologie au XIIe siècle*, p. 343-50. – P.-Th. Camelot, *Théologie monastique et théologie scolastique*, RSPT, t. 42, 1958, p. 240-53. – Ev. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, t. 1, *De los orígenes al siglo XV*, Barcelone, 1987, p. 361-522. – A. Härdelin, *Monastische Theologie. Eine « praktische » Theologie vor der Scholastik*, ZKT, t. 109, 1987, p. 400-15.

4. Le 13e siècle. – L'autonomie de la théologie et sa suprématie par rapport aux arts libéraux sont nettement affirmés dans les Statuts de l'Université de Paris promulgués par Robert de Courçon en août 1215 (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, éd. H. Denifle-Aem. Chatelain, t. 1, Paris, 1884, p. 78-79). Néanmoins l'usage et le sens du terme *theologia* restent souvent indécis tout au cours du 13e siècle.

1° Les auteurs de la Summa Halesiana citent en tête de l'œuvre la formule de Boèce : « in naturalibus rationaliter..., in divinis intellectualiter ». Ils se posent au sujet de la *doctrina theologiae* les questions suivantes : est-elle une science ? est-elle distincte des autres sciences ? L'expression *doctrina theologiae* revient à plusieurs reprises dans le « tractatus introductorius ». A examiner les textes de près, on perçoit un glissement constant de *theologia* comme « Écriture

sainte » à *theologia* comme « science des réalités divines » ou « sagesse ». Quelques citations suffisent à le montrer :

« Doctrina theologiae pro magna parte (est) historica, ut patet in Lege et Evangelio » (c.1, arg. 1 ; éd. Quaracchi, t. 1, 1924, p. 1a) ; « doctrina theologiae (est) credibilium » (arg. 2, p. 2a) : « cognitio theologiae... edita inspiratione divina » (*ibid.*) ; « Theologia, quae est scientia de Deo qui est causa causarum » (sol., p. 2a) ; « Theologia, quae perficit animam seu affectionem, proprie est sapientia... Prima philosophia, quae est theologia philosophorum, minus proprie est sapientia » (p. 2b).

D'autre part, il y a équivalence entre *doctrina sacra* et *doctrina theologiae* (c. 2, p. 4a). On peut en conclure que la *theologia* est *en même temps* une doctrine tirée de l'Écriture et une doctrine au sujet de Dieu. L'unité de ces deux aspects est basée sur la conviction que seule l'Écriture, qui vient de Dieu, fonde un vrai savoir et un vrai discours sur Dieu, capables de conduire à Lui : « Doctrina sacra dicitur divina, seu *theologia*, quia a Deo est et de Deo et deductiva ad Deum » (ad obj., p. 5b). Quant à son objet, la *doctrina theologiae* traite de la Trinité, de l'œuvre de création et de restauration (c. 3, p. 5-7).

2° Chez BONAVENTURE, on constate le même glissement de sens. Le *Breviloquium*, qui est la meilleure synthèse de sa théologie, met en exergue *Éph.* 3,14-19 que l'auteur commente ainsi : « Magnus Doctor gentium... in hoc verbo aperit sacrae Scripturae, quae *theologia* dicitur, ortum, progressum et statum » (*Opera*, éd. Quaracchi, t. 5, 1891, p. 206). Le développement qui suit s'applique directement à l'Écriture, aux livres qu'elle contient, à son élévation et sa profondeur, aux diverses manières de la comprendre et de l'expliquer. C'est seulement à la fin du prologue que Bonaventure définit la théologie comme « discours au sujet de Dieu » et explique son propre projet :

« Quia vero theologia *sermo est de Deo* et de primo principio, utpote quia ipsa tanquam scientia et doctrina altissima omnia resolvit in Deum tanquam in principium primum et summum, ideo... in hoc toto opusculo vel tractaculo... conatus sum rationem sumere a primo principio, ut sic ostenderem veritatem sacrae Scripturae esse a Deo, de Deo, secundum Deum et propter Deum, ut merito ista scientia appareat una esse et ordinata et *theologia non immerito nuncupata* » (p. 208b).

Le début de la *pars* I donne le plan de l'ouvrage en sept points : Trinité, création du monde, corruption de l'homme par le péché, Incarnation du Verbe, grâce du Saint Esprit, sacrements, jugement dernier. Or on y trouve à quelques lignes d'intervalle ces deux formules : « sacra doctrina, videlicet *theologia* » ; « sacra Scriptura sive *theologia* ». Il y a donc ici encore un glissement spontané de la théologie comme Écriture à la théologie comme doctrine sacrée. Ce glissement, dans son incohérence apparente, est révélateur : pour Bonaventure (et ses prédécesseurs franciscains) comme pour les Pères, c'est parce qu'il étudie l'Écriture, avec toutes les ressources de son intelligence mais *dans la foi*, que le « théologien » est habilité à parler de Dieu.

3° Pour SAINT THOMAS, M.J. Congar fait remarquer que certains éditeurs de la *Somme théologique* introduisent, dans la qu. 1 de la *Ia Pars*, le terme *theologia* là où l'original porte *sacra doctrina* : « *theologia* ne se rencontre que trois fois dans le texte authentique..., tandis que l'expression *sacra doctrina* se rencontre près de quatre-vingt fois : et encore *theologia* n'y est-il pas pris au sens actuel du mot théologie, mais au sens étymologique de considération ou discours sur Dieu » (DTC, *Théologie*, t. 15/1, col. 346). Pourtant Thomas connaît aussi le terme « au sens moderne, pour désigner une certaine discipline bien définie, l'explication rationnelle du révélé » (*ibid.*, avec renvoi à *In Boethium de Trinitate*, qu. 2, a. 3 ad 7um ; *Contra Gentiles* IV, 25).

L'art. 1 de la qu. 1 affirme l'existence, à côté des disciplines philosophiques connues par la raison, de la *doctrina sacra* connue par révélation à partir de l'Écriture « divinement inspirée » (cf. 2 *Tim.* 3,16). L'ad 2um s'appuie sur cette différence pour conclure : « Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur » (le texte de l'objection et cette réponse contiennent les trois occurrences du terme *theologia*). L'art. 2 pose que la *sacra doctrina* est une *scientia*, qui procède non pas « ex principiis notis lumine naturali intellectus » mais « ex principiis notis lumine superioris scientiae... quae scilicet est scientia Dei et beatorum ». Cette science est « une » (art. 3), plus spéculative que pratique (art. 4), plus noble que les autres (art. 5) ; elle est aussi une *sagesse* puisque le propre du sage est de considérer « la cause la plus haute » (art. 6). Dieu en est le « sujet » parce que « omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia ordinem habent ad Deum, ut ad principium et finem » (art. 7). Enfin elle est *argumentative*, mais argumente à partir des « articles de la foi » ; face à un adversaire qui n'admet pas ces données de la foi, le théologien n'a pas d'autre possibilité que celle de « résoudre » les objections qu'on lui oppose, c'est-à-dire de montrer qu'elles ne tiennent pas (art. 8).

Saint Thomas rattache donc lui aussi la *theologia* à la révélation et à l'Écriture ; cette dépendance n'est pas cependant aussi immédiate que pour Bonaventure puisqu'elle passe par le dogme, les *articula fidei*. Au sens strict, la *theologia* désigne encore la doctrine *au sujet de Dieu*, mais son extension à l'ensemble de la *doctrina sacra* s'explique du fait que celle-ci envisage toutes choses « sub ratione Dei ». D'autre part, à la suite d'Albert le Grand, saint Thomas a consacré en quelque sorte l'utilisation de la philosophie d'Aristote au service de la théologie : point bien connu, sur lequel nous n'avons pas à insister. C'est parce que la théologie est tout ensemble *inspirée de* la révélation divine et *a droit d'utiliser les ressources* de la philosophie et des autres disciplines, dont elle est la souveraine, qu'elle devient du même coup une théologie *scientifique* (cf. *In Boeth. de Trin.*, qu. 2, a. 3).

En tout cas, il est certain qu'à la fin du 13e siècle, le terme *theologia* recouvrait en fait l'ensemble de la *sacra doctrina*. Cette affirmation peut se baser sur les titres donnés à la *Summa* dans les mss les plus anciens ; ainsi le *Vat.* 10154, qui date de la fin du siècle : « Incipit Summa *de theologia...* ». Même si les titres communs « Summa theologiae » ou « theologica... » sont postérieurs, leur formulation n'est pas arbitraire. De même l'opuscule dédié à Réginald de Piperno (vers 1270), auquel Thomas n'avait sans doute pas donné de titre, est appelé « Compendium *theologie* » dans le ms de Naples qui en est le plus ancien témoin et date de la même époque (cf. l'introd. au t. 42 de l'éd. léonine). Cette constatation ne vaut pas uniquement pour saint Thomas : le *Compendium theologiae veritatis* de Hugues Ripelin de Strasbourg

et la *Summa theologiae* d'Albert le Grand sont également attestés sous ces titres par des mss de la fin du siècle.

La pratique de la théologie au 13e siècle vient ainsi confirmer le sens extensif que le terme avait pris à la fin du 12e. Si l'on regarde de plus haut l'évolution qui s'est produite depuis Boèce jusqu'à saint Thomas, on peut, semble-t-il, en décrire ainsi le processus : le sens spécifique et technique que finit par recevoir le mot *theologia* est le résultat de deux courants de réflexion dont on discerne la présence tout au cours de cette évolution. Le premier part de la notion aristotélicienne de la *theologikè* comme partie supérieure de la philosophie, et cette notion connote déjà l'idée de la théologie comme *science*. L'autre est la dérivation progressive de la théologie à partir des commentaires de l'Écriture, dont l'étude habilite le théologien à parler de Dieu ; de ce courant découle l'idée de la théologie comme *sagesse*, qui s'applique de plein droit à la « théologie monastique ». Mais ces deux courants ne suivent pas des canaux parallèles : ils interfèrent l'un sur l'autre et se combinent parfois. L'étude de la *sacra pagina* fait surgir les *quaestiones* qui s'organisent peu à peu en ensembles ; réciproquement, la spéculation philosophique en milieu chrétien se règle sur les données de l'Écriture et de la foi (et cela depuis Boèce) : le raisonnement philosophique se transforme ainsi en raisonnement théologique.

En tout cas, depuis les Pères jusqu'au 13e siècle, la *theologia* reste liée à la vie spirituelle (même, dans une certaine mesure, chez Abélard). Elle désigne toujours une manière de « connaître Dieu » et de « parler de Dieu ». Elle présuppose donc, et en même temps favorise, l'humble soumission de l'esprit humain au mystère divin, l'ouverture du cœur et du vouloir au salut et à la sanctification que promettait l'Ancien Testament et que réalise le Nouveau.

J. Rivière, *Theologia*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, t. 16, 1936, p. 47-57. – J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au 12e siècle*, 2e éd., Bruxelles-Paris, 1948. – J. Leclercq, *Initiation...*, cité *supra*. – M.-D. Chenu, *La Théologie au XIIe siècle* (Études de Phil. médiévale 45), Paris, 1958 (ouvrage fondamental) ; *La théologie comme science au XIIIe siècle* (même coll. 33), 3e éd. augm., 1957. – J.J. de Santo-Thomas, *De la théologie patristique à la théologie scolastique*, dans *Revue Thomiste*, t. 58, 1958, p. 709-33. – C.R. Evans, *Old Arts and New Theology. The beginnings of Theology as an Academic Discipline*, Oxford, 1980.

J. Jolivet, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard*, AHDLMA, t. 30, 1963, p. 7-51 ; *Arts du langage et théologie chez Abélard* (Études de phil. méd. 57), Paris, 1969 ; *Abélard. Du bien suprême*, introd. et trad., Montréal-Paris, 1979. – H. Santiago-Otero, *El termino « teología » en Pedro Abelardo*, dans *Revista española de teología*, t. 36, 1976, p. 251-60. – J. Châtillon, *Abélard et les Écoles*, dans *Abélard et son temps* (Actes du Colloque International..., 14-19 mai 1979), éd. J. Jolivet, Paris, 1981, p. 133-60. – D. Lasić, *Hugonis de S.V. theologia perfectiva*, Rome, 1956.

É. Jeauneau, *Notes sur l'École de Chartres*, dans *Studi Medievali*, t. 5, 1964, p. 821-65. – M.-Th. d'Alverny, *Alain de Lille et la théologie*, dans *L'homme devant Dieu* (Mélanges H. de Lubac), t. 2, Paris, 1964, p. 111-28.

J.-G. Bougerol, *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, Tournai, 1961 ; *Introd. à S. Bonaventure*, Paris, 1988 (condensé et mise à jour du précédent). – M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin* (Publications de Phil. Médiévale), Montréal-Paris, 1959. – Y.M.J. Congar, *« Traditio » und « Sacra doctrina » bei Th. von A.*, dans *Kirche und Überlieferung* (Festschrift J.R. Geiselmann), Fribourg/Br., 1960, p. 170-210.

5. **Du 14e siècle à nos jours.** – Si nous réduisons à une seule section cette période de sept siècles, c'est parce que la conception de la théologie comme exposé raisonné « de ce qui concerne la religion chrétienne » (formule de saint Thomas au début du prologue de la *Somme*) n'a guère varié depuis le 13e siècle. Au moment où elle se pose comme discipline spécifique, dans le cadre d'une faculté qui a conquis son autonomie et sa suprématie dans le Corps universitaire, la théologie forme désormais un tout. Sans doute ce tout n'est-il pas uniforme : chaque école, et même chaque maître, a ses options propres, ses autorités préférées, ses méthodes d'argumenter. Mais l'objet et la finalité de la théologie restent les mêmes. Nous pouvons donc renvoyer, pour les détails de l'histoire, à l'art. *Théologie* de Congar (DTC, t. 15/1, col. 374-447), qui reste valable dans son ensemble. L'auteur ne manque pas d'ailleurs de décrire les risques entraînés par cette émancipation de la théologie : abus des méthodes logiciennes et manque de sens historique (col. 407-8), subtilités inutiles et systèmes pétrifiés (409--10), plus tard désintégration de l'unité originelle (423-30) ; voir aussi les compléments apportés dans les *Tables* (t. 16/3, 1972, col. 4156-64). Nous étudierons cependant trois moments, en raison de leur importance : Luther et la Réforme, la fin du 17e siècle et Spinoza, le concile de Vatican II.

Pour le problème de la spécificité d'une « théologie spirituelle » ou d'une « théologie de la spiritualité », voir l'art. *Spiritualité*, DS, t. 14, col. 1150-56.

1° Luther et la Réforme. – On suit aisément, par les notes marginales portées dans les ouvrages qu'il lisait, puis par ses premiers écrits, l'évolution du jeune Luther depuis ses études théologiques au couvent d'Erfurt (1509-10) jusqu'à la Dispute de Heidelberg (1518), où il expose nettement sa *theologia crucis* (cf. art. *Luther*, DS, t. 9, col. 1207-16). Lecteur d'Augustin, mais aussi de Pierre Lombard (cf. notes marginales sur son exemplaire des *Sententiae*), saint Thomas, Duns Scot, Ockham, Pierre d'Ailly (le *Cameracensis*), Gabriel Biel, Luther révèle son allergie aux théologiens, dont il trouve les discussions oiseuses, et plus encore aux philosophes, Aristote en particulier (Lettre à Johann Braun, citée en DS, t. 9, col. 1207). Au cours de son enseignement à Wittemberg, il met en œuvre son propre programme ; il prend conscience qu'il est impossible de réformer l'Église « si l'on n'en extirpe pas radicalement les canons, les décrétales, la théologie scolastique, la philosophie, la logique, telles qu'elles sont traitées actuellement » ; et il prie pour que « la pure étude de la Bible et des saints Pères soit remise en honneur » (Lettre à Josse Trutweter, citée col. 1208).

Luther prône donc, avec raison, un retour de la théologie à la Bible et aux Pères. Cependant sa réaction contre les abus est si radicale qu'elle dévalorise aussi l'usage. Les célèbres maximes *Sola fide, sola Scriptura* ramènent sans doute la théologie à son sens le plus fort : Parole de Dieu pleinement accueillie dans une foi confiante et sans discussion. Mais, dès qu'il s'agit de la communiquer, ce qui est la tâche propre du théologien, la Parole de Dieu est nécessairement médiatisée par un langage d'hommes, et la foi

elle-même se traduit en énoncés définis. C'est là que l'intelligence humaine doit intervenir pour exercer, au nom même de la foi, une fonction critique et discerner l'expression authentique de cette foi et ses contrefaçons. Luther lui-même dut recourir à la dialectique pour répondre à ceux qui, comme Zwingli et les Antinomistes, partaient des mêmes principes et en tiraient des conclusions divergentes (cf. DS, col. 1228-30).

D'ailleurs, à l'université de Wittemberg, Mélanchton revenait à Aristote dès 1529 ; puis, pour relever le niveau des études, la plupart des Universités protestantes se virent contraintes de rétablir l'enseignement de la philosophie au début du 17e siècle. On recourut alors – paradoxe remarquable – aux *Disputationes metaphysicae* (1597) du jésuite François Suárez, qui devint le maître à penser des professeurs ; son influence est encore décelable chez Leibniz (cf. P. Mesnard, *Comment Leibniz se trouva placé dans le sillage de Suárez,* dans *Archives de Philosophie,* t. 17/3, 1947, p. 7-32, avec bibliogr.).

Il faudrait comparer à celle de Luther la « réforme » projetée à la même époque par Érasme de Rotterdam ; voir l'art. *Humanisme* VI, DS, t. 7, col. 1006-28, où J.-P. Massaut note bien les valeurs et les limites de l'entreprise érasmienne.

2° Écriture et théologie chez Spinoza. – Le « Grand Siècle » ne fut pas uniformément un siècle de foi. Dans la France catholique, l'opposition entre jansénistes et anti-jansénistes, puis entre les partisans de Bossuet et ceux de Fénelon, ne pouvait manquer de troubler les consciences ; d'ailleurs, plus ou moins dans l'ombre, un courant d'incroyance persistait toujours, que Pascal projetait de réduire dans ses *Pensées.* Aux Pays-Bas (cf. DS, t. 12, col. 756-89), il y eut aussi de vives oppositions entre divers courants issus de la Réforme ; cette région, en outre, était devenue le refuge de nombreuses victimes de l'intolérance religieuse. Beaucoup d'esprits s'orientaient vers une religion intérieure, vécue le plus souvent en petits groupes. On peut y discerner deux tendances : l'une qui penchait vers le piétisme (cf. DS, t. 12, col. 1743-58), l'autre vers une « religion rationalisée », dont le plus célèbre représentant fut le juif Baruch de Spinoza † 1677.

Les commentateurs récents de son œuvre sont attentifs à la complexité de sa personnalité. On doit reconnaître que Spinoza fut un homme religieux et pas seulement un philosophe. Même si dans ses écrits, l'*Ethica* en particulier, les termes Substance, Dieu, Nature, Raison paraissent pratiquement interchangeables, on peut déceler des nuances subtiles dans leur emploi : leur signification ne se situe pas au même niveau de la pensée. Certes, pour Spinoza, Dieu n'est pas « créateur » au sens de la foi judéo-chrétienne ; cependant, toutes choses « suivent » de la nécessité de la nature divine (*Ethica* I, prop. XVI). Du côté de Dieu, il élimine l'intelligence et la volonté, les « passions » et les miracles ; il admet néanmoins la providence et la toute-puissance. Du côté de l'homme, il élimine l'adoration et la prière, mais il en retrouve des équivalences dans la dévotion et la soumission. Nous nous bornons au *Tractatus theologico-politicus* (= TTP), publié anonymement en 1670 (éd. G. Gebhardt, *Opera,* t. 3, Heidelberg, 1924, p. 1-267 ; nous citons la trad. franç. de R. Misrahi, *Œuvres complètes,* La Pléiade, Paris, 1954, p. 662-964).

1) *Écriture.* – Spinoza est un des initiateurs de la critique biblique ; nous laissons de côté cet aspect. Mais, malgré ses critiques contre les exégètes et les théologiens, l'Écriture reste pour lui « la Parole de Dieu », « la pensée de l'Esprit-Saint » (ch. 7, trad. p. 767), à condition qu'on l'interprète par elle-même et que l'on tienne compte des circonstances dans lesquelles les livres ont été écrits. Ceci conduit Spinoza à en éliminer le contenu proprement dogmatique (cf. *infra*), mais ce qu'il retient n'est pas sans importance :

« Nous parviendrons très facilement... à saisir la pensée de l'Écriture quand il s'agira d'enseignements moraux... et dans ce cas nous en connaîtrons le sens avec certitude » (p. 784). Ce qui est sacré et divin cesse d'être tel lorsque l'homme cesse d'être pieux. « Pour la même raison l'Écriture aussi n'est sacrée et ses textes ne sont divins qu'aussi longtemps qu'elle pousse les hommes à la dévotion envers Dieu ; si elle est entièrement négligée par eux, comme elle le fut jadis par les Juifs, alors elle n'est rien que du papier et de l'encre » (ch. 12, p. 845).

Spinoza insiste ensuite sur la signification des mots *debar Jehova* (parole de Dieu). C'est, finalement, « la loi divine..., c'est-à-dire la religion universelle et catholique, commune à tout le genre humain ; voir sur ce point Ésaïe (ch. 1, vers. 10, etc.), où est enseignée la vraie manière de vivre qui ne consiste pas en cérémonies, mais en charité et sincérité, et où le prophète la nomme indistinctement loi et Parole de Dieu » (p. 846-47)... « La loi se résume dans ce précepte : Aimer Dieu par-dessus tout et son prochain comme soi-même » (p. 850). Spinoza recueille alors ce qu'on peut tirer solidement de l'Écriture :

« Que Dieu existe, que sa providence est universelle, qu'il est tout-puissant, que l'homme pieux est un bienheureux et le méchant un malheureux, que notre salut dépend de sa grâce seule » (p. 850)... « Nous pouvons donc parfaitement conclure que toute la loi divine universelle enseignée par l'Écriture nous est parvenue sans aucune corruption. Il y a en outre quelques autres points dont nous ne pouvons douter parce que nous avons à leur égard une tradition digne de créance : ainsi l'essentiel des récits de l'Écriture parce qu'il s'agit de faits d'une notoriété bien établie pour tous... L'essentiel aussi des actes du Christ et de sa passion fut aussitôt répandu dans tout l'empire romain » (p. 851 ; sur le rôle éminent donné au Christ comme prophète, cf. ch. 1, p. 681 : « si Moïse parlait face à face avec Dieu... le Christ, lui, a communiqué avec Dieu d'esprit à esprit »).

2) *Théologie.* – « La théologie n'est pas au service de la philosophie, ni la raison au service de la théologie » (titre du ch. 15, p. 869). La première affirmation contredit la théorie de Maïmonide, la seconde celle de Rabbi Jehuda Alpakhar, également insoutenables. Théologie et philosophie doivent rester indépendantes : « L'une et l'autre ont leur royaume propre » (p. 874). La théologie, c'est-à-dire la révélation, ne comporte « aucune compréhension intellectuelle » mais « la simple soumission du cœur » (*ibid.*). Elle ne peut donc « déterminer la compréhension précise des dogmes, du point de vue de leur vérité. Cette tâche est laissée à la raison » (p. 875). L'Esprit Saint rend témoignage des actions bonnes, mais « quant à la vérité et la certitude, en matière de spéculation pure, nul Esprit n'en témoigne » (p. 879). Spinoza admet cependant une certaine complémentarité entre théologie et philosophie :

« La lumière naturelle ne saurait nous faire voir que la soumission à elle seule est voie de salut ; la révélation se

charge donc d'enseigner que Dieu, en vertu d'une grâce particulière, échappant à la compréhension rationnelle, sauve les croyants dociles. De sorte que l'Écriture a apporté aux hommes une immense consolation. Tous, sans exception, peuvent obéir, tandis qu'une fraction relativement assez faible du genre humain atteint à la valeur spirituelle, sans autre guide que la raison » (p. 879-80).

En réservant à la raison la détermination des dogmes, Spinoza entend sauver « la liberté totale de philosopher » : chacun « peut, sans crime, penser ce qu'il veut sur n'importe quelle question dogmatique » (ch. 14, p. 868). Tel était d'ailleurs le but du TTP, qui prépare ainsi la philosophie des Lumières et le libéralisme religieux du siècle suivant. Le curé Meslier (1664-1729) et le bénédictin Deschamps (1716-1774) iront plus loin, jusqu'à l'athéisme. Mais Spinoza appuie l'opinion de ceux qui voulaient voir dans la diversité des dogmes l'unique cause des divisions et des luttes religieuses. D'autre part, en réduisant l'enseignement de l'Écriture à la dévotion et à la morale, il annonce la « Profession de foi du vicaire savoyard » de Jean-Jacques Rousseau.

S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture,* Paris, 1965 ; *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Sp.,* Paris, 1979 (recueil d'articles). – J. Lacroix, *Sp. et le problème du salut,* Paris, 1970.

3° Le concile de Vatican ii s'inscrit dans un mouvement antérieur de renouveau en exégèse, en patristique, en histoire des dogmes. Les disciplines théologiques étaient toujours enseignées dans le cadre habituel des « traités », mais de nombreux maîtres ouvraient des voies nouvelles, en ecclésiologie et en morale surtout. Les intérêts œcuméniques et missionnaires amorçaient la confrontation de la théologie catholique avec celle des autres confessions, avec les croyances des grandes religions et même des religions purement locales. En outre, la préparation des documents conciliaires et leur libre discussion dans l'*aula* du concile provoquèrent, chez les experts et chez les évêques eux-mêmes, une évolution profonde des manières de penser.

Il n'est pas exact de dire que le concile fut surtout « pastoral » ; il fut tout autant « théologique », car les problèmes furent abordés et traités « sub ratione Dei, in relatione ad Deum ». Les textes officiellement promulgués ne relèvent pas de la théologie spéculative ; ils ne traitent pas non plus toutes les matières d'ordre théologique. Ils présentent cependant, sur les questions importantes pour notre temps, un ensemble doctrinal ordonné, fondé sur une réflexion approfondie. Par leur style même, ils orientent vers une nouvelle manière de proposer l'enseignement théologique. La doctrine, les directives et les mises en garde sont proposées de manière objective et sereine, comme si la vérité s'imposait par elle-même. Les citations bibliques et patristiques ne sont pas introduites comme des preuves, des « autorités », mais bien comme des *textes fondateurs* ou des illustrations de la tradition ecclésiale. La plupart des documents deviennent aisément matière d'oraison, tous de *lectio divina* ou *spiritualis.* C'est l'indice qu'ils s'adressent au cœur et au vouloir en même temps qu'à l'intelligence, pour susciter un élan spirituel et une action efficace.

Les termes *theologia* (14 emplois), *theologicus* (32), *theologus* (7) ne sont pas tellement fréquents si l'on compare, par exemple, ces 53 occurrences aux 206 de *laicus* (cf. Ph. Delhaye, M. Gueret, P. Tombeur, *Concilium Vaticanum II, Concordance, Index...,* Louvain, 1974). Ces termes sont pris habituellement dans leur acception courante. Un accent nouveau apparaît cependant, par exemple dans les documents sur l'Église et le monde, l'action missionnaire, l'œcuménisme, les religions non chrétiennes.

Gaudium et Spes 44 : l'office des pasteurs et des théologiens est d'écouter « les multiples paroles de notre temps » et de les discerner « à la lumière de la Parole divine ». 62 : ils doivent communiquer la doctrine d'une manière adaptée aux hommes de leur temps. – *Unitatis redintegratio* 9-10 : enseigner la théologie dans une perspective œcuménique ; 17 : reconnaître la valeur du patrimoine liturgique, théologique et spirituel des Églises orientales. – *Ad Gentes* 19-20 : préparer les futurs prêtres originaires des pays de mission à évaluer leur propre culture par rapport à la théologie catholique ; renouveler la « considération théologique » pour l'adapter à la pensée religieuse des territoires socio-culturels. – *Nostra aetate* 4 : favoriser la rencontre avec les Juifs par l'échange d'études bibliques et théologiques, par des colloques fraternels.

Un texte traite explicitement de la théologie : le n. 24 de la constitution *Dei Verbum* (DV). On sait que cette constitution fut l'objet de cinq rédactions successives et de vives discussions avant d'être votée presque à l'unanimité (2344 *placet* contre 6 *non placet,* 10 abstentions ou votes nuls) ; promulguée le 18 nov. 1965, elle fut considérée, même par les observateurs protestants, comme un des fleurons du concile. Nous traduisons ce paragraphe d'aussi près que possible :

« La Théologie sacrée s'appuie sur la Parole écrite de Dieu – en même temps que sur la Tradition sacrée – comme sur un fondement permanent (*in perenni fundamento*) ; en cette Parole, elle prend force très solidement et sans cesse rajeunit (*firmissime roboratur semperque iuvenescit*), scrutant toute vérité inhérente au Mystère du Christ sous la lumière de la foi. Or les Écritures sacrées contiennent la Parole de Dieu et, parce qu'elles sont inspirées, sont vraiment Parole de Dieu. Par suite, que l'étude du Livre sacré (*Sacrae Paginae*) soit l'âme de la Théologie sacrée. C'est de cette Parole de l'Écriture que le ministère de la Parole lui aussi, – c'est-à-dire la prédication pastorale, la catéchèse et tout l'enseignement chrétien, dans lequel l'homélie liturgique doit tenir une place privilégiée –, se nourrit sainement et prend vigueur saintement ».

Cette conception de la « Théologie sacrée » confirme (sans que nous l'ayons cherché) les résultats de notre enquête où est apparue comme une constante la relation intime, parfois jusqu'à l'identité, entre la théologie et l'Écriture.

L'idée de l'Écriture comme « âme de la théologie » est empruntée à Léon xiii (*Providentissimus Deus,* 18 nov. 1893) ; elle avait été reprise par Benoît xv (*Spiritus Paraclitus,* 15 nov. 1920, pour le 15e centenaire de la mort de saint Jérôme) ; cf. *Enchiridion Biblicum,* 2e éd., Naples-Rome, 1954, n. 114,483. Les Pères du concile l'ont employée aussi dans le n. 16 d'*Optatam totius,* à propos des études théologiques dans les séminaires. On la retrouve dans la Lettre apostolique *Sapientia christiana* de Jean-Paul ii (29 avril 1979), qui fixe les nouveaux statuts des Universités catholiques ; l'art. 67,1 reprend d'ailleurs en substance la première phrase de DV 24 : « Sacrae Scripturae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae, quae in verbo Dei scripto, una cum *viva* (adjectif à souligner)

Traditione, tanquam in perenni fundamento innititur » (AAS, t. 71, 1979, p. 491-92).

Les commentateurs de DV font dériver les mots *semperque iuvenescit* de l'encyclique *Humani generis* de Pie XII (12 août 1950; Denzinger-Schönmetzer, n. 3886). Mais l'origine de la formule est assurément la phrase d'Irénée sur la foi inébranlable de l'Église, ce *depositum* « qui, sous l'action de l'Esprit Saint, rajeunit lui-même et fait se rajeunir le vase en lequel il est déposé » (*Adv. haer.* III, 24,1).

Une théologie de ce genre est immédiatement d'ordre spirituel (cf. encore DV 12 : « L'Écriture doit être lue et interprétée dans le même Esprit qui l'a inspirée »). C'est ce que précise *Optatam totius* 16 : « Les disciplines théologiques doivent être présentées de telle façon que les étudiants y trouvent un aliment pour leur propre vie spirituelle... En lisant et méditant chaque jour les Livres sacrés, qu'ils en reçoivent stimulation et nourriture ».

Sur les développements variés de la théologie après le concile, voir *Vatican II. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, dir. R. Latourelle, 3 vol., Montréal-Paris, 1987 (éd. en plusieurs langues); les notes contiennent des indications bibliographiques abondantes. Consulter surtout : t. 1, p. 170-388 (articles sur DV); t. 3, p. 333-54, E. Rasco, *La théologie biblique : son renouveau et son influence dans la formation théologique.*

Aimé SOLIGNAC.

II. THÉOLOGIE ET SPIRITUALITÉ AU 20e SIÈCLE

Les deux guerres mondiales et le concile Vatican II représentent des césures assez importantes pour qu'on puisse distinguer quatre étapes dans l'évolution de la théologie contemporaine. Affrontées aux mêmes défis lancés par l'incroyance sous ses différentes formes, les théologies protestante, orthodoxe et catholique ont toutes été contraintes à des déplacements importants : après avoir progressé sur des voies parallèles, ces théologies se sont interpellées réciproquement et ont vu se produire des convergences dans le cadre du dialogue œcuménique.

Bibliographie générale : R. Aubert, *La théologie catholique au milieu du 20e siècle*, Tournai, 1954. – J. Feiner, J. Trütsch, F. Böckle, *Questions théologiques aujourd'hui*, Paris, 1965 (trad. de l'allemand). – R. van der Gucht, H. Vorgrimmler (dir.), *Bilan de la théologie du 20e siècle*, Tournai, 1970. – G. Bitter, G. Miller (dir.), *Konturen heutiger Theologie*, Munich, 1976. – R. Winling, *La théologie contemporaine*, Paris, 1983. – C. Floristan, J.J. Tamayo (dir.), *El Vaticano II. Veinte anos despues*, Madrid, 1985. – R. Winling, *La théologie de 1871 à nos jours*, dans *Les chrétiens et leurs doctrines*, Paris, 1987.

1. **Du début du siècle à 1918.** – 1° Durant cette période, LA THÉOLOGIE PROTESTANTE continue sur sa lancée. La théologie libérale privilégie la recherche historique et accorde une large place à la philosophie religieuse.

L'école de l'histoire des religions entend mettre en œuvre, pour l'étude du christianisme primitif, les mêmes méthodes que pour l'histoire en général et replacer le christianisme dans son contexte culturel, à savoir le judaïsme tardif et l'hellénisme. Mais le positivisme qui sous-tend ces recherches amène à considérer les écrits bibliques comme des documents de même nature que les autres documents historiques : le caractère canonique des écrits bibliques est négligé et la notion de révélation obscurcie. La théologie libérale s'attache à restituer l'image authentique de Jésus et à cerner le noyau de sa prédication. Mais en fait on s'arrête à l'homme Jésus : il est considéré comme un homme sortant de l'ordinaire, comme une figure idéale qui annonce le « Royaume des fins ». A. von Harnack propose une synthèse de cette théologie dans son *Essence du christianisme* (1900). Cependant A. Schweitzer montre, dans *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906), que les différentes vies de Jésus rédigées par les théologiens libéraux donnent du fondateur du christianisme une image dépendant chaque fois des présupposés philosophiques propres à chaque auteur.

A côté de la théologie libérale se maintient un courant soucieux d'orthodoxie. En face d'adversaires qui sont portés à s'émanciper de la tutelle ecclésiastique et à renoncer aux formulations dogmatiques, les théologiens dits « orthodoxes » insistent sur la fidélité à la tradition dogmatique de leur Église et à l'Écriture considérée comme un ensemble de documents de foi.

2° Durant la même période LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE poursuit ses efforts de renouvellement et connaît des turbulences liées au modernisme.

Depuis 1875 les Instituts catholiques en France deviennent des centres de rayonnement pour la mise en œuvre des méthodes nouvelles : on cherche à combler le retard pris sur la théologie catholique allemande (École de Tübingen) et sur l'exégèse protestante. Sur l'initiative de Léon XIII qui recommande le retour aux grands penseurs du moyen âge, le néothomisme s'impose rapidement à Rome et à Louvain.

M. Blondel exerce une profonde influence. Désireux de dépasser un intellectualisme trop étroit, il expose dans *L'Action* la méthode d'immanence qui, selon lui, est en mesure de rendre compte de la connexion entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. L'action, explique-t-il, s'élève jusqu'aux formes les plus élevées, comme la métaphysique ou la religion, mais n'efface jamais la différence entre ce que l'homme s'est proposé comme but (volonté voulue) et ce vers quoi il tend en vertu de sa dynamique spirituelle (volonté voulante). Le vouloir humain transcende sans cesse les fins qu'il s'est fixées, et l'action permet de faire l'expérience du caractère d'inachèvement de l'ordre naturel : l'insatisfaction qui résulte de cette incomplétude suscite l'aspiration à un accroissement venant d'ailleurs.

La crise moderniste éclate à l'occasion de la publication de l'*Essence du christianisme* de A. von Harnack. C'est pour donner la réplique à cet universitaire allemand que A. Loisy publie *L'Évangile et l'Église* (1902). Son dessein est de s'établir sur le terrain de l'exégèse, afin de prouver que la présentation de Harnack est arbitraire. Alors que ce dernier dénonce les altérations de l'Évangile dues à l'Église, A. Loisy insiste sur la nécessaire médiation de la tradition et donc de l'Église. C'est l'Église qui a adapté la notion de Royaume aux conditions variables des temps et des lieux. De ces adaptations successives procèdent les formules dogmatiques et l'élaboration des rites sacramentels. L'Église préserve l'Évangile en veillant à donner des interprétations exigées par des situations spécifiques. Les questions soulevées par Loisy se justifiaient, mais il était difficile au croyant de se reconnaître dans certaines des solutions proposées.

A côté du modernisme biblique s'affirme un modernisme philosophique : ce courant, désigné par les termes de « dogmatisme moral », cherche à dépasser un intellectualisme trop unilatéral et propose une doctrine qui est censée être à même de féconder le travail de la raison par les aspirations du cœur et les activités de la vie. Le P. Laberthonnière (DS, t. 9, col. 9-16) vise à réfuter les objections selon lesquelles la vérité, en régime catholique, serait imposée du dehors en vertu du seul principe d'autorité : or la méthode d'immanence fait apparaître la vérité comme la loi même de notre être, exprimant ce que nous sommes et ce que nous devons être. Le philosophe É. Le Roy s'interroge sur les raisons pour lesquelles le dogme est si peu acceptable à l'homme contemporain. Il estime que la présentation est trop extrincésiste : il conviendrait d'insister sur sa portée pratique et de souligner que son but est de diriger l'action. G. Tyrrell (cf. sa notice *infra*), pour sa part, reproche à la théologie passée d'avoir confondu la foi avec les dogmes : l'Église est avant tout une école de charité qui doit entretenir la vie divine dans le cœur des fidèles.

M. Blondel intervient dans les débats en publiant *Histoire et dogme* (1904). Il rejette l'extrincésisme qui présente les vérités à croire comme intemporelles et imposées au prix du « sacrificium intellectus » et aussi l'historicisme qui dissocie foi et histoire et se limite à l'établissement de faits saisissables grâce aux méthodes scientifiques. A la place de ces deux démarches, il propose de faire intervenir la tradition vivante, qui suppose une expérience toujours en acte. Les dogmes sont moins le résultat d'une réflexion purement dialectique que l'expression d'une réalité expérimentée.

Préoccupé de la force de pénétration des idées modernistes, Pie X prit des mesures énergiques ; les œuvres rédigées par les protagonistes accusés de modernisme furent mises à l'index ; un catalogue de 65 propositions déclarées erronées fut publié (décret *Lamentabili*, 1907) ; l'encyclique *Pascendi* (1907) donna un exposé des principales erreurs modernistes. Cette condamnation va hypothéquer pour un temps le travail des exégètes et des théologiens catholiques.

A. Blondel, *L'Action*, Paris, 1893 ; *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, dans *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, 1956 (réédit.). – A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902 ; *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903. – L. Laberthonnière, *Réalisme chrétien et idéalisme grec*, Paris, 1904.

Études : J. Rivière, *Le modernisme dans l'Église*, Paris, 1929. – É. Poulat, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris, 1984.

3° Théologie spirituelle. – Vers la fin du 19e siècle, le renouvellement des études pauliniennes donne une assise biblique plus solide à la spiritualité. Les progrès en psychologie et le recours à la méthode critique entraînent une transformation assez radicale de l'hagiographie et, par voie de conséquence, de l'idéal de perfection et de sainteté. Dans les grands séminaires, dirigés surtout par les Sulpiciens et par les Lazaristes, les futurs prêtres sont initiés à la spiritualité christocentrique de l'école française du 17e siècle. De leur côté, les ordres religieux connaissent un renouveau spirituel qui va dans le sens de l'approfondissement des traditions propres ; quant aux nouvelles congrégations, dont le grand nombre atteste la vitalité de l'Église post-révolutionnaire, elles élaborent une spiritualité visant à la fois la vie contemplative et la vie active. Tout cela favorise l'éclosion d'une littérature spécifique dont la qualité s'améliore progressivement et qui nourrit la vie spirituelle des membres des communautés religieuses et celle des fidèles rattachés aux ordres religieux par le biais des tiers-ordres, des confréries, des dévotions animées par les religieux. Les auteurs d'ouvrages spirituels visent les uns à une présentation plutôt pratique des courants spirituels et des exercices spirituels, les autres à l'élaboration de synthèses de théologie mystique. Parmi les plus notoires on peut citer Ch. Gay, G. de Ségur, A. Saudreau, J.-B. Berthier, A. Poulain, M. de la Taille. *L'Histoire littéraire du sentiment religieux en France* de H. Bremond représente un magnifique hommage à la grande tradition de la spiritualité française des 16e et 17e siècles. Par ailleurs, la controverse au sujet de l'américanisme révèle qu'aux États-Unis on aspirait aussi, dans certains milieux, à une spiritualité favorisant le développement des vertus actives aux dépens de l'ascétisme solitaire (DS, t. 1, col. 475-88 : présentation trop unilatérale).

2. **De 1918 à 1945.** – 1° *La réaction contre la théologie libérale* : La théologie dialectique. – L'optimisme culturel de la théologie libérale fut cruellement démenti par la catastrophe de la première guerre mondiale : en même temps, la réduction du christianisme à une sorte d'éthique humaniste suscitait un malaise croissant dans les milieux plus traditionnels. C'est K. Barth qui fut à l'origine de la réaction la plus marquante contre la théologie libérale par le lancement du mouvement de la théologie dialectique.

D'emblée K. Barth souligne l'absolue transcendance de Dieu. Il reproche à la théologie libérale de donner l'impression de parler de Dieu, alors qu'en réalité elle situe au cœur de son discours l'homme, sa culture, sa religion. Cette théologie oublie que la tâche de la religion est de renvoyer au Dieu Tout Autre et elle organise le divin comme si elle avait prise sur lui. Elle prétend être en mesure de faire accéder l'homme à la connaissance de Dieu par les lumières naturelles et d'assurer le salut par les efforts vertueux de l'homme. La théologie dialectique s'attache à souligner avant tout la « différence qualitative infinie » et à amener le croyant à allier une attitude d'obéissance dans la foi et une attitude de refus critique du monde au nom de cette même foi.

Très vite K. Barth entreprend la rédaction d'une *Dogmatique* ecclésiale centrée sur la théologie de la Parole : la Parole de Dieu se présente sous trois formes : parole prêchée, parole écrite, parole révélée. La prédication de l'Église n'est Parole de Dieu que dans la mesure où elle se fonde sur le témoignage des apôtres contenu dans l'Écriture et donc sur la révélation de Dieu en Jésus Christ. La Parole de Dieu a comme caractéristique essentielle que Dieu y est toujours sujet agissant. Par la grâce, par l'action de l'Esprit, Dieu crée en l'homme, qui lui-même est étranger à Dieu, la capacité de l'écoute. Ainsi peut s'effectuer la rencontre entre Dieu et l'homme.

R. Bultmann adhère au groupe de la théologie dialectique en 1922, mais dans la suite il prendra ses distances par rapport à K. Barth. En exégèse il développe la méthode de la *Formgeschichte*, tandis qu'en même temps il a le souci théologique d'exprimer les réalités de la foi dans un langage adapté à la mentalité de l'homme d'aujourd'hui. La philosophie de l'existence

de M. Heidegger lui semble capable de fournir les nécessaires outils conceptuels. Ainsi R. Bultmann distingue entre les événements qui sont des faits objectivables et qui relèvent du savoir scientifique et les événements qui sont du domaine existentiel des libertés et des relations intersubjectives : ces derniers restent ouverts et sont gros d'un futur qui dépend de chaque génération : une vraie liberté ne se laisse pas manipuler comme un objet. Dans le jeu des relations interpersonnelles, l'autre ne peut être traité comme un objet ; quand il y a rencontre de sujets, il faut de part et d'autre un arrachement à soi-même pour aller l'un vers l'autre dans une démarche « ek-sistentielle ».

Études sur K. Barth : H. Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie,* Cologne, 1951. – H. Bouillard, *Karl Barth,* Paris, 1957. – O. Weber, *La dogmatique de Karl Barth,* Genève, 1964. – Études sur R. Bultmann : R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du N.T.,* Paris, 1956. – A. Malet, *Mythos et Logos. La pensée de Rudolf Bultmann,* Genève, 1962. – J. Florowski, *La théologie de la foi chez Bultmann,* Paris, 1970.

2° La théologie orthodoxe. – A la suite de la Révolution d'octobre 1917 de nombreux orthodoxes russes vinrent s'établir en Occident : parmi eux il y avait bon nombre de prêtres et de théologiens. Ils créèrent notamment l'Institut Saint-Serge à Paris. Grâce au rayonnement de certains théologiens, la pensée orthodoxe exerça une influence croissante et l'Occident se familiarisa assez rapidement avec les éléments spécifiques de la tradition orthodoxe : – Attachement indéfectible à l'enseignement des Pères et à celui des sept premiers conciles ; – Tradition conçue comme l'œuvre de l'Esprit dans l'Église ; – Importance capitale du thème de l'homme, image de Dieu ; – Accent mis sur les aspects positifs de l'œuvre salvifique du Christ, entre autres sur la divinisation ; – Réflexion ecclésiologique menée en grande partie en fonction du mystère de l'Eucharistie ; – Place accordée à l'Esprit dans le domaine de la théologie sacramentaire.

3° La théologie catholique. – 1) *La théologie d'école.* – Il existe une sorte de théologie officielle, contrôlée par l'autorité, normative pour l'enseignement, la prédication et la catéchèse. Les traits caractéristiques en sont :

– C'est une théologie organisée sous forme de traités : l'exposé des vérités se fait sous forme de thèses que l'on cherche à démontrer grâce à des preuves tirées des textes magistériels, des Pères, de l'Écriture, de la raison.

– Les textes magistériels jouent un rôle de plus en plus grand : la Tradition se voit reconnaître une importance parfois décisive et est considérée comme l'une des deux sources de la foi ; les formulations dogmatiques sont censées être immuables : de ce fait, on absolutise des représentations provenant du passé et on isole des définitions de l'expérience historique dans laquelle elles s'enracinent.

– Cette théologie conçoit la foi avant tout comme adhésion à un ensemble de vérités et fait appel à un outillage conceptuel provenant en grande partie de la théologie scolastique.

Ce qu'on attend de cette théologie, c'est qu'elle permette de proposer une sorte de doctrine commune, de sauvegarder l'unité du discours théologique malgré les diversités culturelles. L'inconvénient est que le discours théologique qui en découle est parfois peu adapté à la sensibilité et au questionnement de l'homme contemporain.

2) *Efforts de renouvellement.* – Dans le domaine de la recherche exégétique, le souci de respecter les directives du magistère s'allie à la volonté de combler les retards. Un travail obscur, mais fécond, se poursuit autour de pionniers comme le P. M.-J. Lagrange, J. Coppens et L. Cerfaux, le P. St. Lyonnet. D'un autre côté, les études patristiques et médiévales se multiplient et concernent l'établissement des textes et l'histoire des idées. Des monographies de haut niveau restituent le contexte dans lequel sont nées les œuvres : ainsi les requêtes de l'historicité sont prises en compte et le terrain est préparé pour les développements ultérieurs. En même temps des théologiens essaient d'explorer les voies ouvertes par des penseurs contemporains. La phénoménologie de Husserl retient l'attention d'un M. Scheler pour l'exploration des actes de conscience et la saisie intuitive des valeurs morales. D'autre part, la théologie commence à être marquée par le personnalisme : elle se montre de plus en plus sensible aux théories sur la valeur constitutive pour la personne humaine des relations intersubjectives. R. Guardini, P. Wust en Allemagne, E. Mounier, G. Marcel en France contribuent à la diffusion de ces idées.

Une place à part revient à J. Maritain, dont l'œuvre a marqué des générations de chrétiens. Ce disciple de saint Thomas cherche à concilier la créativité de l'esprit avec sa soumission à l'être. Ses thèses sur le « réalisme critique » sont exposées dans des ouvrages comme *Les degrés du savoir,* ses idées sur l'ordre temporel en régime chrétien dans *Humanisme intégral.*

En ecclésiologie, au-delà des aspects juridiques, on se montre de plus en plus sensible au mystère de l'Église et on cherche à définir sa réalité la plus profonde. Le thème de l'Église, corps du Christ, se situe au centre des réflexions de ceux qui font œuvre de pionniers, comme K. Adam et le P. É. Mersch, soucieux de proposer une vision de l'Église qui puisse motiver les croyants. Le P. Congar mène de prometteuses recherches dans le même domaine et commence ses publications sur l'Église. Le développement de l'Action catholique suscite des réflexions sur une théologie du laïcat et notamment sur la participation de tous les fidèles, en vertu du baptême, aux fonctions royale, prophétique et sacerdotale du Christ.

4° Théologie et vie spirituelle. – Le mouvement liturgique connaît un essor appréciable en Allemagne, surtout sous l'impulsion de Dom I. Herwegen et Odon Casel. L'abbaye de Maria-Laach imprime au mouvement une orientation plus patristique et Casel lance le débat autour de la théologie des mystères. On peut lui reprocher de s'inspirer trop exclusivement des théories des religions à mystères ; du moins oriente-t-il la recherche vers un aspect fondamental de la théologie des sacrements. R. Guardini apporte sa contribution à l'essor du mouvement liturgique par des ouvrages comme *Du sacrifice de la messe.* Pius Parsch, qui œuvre en Autriche, travaille à rendre la liturgie plus proche du peuple. Durant la période hitlérienne, la piété liturgique fut pour beaucoup de catholiques allemands un recours au sein de l'épreuve.

Des théologiens, sensibles aux besoins spirituels des fidèles, s'efforcent d'élaborer une spiritualité nourrie aux sources de la théologie. K. Adam forme le projet de montrer comment le christianisme est appelé à pénétrer tout l'homme par sa force vitale : cette

« Lebensphilosophie » s'appuie sur l'action en nous de la vie divine. L'aspiration à une théologie plus proche du peuple chrétien est aussi à l'origine de la « Verkündigungstheologie » (théologie kérygmatique) lancée par J.A. Jungmann dans le cadre du renouveau liturgique : elle se voulait plus concrète, moins conceptuelle, à l'exemple de la théologie patristique ou de la théologie affective du Moyen Âge. Le projet a avorté, mais il a attiré l'attention sur la nécessité d'adapter l'enseignement théologique de façon à le rendre assimilable par les non-spécialistes.

Les efforts pour renouveler les études de théologie spirituelle sont dictés par les mêmes préoccupations. La revue *Vie spirituelle,* fondée par les dominicains en 1919, la *Revue d'ascétique et de mystique,* lancée par les Jésuites en 1920, les *Études carmélitaines,* animées par les Carmes, contribuent efficacement à ce renouveau. La psychologie des mystiques devient l'objet des recherches des PP. R. Garrigou-Lagrange, A. Gardeil, J. Lebreton, J. Maréchal. Le bénédictin C. Marmion cherche à ramener la spiritualité à ses sources bibliques, liturgiques et théologiques. Dom Alban Stolz, dans sa *Theologie der Mystik,* établit que la théologie mystique des Pères et des auteurs médiévaux est beaucoup moins sentimentale que ne le laisse penser l'évolution ultérieure. Des ouvrages de synthèse relevant à la fois de l'exégèse, de la dogmatique, de la psychologie religieuse, de la théologie spirituelle visent à donner une présentation renouvelée de Jésus Christ : *Jésus-Christ, sa personne, son message* de Léonce de Grandmaison (1928), *La vie et l'enseignement de Jésus Christ notre Seigneur* du P.J. Lebreton (1931), *Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, son œuvre* du P. F. Prat (1933), *Jesus der Christus* de K. Adam (1933), *Der Herr* (« Le Seigneur ») de R. Guardini (1942). Les discussions autour de l'inhabitation des personnes de la Trinité dans l'âme des justes permettent une avancée considérable : on dépasse une présentation purement objectivante de la grâce au profit d'une présentation qui met l'accent sur les relations personnelles entre Dieu et l'homme.

É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard,* Paris, 1934 ; *L'esprit de la philosophie médiévale,* Paris, 1932. – J. Maritain, *Les degrés du savoir,* Paris, 1932. – Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique,* Paris, 1937 ; *Esquisses du mystère de l'Église,* Paris, 1942. – É. Mersch, *Le corps mystique du Christ,* Louvain, 1933 ; *La théologie du corps mystique,* Paris, 1944. – P. Galtier, *L'habitation en nous des trois personnes,* Paris, 1928. – A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* Paris, 1927. – J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques,* Paris-Bruxelles, 1924-1937. – La plupart des personnes citées ont fait l'objet d'une notice dans le DS.

3. De 1945 à Vatican II. – 1° La théologie protestante. – A mesure qu'il avance dans la rédaction de sa *Dogmatique,* K. Barth souligne la dimension christocentrique de toute théologie : son critère ultime est de tout mesurer à la personne et à l'œuvre de Jésus Christ.

R. Bultmann élargit sa réflexion en s'attaquant au problème de la démythologisation : à son avis, celle-ci est rendue nécessaire, parce que l'homme contemporain n'admet plus les représentations mythiques des anciens. L'interprétation qui s'impose n'est pas d'ordre cosmologique, mais d'ordre anthropologique et existentiel. Ce qui se situe au cœur du message chrétien, c'est l'événement eschatologique de la mort et de la résurrection : le Ressuscité se rencontre dans la Parole de prédication. Quant au Jésus prépascal, nous savons de lui bien peu de choses sûres.

Ce sont les propres disciples de Bultmann qui à partir de 1953 s'élèvent contre ce minimalisme. E. Käsemann pose de façon claire la question de la relation entre le Jésus prépascal et le Christ de la foi : il défend la thèse qu'entre les deux il y a continuité dans la discontinuité et que la prédication au sujet du Christ ressuscité ne saurait se passer de la prise en considération du Jésus historique.

Une attention grandissante est accordée à la question sociale (par ex. R. Niebuhr) et aux relations entre foi et culture (par ex. F. Gogarten et P. Tillich).

E. Käsemann, *Essais exégétiques,* Neuchâtel, 1972. – G. Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth ?,* Paris, 1973. – Étude : P. Gisel, *Vérité et histoire. La théologie de la modernité. Ernst Käsemann,* Paris, 1977.

2° La théologie catholique. – 1) *Recherche historique.* – Les travaux prometteurs se multiplient à partir du moment où l'encyclique *Divino afflante Spiritu* (1943) invite les exégètes à utiliser les méthodes modernes. Dans le domaine de la patristique les progrès enregistrés sont impressionnants : l'une des conséquences est qu'ils rendent possible des renouvellements partiels en théologie dogmatique. De même les travaux portant sur la théologie médiévale s'efforcent de prendre en compte les requêtes de l'historicité et de montrer l'évolution de la problématique à telle époque ou chez tel auteur.

Des érudits débloquent des situations par des recherches étendues sur la Tradition et le magistère. Ainsi A. Jedin et J.R. Geiselmann établissent que le concile de Trente n'a pas voulu trancher la question des deux sources de la foi, Écriture et Tradition, et que c'est ultérieurement que cette doctrine s'est progressivement imposée. Le P. Congar étudie de façon approfondie la notion de Tradition dans ses rapports avec les traditions. Les recherches historiques sont aussi à l'origine de l'émergence, en ecclésiologie, de la catégorie de Peuple de Dieu et du thème de la sacramentalité de l'Église. De même on s'interroge sur les ministères.

2) *Théologie, philosophie, sciences humaines.* – En Allemagne, le courant existentialiste issu de M. Heidegger marque la théologie de K. Rahner ; en France, l'existentialisme a une autre coloration et amène les théologiens à utiliser des thèmes comme celui de l'authenticité et à insister sur la liberté comme facteur d'épanouissement personnel. Le personnalisme s'affirme avec une force grandissante. K. Rahner essaie de renouveler l'anthropologie à partir de la « puissance obédientielle » que l'homme porte en lui : l'homme est essentiellement ouverture vers Dieu et, à ce titre, il est appelé à devenir partenaire de Dieu dans une relation qui peut prendre forme d'alliance et aller jusqu'à l'intimité totale du face à face. La charité peut dès lors être conçue comme un mouvement existentiel de la personne humaine qui, sous l'action de l'Esprit, se porte vers Dieu, qui l'interpelle, ou vers le prochain, à travers qui Dieu l'interpelle. J. Mouroux analyse l'acte de foi à la lumière des apports du personnalisme et estime que la foi est un acte engageant l'homme tout entier, jaillissant du centre spirituel de la personne et rendant possible la rencontre avec

Jésus Christ, non au niveau des idées, mais au niveau de la personne.

Par ailleurs, la théologie catholique prend en considération les données fournies par les sciences humaines : la sociologie permet une étude plus pertinente de la réalité sociale et une lecture parfois plus féconde de certains textes bibliques ; la psychanalyse et la psychologie des profondeurs amènent à affiner les questions de responsabilité morale et à prendre en compte le jeu inconscient des tendances et des conditionnements sociaux.

3) *Théologie et vie spirituelle.* – L'exégèse paraissant desséchante à certains sous prétexte qu'elle n'accorde pas assez d'attention aux fruits spirituels et pratique l'atomisation des textes, des théologiens cherchent à remettre en honneur la lecture spirituelle de l'Écriture à la manière des Pères de l'Église : pendant un temps, les discussions vont bon train au sujet du sens plénier et des différents sens de l'Écriture (J. Coppens, J. Daniélou, H. de Lubac).

Le mouvement liturgique connaît un essor remarquable en France : des déplacements significatifs s'opèrent. C'est ainsi que la spiritualité liturgique redonne à la résurrection du Christ sa place primordiale et met l'accent sur la présence active du Christ dans la communauté qui célèbre un sacrement.

La piété mariale qui s'est considérablement développée depuis le 19e siècle produit une abondante littérature pendant cette période. La mariologie se développe elle aussi ; mais on commence à réagir contre une réflexion en circuit fermé et on tente de mettre la mariologie en relation avec les autres traités théologiques et à approfondir les rapports entre Marie et l'Église.

Une théologie des réalités terrestres commence à s'élaborer. En effet, sensibles aux reproches d'un K. Marx ou d'un F. Nietzsche à propos du mépris des valeurs terrestres et d'une propension à l'évasion de la part des chrétiens, des penseurs catholiques entreprennent une réévaluation de réalités terrestres et des valeurs temporelles : sens chrétien du corps, du monde matériel, du travail, de la technique, de la culture. M.-D. Chenu se signale par sa *Spiritualité du travail.* J. Mouroux et G. Thils abordent résolument les questions posées par les activités temporelles.

3° Le concile Vatican ii. – Mal gré qu'on en ait dans certains milieux, Vatican ii a fait œuvre théologique. Des avancées décisives ont été effectuées dans le domaine de l'ecclésiologie. En présentant l'Église comme le Peuple de Dieu, le concile souligne la dimension historique d'une Église qui est encore en marche et la dignité commune de tous les baptisés provenant de ce qu'ils ont part au sacerdoce commun. De cette façon, le concile a aussi conféré ses lettres de noblesse à « l'histoire du salut ». De plus, en définissant la collégialité des évêques, il apporte le contrepoids à une conception trop unilatérale de la primauté pontificale. Pour ce qui est des relations entre l'Écriture, la Tradition et le magistère, la constitution *Dei Verbum* représente un texte majeur.

Non seulement le concile a proposé un enseignement sur le mystère et les structures fondamentales de l'Église, mais il a voulu se prononcer sur les relations entre l'Église et le monde. La constitution sur *L'Église dans le monde de ce temps* contient un exposé bien documenté sur les mutations qui caractérisent le monde actuel, puis sur la vision chrétienne de l'homme, de la société, des activités terrestres. Le sens du travail et la juste autonomie des activités temporelles font l'objet de développements destinés à justifier l'engagement des chrétiens en vue de construire une société plus juste. Les chrétiens sont invités à promouvoir les valeurs culturelles et à favoriser le développement économique et social, tout en veillant à ce que l'économique et le social soient au service de l'homme et respectent l'ordre moral.

Vatican ii a pratiqué une approche plus pastorale, plus historique, plus soucieuse d'ouverture œcuménique, plus attentive au questionnement de l'homme contemporain.

H. de Lubac, *Exégèse médiévale,* Paris, 1959-1964 ; *Le mystère du surnaturel,* Paris, 1965. – Y. Congar, *La tradition et les traditions,* Paris, 1960-1964. – O. Semmelroth, *L'Église sacrement de la rédemption,* Paris, 1962. – K. Rahner et J.B. Metz, *L'homme à l'écoute du Verbe,* Tours, 1963. – *Vatican II* (Textes et commentaires des décrets conciliaires), Paris, coll. Unam Sanctam n. 51 à 77, Paris (à partir de 1965). – R. Laurentin, *L'enjeu du concile,* Paris, 1962-1965.

4. **De Vatican ii à nos jours.** – 1° La théologie protestante. – D. Bonhoeffer, qui avait participé sans compromission, au prix de sa vie, au combat de l'Église confessante contre le régime hitlérien, avait fait de la sécularisation l'objet de sa réflexion. Pendant les années de prison, il rédigea des écrits dans lesquels il analyse l'évolution religieuse du monde contemporain. Selon lui, la méthode scientifique amène à restreindre de plus en plus la place et l'activité d'un Dieu considéré trop longtemps comme bouche-trou, comme explication de l'inexplicable. Ce théologien exerça une profonde influence dans le monde anglo-saxon. C'est ainsi que H. Cox reprit la problématique dans *La cité séculière,* tout en l'infléchissant. L'auteur explique que la sécularisation répond au dessein de Dieu, car la doctrine de la création dés-enchante le monde, les récits de l'Exode dé-divinisent le pouvoir politique, l'Alliance du Sinaï dé-sacralise les valeurs purement humaines. La nouvelle théologie doit être avant tout « politique ».

La rumeur de la « mort de Dieu » connut une rapide amplification, puis un reflux encore plus rapide. Pour les uns, la mort de Dieu est une sorte de constat d'un fait culturel : Dieu est absent du discours qui est à l'ordre du jour. Pour d'autres qui se réfèrent au positivisme logique, le mot Dieu n'a pas de sens : l'Évangile lui-même devrait être reformulé en fonction de catégories relatives à la praxis. Pour d'autres encore, Dieu s'est annihilé en Jésus Christ, se dépouillant de sa transcendance et nous engageant à nous insérer pleinement dans le mouvement de l'histoire.

Dans sa *Théologie de l'espérance,* J. Moltmann s'efforce de montrer que le message biblique n'acquiert sa vraie portée que si l'on prend en considération l'ouverture sur l'avenir. La foi biblique est toujours tendue vers l'avenir qui vient de Dieu : ainsi elle est génératrice d'une espérance qui pousse à l'action en vue du renouvellement du monde. Les chrétiens doivent être les témoins d'une promesse qui fait surgir du neuf dans l'histoire et qui fait naître le courage de lutter contre les asservissements de toutes sortes.

Au cours des années 60 la communauté noire aux États-Unis connaît une grande effervescence : une théologie

s'élabore dont la visée est de dénoncer la complicité de la théologie blanche dans l'oppression des Noirs et d'appeler à la lutte pour la libération.

Aux questions soulevées par la rumeur de la mort de Dieu et par la sécularisation, des théologiens comme J. Moltmann et E. Jüngel essaient d'apporter une réponse à travers une « théologie de la Croix » renouvelée. Ils s'efforcent de dégager le sens profond de la mort du Christ en creusant la notion d'amour et en pratiquant une lecture trinitaire de cette mort. L'intérêt porté à la théologie trinitaire révèle un changement de perspective significatif pour la théologie protestante. Tout aussi significatif est le débat qui, au cours des années 60, s'est déroulé autour de la réalité et de la portée de la résurrection du Christ. Pour R. Bultmann, la Résurrection est le sens de la mort sur la croix et signifie que le Christ est présent dans le kérygme ; pour W. Marxsen, elle atteste que la cause du Jésus prépascal se poursuit ; pour K. Barth, la Résurrection est l'acte eschatologique de Dieu qui inaugure une nouvelle création ; pour W. Pannenberg et J. Moltmann, elle est anticipation de la fin des temps.

H. Cox, *La cité séculière,* Tournai, 1968. – J. Bishop, *Les théologiens de la mort de Dieu,* Paris, 1967. – Th. W. Ogletree, *La controverse sur la mort de Dieu,* Tournai, 1968. – Ch. Duquoc, *Ambiguïtés de la sécularisation,* Gembloux, 1972. – J. Moltmann, *Théologie de l'espérance,* Paris, 1970 ; *Le Dieu crucifié,* Paris, 1974. – E. Jüngel, *Dieu, mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme,* Paris, 1983.

2° Pistes nouvelles. – 1) *La « Process theology ».* – A l'origine de ce mouvement se situe A.N. Whitehead qui cherche à dépasser des alternatives comme monisme-dualisme, transcendance-immanence. Il introduit la vision dynamique d'un Dieu en « procès », c'est-à-dire en devenir. Dieu est la réalité qui est le fondement antérieur au processus, au cours duquel les formes idéales se réalisent concrètement dans le monde temporel. Dans un stade primordial, Dieu inclut conceptuellement toutes les possibilités, mais, à ce stade, il est incomplètement réalisé. A mesure que les formes idéales sont objectivées dans le monde temporel, Dieu se réalise lui-même et acquiert une nature seconde (« nature conséquente »).

A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu,* Paris, 1977. – A. Gounelle, *Le dynamisme créateur de Dieu,* dans *Études théologiques et religieuses,* Montpellier, 1981.

2) *La théologie féministe.* – Aux États-Unis s'est affirmé avec un succès grandissant un mouvement de revendication en faveur de l'émancipation des femmes. Des théologiennes de diverses confessions dénoncent les différentes formes de discrimination dont sont victimes les femmes au nom de principes tirés de l'Écriture et de la Tradition. L'Église est présentée comme porteuse d'une tradition unilatéralement patriarcale et génératrice d'oppression pour les femmes. Certaines théologiennes entendent réagir contre cette interprétation en pratiquant une lecture visant à redonner à l'Évangile sa pleine force libératrice en faveur des femmes. Ce qui se situe au centre de cette théologie, c'est la conception de Dieu : ce qui est récusé, c'est l'image d'un Dieu patriarcal qui justifie l'oppression ; par contre on cherche à souligner les traits maternels de l'amour de Dieu et la sollicitude aimante de Jésus à l'égard de ceux qui sont victimes de l'oppression, notamment à l'égard des femmes.

L.M. Russel, *Théologie féministe de la libération,* Paris, 1974. – E. Schüssler Fiorenza, *En Mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe,* Paris, 1986.

3° La théologie catholique. – La théologie catholique s'est ouverte aux problèmes d'herméneutique et s'efforce de prendre en considération l'historicité des définitions de foi et le contexte culturel dans lequel s'inscrivent les différents textes normatifs.

Pendant quelques années se poursuit l'approfondissement de la réflexion au sujet de l'Église. On étudie de plus près les figures historiques que l'Église a connues au cours des siècles. De nombreuses publications abordent la question des ministères et du rôle des laïcs. Dans le cadre du dialogue œcuménique, on s'interroge sur la reconnaissance réciproque des ministères et sur le ministère d'unité.

L'ecclésiologie risque de se diluer en théorie sociopolitique, si elle n'est pas comprise à partir de la christologie. C'est sous la poussée d'une sorte d'exigence organique que la théologie catholique s'est adonnée à la réflexion sur le mystère de Jésus à la lumière des avancées de l'exégèse. La nouvelle problématique est dominée par le souci de tenir compte du jeu dialectique entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, de rendre à la résurrection du Christ sa place centrale, de mettre la christologie en relation avec les doctrines de la Trinité, des sacrements, de la rédemption. Si H. Küng privilégie la démarche dite d'en bas, W. Kasper essaie d'articuler cette démarche avec celle d'en haut ; E. Schillebeeckx, de son côté, essaie d'exposer l'évolution qui a amené les apôtres à confesser leur foi « en » Jésus à la suite de l'expérience pascale ; Ch. Duquoc met l'accent sur le lien entre le Christ exalté et le Jésus prépascal. Quant à K. Rahner, il propose une christologie « transcendentale ». Sur la base de son anthropologie, selon laquelle l'homme est un être essentiellement ouvert sur Dieu, ce théologien explique que le Verbe, en devenant homme, n'a fait que porter à leur plus haut degré de réalisation les virtualités contenues en germe dans l'humanité.

Les théologiens visent à remédier au sous-développement de la pneumatologie : un renouveau s'est amorcé. La dimension pneumatologique de l'Église commence à être mieux mise en lumière ; les relations entre la christologie et la pneumatologie sont mieux perçues ; le rôle de l'Esprit est mieux pris en compte pour expliquer comment l'homme peut vivre en communion avec Dieu. L'ouvrage du P. Congar sur l'Esprit Saint représente une contribution capitale.

Le dialogue œcuménique à propos de l'Eucharistie a poussé les théologiens à chercher à dépasser une conception trop étroite de la théorie du sacrifice de la messe. La catégorie du « mémorial » a permis de débloquer une situation d'incompréhension réciproque. Mieux que la théologie des mystères de Odon Casel, cette catégorie permet de rester fidèle aux conceptions bibliques. Le mémorial est à la fois rappel d'un événement salvifique du passé, actualisation efficace de cet événement dans le présent,

annonce de l'accomplissement eschatologique. Comprise à travers cette catégorie, l'Eucharistie est un sacrement qui évoque et fait se réaliser un événement qui advient et rend toujours à nouveau actuelle la libération pascale.

Un essai stimulant de théologie politique est dû à J.B. Metz qui invite les chrétiens à rejeter le principe bourgeois de la privatisation de la religion. Le message chrétien s'adresse en effet au moins autant à la communauté qu'à l'individu et implique un appel à la responsabilité sociale et politique. Au nom du « souvenir » entretenu dans une Église qui est « communauté du récit » le chrétien doit s'engager en faveur de ses frères, les hommes. Ce souvenir est « subversif », car il comporte une portée contestatrice en vertu de la « réserve eschatologique ».

En Amérique latine s'est développée une théologie fondée sur l'option préférentielle des pauvres. Le point de départ est la prise de conscience d'une situation de dépendance économique, sociale et culturelle, ressentie comme aliénante. Les pauvres d'Amérique latine sont des « non-personnes » qui subissent une domination imposée par les Occidentaux au nom d'une liberté que ceux-ci se vantent d'avoir conquise pour eux-mêmes, mais dont ils ne font pas profiter les autres. Les théologiens de la libération préconisent une démarche inductive fondée sur l'analyse de situation et sur la praxis libératrice. Celle-ci peut devenir lieu théologique : dans ce cas, la réflexion théologique a pour but de formuler de façon explicite ce qui est implicite dans l'action en faveur du pauvre et de l'opprimé.

Cette théologie a fait école : en effet, des théologiens du Tiers Monde ont publié des manifestes et se sont organisés en vue de promouvoir la praxis libératrice, compte tenu des situations spécifiques qui se rencontrent dans les divers pays. Voir *infra*, art. *Théologie de la libération.*

R. Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique*, Paris, 1968. – H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, 1976. – Cl. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, 1983. – J. Ladrière, *L'articulation du sens*, Paris, 1984. – J.B. Metz, *La foi dans l'Église et la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris, 1979. – Coll., *Jésus et la libération en Amérique latine*, Paris, 1986. – Ch. Duquoc, *Christologie. Essai dogmatique*, Paris, 1968 et 1972. – W. Kasper, *Jésus le Christ*, Paris, 1974. – H. Küng, *Être chrétien*, Paris, 1974. – B. Sesboüé, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris, 1982. – H. Küng, *Dieu existe-t-il ? Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes*, Paris, 1981. – W. Kasper, *Le Dieu des chrétiens*, Paris, 1985. – Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, 1979-1980. – K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, Paris, 1983.

4° THÉOLOGIE SPIRITUELLE – VIE SPIRITUELLE. – Bien des facteurs jouent en faveur du renouvellement de la théologie spirituelle et de l'émergence de nouvelles formes de spiritualité. La réforme liturgique, consécutive à Vatican II, a eu des conséquences heureuses sous de nombreux rapports. Elle a favorisé la participation active et suscité une certaine créativité pour le chant liturgique, l'aménagement des lieux de culte, l'élaboration de traductions adaptées aux différentes cultures ; la vie liturgique s'est renouvelée en profondeur, car elle est devenue plus pascale. La Liturgie des heures a connu une refonte partielle qui en augmente la richesse.

Il faut cependant reconnaître que beaucoup de dévotions qui jusque-là alimentaient la piété des fidèles ont disparu, que des changements importants sont intervenus dans le domaine de la piété mariale et que le mouvement liturgique est marqué par une sorte d'essoufflement. La baisse de la pratique religieuse hypothèque lourdement les efforts destinés à promouvoir un renouveau de la spiritualité des fidèles à partir d'une liturgie plus christocentrique. De nouvelles formes de prière et de spiritualité apparaissent dans le cadre des groupes charismatiques. Les communautés de base qui se multiplient en Amérique latine et en Afrique traduisent une nouvelle sensibilité. D'autre part l'Action catholique essaie de mettre au point des formules d'actualisation de l'Écriture.

La demande est assez forte pour que les publications relatives à la vie spirituelle soient particulièrement abondantes ; mais leur valeur est inégale. Un effort de réflexion plus systématique sur les problèmes de spiritualité est mené par les auteurs comme Ch.-A. Bernard qui vient de publier un *Traité de théologie spirituelle.*

Concluons. Au cours du 20e siècle, le paysage théologique s'est considérablement transformé. Le renouveau des études bibliques et patristiques, le mouvement liturgique, le souci de répondre au questionnement de l'homme d'aujourd'hui, le dialogue œcuménique ont contribué à un renouvellement plein de promesses. Des déplacements sont intervenus, de sorte que la théologie est devenue moins systématique, plus « pastorale », biblique, spirituelle aussi. En effet, la théologie a pris conscience des conséquences néfastes de l'éclatement qui s'est produit au moyen âge et qui a peu à peu amené le cloisonnement entre théologie spéculative, exégèse, morale, spiritualité. Depuis le début du 20e siècle se manifeste le désir de mettre en lumière la valeur existentielle et la portée sociale de la foi chrétienne. Une attention grandissante est accordée aux relations de réciprocité entre théorie et praxis, entre réflexion théologique et expérience de la foi vécue. Sensibles aux reproches faits au christianisme d'être une religion de l'évasion, des théologiens européens ont tracé les linéaments d'une théologie capable d'assumer la dimension politique de la foi chrétienne ; quant à la théologie de la libération, elle fait ressortir la force libératrice du message évangélique. On peut penser aussi qu'une *theologia crucis* renouvelée est en train de transformer de nombreux secteurs théologiques, même si elle est encore loin de faire sentir son influence dans tous les milieux et dans tous les domaines. Ces recherches, malgré une certaine dispersion et quelques tâtonnements, apportent des éléments de valeur et des stimulants particulièrement utiles à la réflexion spirituelle.

Raymond WINLING.

THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION (ASPECTS SPIRITUELS). – La théologie de la libération (*teología de la liberación*) est la réflexion théologique marquée par les contextes de l'Amérique latine, adoptée surtout dans les pays dits du Tiers Monde et développée œcuméniquement. C'est une théologie « pratique », c'est-à-dire qui réfléchit sur l'« agir » (chrétien) et qui renvoie à cet « agir ». Dans son processus critique la théologie de la libération a construit son identité spécifique – sur laquelle on ne doit pas se méprendre – dans l'ensemble de la théologie plurielle. Plus qu'aucune autre théologie contemporaine, elle est liée à une intuition spirituelle originaire qui s'est développée en une « spiritualité de la libération ».

1. Origine et développement. – Tous les courants de la théologie de la libération affirment qu'ils résultent d'une *expérience spirituelle fondamentale* décrite comme la rencontre avec le Seigneur dans les pauvres du sous-continent. Cette intuition fondamentale, perçue à la lumière de l'Évangile comme « signe des temps », réclame une réponse pratique (praxis de la libération) qui, de son côté, devient le lieu de la connaissance théologique et le point de départ d'une réflexion théologique (théologie de la libération). « L'irruption des pauvres » (*irrupción del pobre*) dans la société et dans l'Église d'Amérique latine a été comprise comme « l'irruption de Dieu » et conduisit, sur l'arrière-fond des évolutions ecclésiales et contemporaines (1°), à une réflexion théologique sur cet événement (2°), ce qui déclencha un processus mondial de réception critique (3°).

1° Jean xxiii nouait l'un à l'autre les deux problèmes décisifs du temps présent, la justice sociale et la paix mondiale. Il réclamait une « Église des pauvres » (*Chiesa dei poveri*), laquelle imprima aussi sa marque sur la conception de l'Église renouvelée par Vatican ii. Ainsi la détresse du monde exigeait que l'Église « reconnaisse dans les pauvres et les affligés l'image de celui qui l'a fondée » (*Lumen gentium,* n. 8) et que les chrétiens soient conscients « que dans les pauvres le Christ lui-même, à haute voix, appelle ses disciples à l'amour » (*Gaudium et spes,* n. 88). Outre les nouvelles orientations pastorales et théologiques de Vatican ii, l'impulsion donnée par l'enseignement social de la papauté, en particulier par l'encyclique *Populorum progressio* de Paul vi et son exigence de « développement intégral », a conduit rapidement à former la conscience ecclésiale. Le concile et la doctrine sociale, l'influence d'une théologie des réalités terrestres, de « l'humanisme intégral » de J. Maritain et de la théologie politique (J.B. Metz, J. Moltmann), ont contribué à la formation de la théologie de la libération. Ces impulsions ne devaient, à vrai dire, être efficaces que dans le processus d'un éveil ecclésial en Amérique latine, processus qui fut soutenu par des membres de l'épiscopat et par l'Action catholique dans les milieux ouvriers et universitaires et qui se manifesta par la naissance des communautés ecclésiales de base.

Cet éveil ecclésial, d'autre part, était inserré dans les mouvements politiques, sociaux et culturels des années soixante. Ceux-ci suscitaient en Amérique latine l'espoir d'une transformation du continent et un climat « révolutionnaire », soit sous la pression de la révolution cubaine (1959) de F. Castro, soit au sens d'une « Révolution dans la liberté » (E. Frei). L'échec des espoirs en une transformation politique et économique, au cours de la première décade du développement (1960-1970), provoqua la critique scientifico-socialiste des stratégies du développement (*desarrollismo*) et la formulation de la théorie de la dépendance qui, même en reprenant les catégories ou les thèmes contestés de l'analyse marxiste, ont aussi influencé la formation de la théologie de la libération.

2° Sur cet arrière-plan, à la fin des années soixante, une suite de théologiens catholiques, comme G. Gutiérrez, L. Gera, J.L. Segundo, H. Assmann, secondés par des théologiens protestants (R. Alves, J. Míguez Bonino), commencèrent à formuler une théologie de la libération dont l'esprit pénétra déjà les documents de la deuxième assemblée générale de l'épiscopat latino-américain à *Medellín* (1968). La première ébauche systématique qui devait aussi donner son nom à la théologie de la libération est due au théologien péruvien Gustavo Gutiérrez en 1971 ; il choisit le concept de « libération », sémantiquement ambivalent, issu du langage politique, parce qu'il pouvait, mieux que le concept de « développement », désigner la compréhension chrétienne du salut et embrasser également les aspirations politiques et historiques des peuples.

D'autres auteurs plus récents (C. Boff, L. Boff, J. Comblin, E. Dussel, I. Ellacuría, R. Muñoz, P. Richard, J. Sobrino, J. Libânio et d'autres) contribuèrent au rapide développement et au large déploiement thématique de la théologie de la libération. C'est ainsi que, sous la pression de la persécution politique au milieu des années 70, le thème de la libération, bibliquement lié à la résurrection et à l'Exode, fut complété par celui de la servitude qui était lié aux thèmes également bibliques de la passion et de la croix, ainsi qu'à celui de l'exil. Cette croissance fut aussi chaperonnée par des évêques prophétiques, comme par exemple Hélder Câmara (né en 1909) au Brésil, Leonidas Proaño (1910-1987) en Équateur ou Oscar Romero au San Salvador (1917-1980). Ce dernier fut assassiné, comme d'autres chrétiens militants, en raison de son témoignage.

Dans le cours de son développement, la théologie de la libération n'a pas seulement élargi l'éventail de ses thèmes et consolidé la structure de sa pensée ; elle s'est aussi ramifiée en plusieurs courants qui, selon J.C. Scannone, se différencient par leur réflexion respective sur la praxis. Ainsi l'un des courants s'attache davantage à la praxis pastorale de l'Église ; un autre à celle de groupes d'élite (révolutionnaires : ici il faut situer le mouvement « Chrétiens pour le socialisme ») ; un autre plutôt à la praxis historique en matière sociale ou politique, et un dernier enfin réfléchit sur la praxis et sur l'ethos culturel du peuple latino-américain.

La naissance de la théologie de la libération est provenue sans aucun doute des problèmes sociaux du sous-continent, sans se laisser rétrécir, il est vrai, à ces limites. Encastrée dans le devenir ecclésial, social, politique, culturel de l'Amérique latine autant que liée aux mouvements populaires, elle cherche à donner une réponse théologique propre au contexte à la question sociale du 20e siècle, qui est devenue question globale. De même que dans l'Europe du 19e la réponse de l'Église à la question sociale était une réponse pratique (mouvements caritatifs et chrétien-social) en même temps que théorique (enseignement social de la papauté et élaboration de la doctrine sociale), de même l'Église latino-américaine a donné aussi une réponse pratique et une réponse théorique qui se sont exprimées dans la praxis de la libération (par exemple et surtout celle des communautés de base ecclésiales) et dans la théologie de la libération. Cette théologie de la libération ne se conçoit pas comme une nouvelle discipline théologique. La nouveauté de cette théologie vient bien plutôt d'une intégration des disciplines théologiques qui vont se différenciant toujours davantage, d'une mise en perspective de ces mêmes disciplines et de l'inclusion à titre d'instrument de connaissances sociales scientifiques.

3° Du point de vue des *autorités de l'Église,* les lignes fondamentales de la théologie de la libération ont été acceptées aussi bien que critiquées. Ce pro-

cessus commença dès la conférence de Medellín (1968), qui avait trait expressément au rôle de l'Église dans la « transformation actuelle » de l'Amérique latine et employait à ce sujet le langage de la libération. Le 2e synode épiscopal à Rome (1971) reprenait aussi dans son document *De justitia in mundo* un certain nombre d'idées de la théologie de la libération. Paul VI, dans la lettre apostolique *Evangelii nuntiandi* (1975), décrivait le christianisme comme « message de la libération » (n. 29) et donnait des critères pour les communautés de base ecclésiales (n. 58). La commission internationale des théologiens (1977) reconnaissait les données du problème de la théologie de la libération, mettait en garde contre les réductionismes et en venait (cf. la rédaction de K. Lehmann) à un jugement mesuré. Le document qui concluait la 3e assemblée générale de l'épiscopat latino-américain à Puebla (1979) plaidait pour une « évangélisation libératrice » sans mentionner la théologie de la libération, mais pratiquement, pour l'essentiel en acceptait les idées.

A cette réception officielle se joint la critique du magistère. La congrégation romaine pour la doctrine de la foi intervint sous la responsabilité du cardinal J. Ratzinger avec deux instructions : la première, *Libertatis nuntius* (1984), affirme certes la possibilité d'une authentique théologie de la libération, met cependant davantage au premier plan les déviations et les dangers, et condamne les emprunts au marxisme. La seconde instruction, *Libertatis conscientia* (1986), établit un certain parallèle entre les positions de la théologie de libération latino-américaine et la théologie européenne de la liberté, de provenance moderne ; cette instruction veut avant tout différencier les dimensions sotériologique et éthique de la libération (n. 233).

La théologie de la libération n'a pas seulement suscité l'intérêt dans les pays européens et nord-américains ; en de nombreux pays d'Afrique et surtout d'Asie elle a été reçue, et pas seulement parce que, malgré toutes les différences de culture, une même problématique se retrouve. La diffusion en est organisée et promue par l'*Ecumenical Association of Third-World-Theologians* (EATWOT), qui depuis 1976 tient des rencontres régulières. Cet organisme, dans des dialogues riches en tensions, en est arrivé à cette idée que, renforcées par une problématique sociale variable, les questions de la spécificité régionale des cultures et des religions doivent être prises en compte, si bien que la théologie de la libération dans des contextes africains ou asiatiques prend un relief qui leur est propre.

Réception et critique prises ensemble renforcent le droit de la théologie de la libération à signifier le christianisme comme un message de liberté et comme une force de libération, sans que soient justifiés pour autant des rétrécissements politiques ou l'absorption sans critique de théories hétérogènes.

2. Intuition, plan et méthode, thèmes, spiritualité. – L'inspiration fondamentale typique de la théologie de la libération (1) détermine aussi bien son plan que sa méthode (2) et que ses thèmes préférés (3) ; la dimension spirituelle en constitue un levain permanent (4).

1° Dans la fidélité à Vatican II, qui juge comme une provocation pour les disciples du Christ non seulement « les joies et les espoirs » mais aussi « la tristesse et l'angoisse » des hommes d'aujourd'hui, surtout des pauvres et des opprimés (cf. *Gaudium et spes*, n. 1), c'est la rencontre du Seigneur dans les pauvres qui constitue l'intuition fondamentale de la théologie de la libération. De là suivent « l'incarnation » dans le monde des pauvres et la lutte contre « la pauvreté antiévangélique » qui condamne la majorité des populations à une existence indigne de l'homme. L'expérience spirituelle fondamentale fait de la pratique de la vie chrétienne non seulement le domaine où s'appliquent les principes chrétiens mais aussi le lieu originaire de la connaissance de foi. A la lumière de l'Évangile, l'Église d'Amérique latine entend le cri d'un peuple pauvre et reconnaît sur son visage la « face douloureuse du Christ » (Puebla, n. 31) ; les membres de l'Église voient dans le peuple pauvre « le peuple crucifié » (J. Sobrino) qui accomplit dans l'histoire la passion du Christ (*Col.* 1,24) ou « le corps du Christ torturé dans l'histoire » (O. Romero). Le peuple pauvre devient, dans la théologie de la libération, le lieu de la rencontre avec le Christ dans l'histoire, le « lieu de la Christophanie » (L. Boff). Les pauvres deviennent ainsi « une sorte de sacrement de la rencontre de Dieu », comme Y. Congar le disait déjà en 1965.

Les *motifs bibliques* décisifs pour cette expérience spirituelle, ce sont la proclamation néotestamentaire par Jésus de l'Évangile pour les pauvres (*Luc* 4,18svv ; 6,20) et son identification avec les plus insignifiants dans le discours matthéen sur le jugement universel (*Mt.* 25,31-46). Ce témoignage biblique capital pour la rencontre du Christ dans le prochain, la théologie de la libération le relie à la théologie contemporaine européenne qui tient très grand compte de cette péricope – K. Rahner entre autres – et tout autant, par exemple, à la théologie patristique du pauvre d'un Chrysostome, d'un Ambroise ou à la théologie missionnaire du Nouveau Monde.

Dans l'histoire de l'Église du continent latino-américain la théologie de la libération a retrouvé dans une mesure croissante de semblables expériences spirituelles fondamentales, par exemple chez l'inca-chrétien péruvien, Guamán Poma de Ayala (début du 17e siècle) ou surtout chez le « Père de l'Église » de la théologie de la libération, l'évêque dominicain, Bartolomé de las Casas (1484-1566 ; DS, t. 9, col. 320-23), qui est entré dans l'histoire comme le protecteur des Indiens. Il révéla, lui aussi, à son époque, dans les Indiens asservis du Nouveau Monde, les « Christs flagellés » de l'Amérique (*Historia de las Indias* III, 138), et il s'en occupait en usant de mesures pastorales, prophétiques et structurelles (législatives).

La théologie de la libération a situé son expérience spirituelle fondamentale – qui est en multiples relations avec la vie et la spiritualité de l'Église – dans *une option préférentielle pour les pauvres* (« opción preferencial por los pobres »), laquelle, dans ces conditions sociales, appartient au « status confessionis ». L'épiscopat d'Amérique latine a adopté cette option, qui exige une action libératrice avec et pour les pauvres (Puebla, n. 1134-65). Cette option ouvre une perspective aux disciplines théologiques ; par exemple la théologie morale s'ébauche « à partir des pauvres » (« desde los pobres ») et se trouve étroitement liée à une éthique de la libération qui doit beaucoup au philosophe juif E. Lévinas et à sa philosophie « prophétique » de l'« Autre ».

2° Parce que la source de la théologie de libération est spirituelle, la pratique historique au sens d'amour

en actes est comprise comme « l'acte premier », au point de départ de cette théologie de la libération, celle-ci en constituant « l'acte second ». Aussi G. Gutiérrez définit-il la théologie de la libération comme une réflexion sur la praxis historique à la lumière de la parole de Dieu. Elle ne remplace pas les deux modes classiques de la théologie, sagesse spirituelle (*sapientia*) et science systématique (*scientia*), mais les présuppose et les achève. Cette théologie « nouvelle manière » doit revêtir une fonction prophétique, dans la mesure où elle annonce (anuncio) l'amour de Dieu révélé dans le Christ et dénonce (denuncia) en même temps et ouvertement toutes les situations d'injustice et d'asservissement qui contredisent cet amour. La perception de ce double devoir a entraîné dans l'Église d'Amérique latine de multiples conséquences et en a fait une Église qui a redécouvert la dimension du martyre.

Pour cette approche, dont le ferment spirituel est la rencontre du Christ dans les pauvres, il s'agit d'un échange réciproque entre foi et vie dans l'histoire, sous la primauté méthodique dans la praxis (chrétienne) de la vérification opérée par la foi. Cette approche caractéristique, qui définit comme lieu théologique l'action historique pour les pauvres perçus par les yeux de la foi sur « l'envers de l'histoire », apporte à la théologie, grâce à l'aide d'un motif ancien, une nouvelle perspective.

Cette approche conduit également à une *méthode* particulière qui joint la catégorie biblico-conciliaire des « signes des temps » à la triple démarche, voir-juger-agir, que la théologie de la libération emprunte à la Jeunesse Ouvrière Chrétienne et qu'elle a rendue théologiquement féconde. Cette triple démarche, que l'on doit reconnaître aussi dans le document de Puebla, amène la théologie de la libération à utiliser, en tant que méthode, une triple médiation : celle de l'analyse du monde des pauvres qui, d'un point de vue sociologique scientifique, interroge sur les causes de la paupérisation ; la médiation herméneutique qui, usant du discernement des esprits et revenant à l'Écriture sainte et à la Tradition de la foi ecclésiale, juge de toute chose théologiquement ; la médiation pratique, qui ouvre de nouvelles perspectives à l'action pastorale, sociale, culturelle, politique, et conduit à la « Macro-Caritas ». De ces trois démarches la plus importante formellement est la seconde, démarche qui recourt à l'Écriture et à la Tradition ; elle veille à ce que de tout le parcours se dégage un discours théologique.

Comme théologie-praxis, la théologie de la libération réalise un changement de paradigme en ceci qu'elle ne s'attache pas en premier lieu à l'ancienne question européenne d'une responsabilité de la foi devant le tribunal de la raison, mais donne la prépondérance à la confirmation de la foi dans la pratique de l'amour.

Ce changement de paradigme résulte d'abord du changement intervenu dans la position du problème. Depuis l'*Aufklärung* la théologie en Europe est sommée par les « incroyants » de justifier la foi en Dieu face à un athéisme plutôt théorique. Dans la perspective latino-américaine la théologie se reconnaît sommée par les « sous-hommes », c'est-à-dire par les hommes frustrés de leur dignité, de justifier à partir de là la foi en un Dieu de la vie, face à un athéisme plus pratique, nommément l'idolâtrie des « idoles de la mort » (richesses, pouvoirs, consommation, idéologies ; cf. Puebla, n. 495) et de la confirmer par la pratique d'un amour en actes.

3° Bien que la théologie de la libération se soit efforcée entre-temps de traiter selon sa perspective l'ensemble des questions théologiques, il reste que l'intuition, l'angle d'approche et la méthode incitent à accentuer certains thèmes. Chronologiquement ce furent d'abord les questions de sotériologie, puis les questions de la christologie, de l'ecclésiologie, de l'éthique et enfin, de plus en plus, les questions de la spiritualité.

La théologie de la libération s'était d'abord intéressée à un diagnostic théologique de la situation des pauvres et surtout à son altération. C'est pourquoi « Péché » et « Libération » devinrent des thèmes centraux. Le discours théologique de la libération présuppose, toujours en fonction du contexte – celui de l'Amérique latine ou d'un autre continent – d'une part l'intuition spirituelle fondamentale, d'autre part une analyse sociale et son évaluation éthique. La situation constatée de cette manière, situation d'inégalité et d'injustice, est alors exprimée théologiquement comme « situation de péché » ou comme « péché social » ; ce langage n'obnubile pas la catégorie de faute personnellement responsable ; on ne transfère pas des personnes aux structures le problème moral. Bien plutôt sont signalées la puissance et la dynamique propre du péché qui cristallise dans les institutions sociales : « objectivation du péché dans le domaine économique, social, politique et idéologico-culturel » (Puebla, n. 1113).

Comme pendant à la compréhension de la faute, la théologie de la libération a développé une compréhension de la libération dans laquelle jouent, entremêlées, les significations politiques, éthiques, sotériologiques et pour laquelle la libération à la fois religieuse et politique du peuple d'Israël de « la maison d'esclaves » d'Égypte sert de modèle, et aussi le Magnificat du Nouveau Testament (*Luc* 1,46-55). Selon une différenciation largement acceptée de G. Gutiérrez (*Théologie de la libération*), le *concept complexe de libération* circonscrit trois niveaux de sens : la libération sociale et politique, la libération historico-culturelle (« utopique ») et la libération théologique au sens de rédemption par le Christ. Libérations terrestres et Rédemption y sont clairement distinguées, cependant les premières sont comprises absolument comme participation à l'œuvre de la création et de la rédemption (cf. *Gaudium et spes*, n. 34,67). C'est une « libération intégrale » (cf. Puebla, n. 321-29) qui est visée sous le présupposé de la rédemption et de l'accomplissement eschatologique par le Christ. Ainsi dans la théologie de la libération une vision unifiée de l'histoire est manifeste. Elle distingue, certes, de façon significative histoire profane et histoire du salut, salut chrétien et bien temporel, nature et grâce, mais les envisage cependant « sans séparation et sans confusion ».

Un autre thème central et privilégié concerne les ébauches de la *christologie*. Il faut les considérer sur l'horizon de la dévotion à la Croix et à la Passion enracinée en Amérique latine dans la piété populaire, même si les auteurs, surtout L. Boff, J. Sobrino et J.L. Segundo, conservent théologiquement un arrière-plan européen. La réflexion christologique se concentre ici sur le Jésus historique, vivant parmi les pauvres de son temps, sur sa prédication du Royaume de

Dieu déjà proche, sur ses relations avec Dieu et sur sa croix et sa résurrection comme anticipation de la libération définitive. Selon la théologie de la libération la christologie aboutit à la *sequela Christi*, pratique, dans la situation présente. En même temps les réflexions christologiques de la théologie de la libération, qui donnent aussi au Christ le titre de libérateur (*liberador*), possèdent un caractère ecclésial, historique et trinitaire.

Parmi les thèmes privilégiés viennent aussi ceux de l'*ecclésiologie*, car la théologie de la libération doit déterminer le « lieu » de l'Église ; plus exactement le changement de lieu qu'opère l'Église quand elle se convertit à « l'option préférentielle pour les pauvres » (cf. Puebla, n. 1134-65). De l'incarnation de l'Église dans le monde des pauvres (O. Romero), on espère un renouvellement, sous l'influence du Saint Esprit, de l'Église parmi les pauvres. C'est l'« ecclésiogénèse » (L. Boff). Ce renouvellement apparaît déjà dans les *communautés ecclésiales de base* et dans le développement de nouveaux ministères. Cette manière dynamique de vivre comme Église, d'être Église et d'agir comme Église est suivie dans de nombreuses autres régions d'Afrique et d'Asie. Les évêques réunis à Puebla ont désigné ces communautés chrétiennes de vie nées de la détresse et de la foi comme « foyers de l'évangélisation et moteurs de la libération et du développpement » (Puebla, n. 96).

C'est aussi une nouvelle évaluation théologique qu'ont obtenue les traditions de la *religion populaire* ; certainement elles aussi ont à être soumises à la critique, mais on doit d'abord les considérer comme expressions authentiques de la foi d'un peuple simple. A côté de la dévotion à l'égard du Christ (niño Jesús, Christ souffrant), il faut renvoyer avant tout à la piété mariale qui se manifeste surtout dans les centre de pèlerinages à Marie, comme « La Morenita », Notre-Dame de Guadalupe (Mexico). La théologie de la libération n'a pas seulement mis en relief les aspects libérateurs de cette piété populaire mais affirmé aussi sa valeur théologale. Elle discerne en effet trois plans liés entre eux : le plan professionnel des théologiens spécialistes, le plan populaire et le plan pastoral du ministère ecclésial ; ils doivent demeurer en harmonie spirituelle (C. et L. Boff).

4° Dans la théologie de la libération, il n'y a pas seulement, comme on l'a décrit plus haut, l'expérience originaire de nature spirituelle ; la dimension spirituelle est bien davantage un élément qui accompagne la praxis et la réflexion. Car il s'agit d'une « libération avec l'Esprit » (J. Sobrino), d'une « sainteté politique » qui unit spiritualité et engagement et qui peut conduire jusqu'au martyre. Cette synthèse de « mystique et de politique » (S. Galilea), qui est aussi le résultat d'un discernement communautaire (*discernimiento*) dans les communautés de base, est comparable au programme « Combat et contemplation » élaboré à la même époque par Roger Schutz (Taizé). Une méditation systématique sur la *spiritualité de la libération*, comme G. Gutiérrez l'a entreprise (*La libération par la foi*), distingue (selon la distinction du premier acte, praxis, et du 2e, réflexion) un temps « de silence devant Dieu » qui englobe aussi bien prière (contemplation) qu'engagement (action) et un temps de « parole sur Dieu » théologique, au cours duquel une parole mystique (annonce) et une parole prophétique (dénoncer) sont à dire. Les exigences montrées par la Bible pour un tel chemin, comme pour tout chemin spirituel, sont : la rencontre avec le Christ qui est étroitement liée à « l'irruption des pauvres » ; la vie communautaire dans l'Esprit, la recherche de Dieu, telle qu'elle a lieu dans l'Exode et dans la *sequela Christi*. Les cinq caractéristiques de la spiritualité de la libération sont, développés selon le contexte : la conversion qui conduit à la solidarité ; – la gratuité qui devient amour efficace ; – la joie pascale qui parvient à triompher de la souffrance ; – l'enfance spirituelle, pauvreté spirituelle, que présuppose le combat contre la pauvreté réelle aux côtés des pauvres ; – la communauté dans la foi qui jaillit de la solitude.

L'avenir et les répercussions de la théologie de la libération dans le domaine spirituel, pastoral et théologique ne peuvent à l'heure actuelle (1989) qu'être difficilement appréciés. Grâce à l'intuition fondamentale de la rencontre avec le Seigneur dans les pauvres elle a de nouveau actualisé un motif biblique central ; avec l'option préférentielle pour les pauvres elle a montré que Dieu opte pour les pauvres et elle a de nouveau stimulé dans les consciences la diaconie comme accomplissement fondamental et essentiel de l'Église ; elle a favorisé, avec les communautés ecclésiales de base, de nouvelles formes de communion ecclésiale. Elle a aussi rendu qualitatif le déplacement quantitatif de l'Église catholique mondiale vers le Tiers monde, en repensant dans leur contexte les grandes questions théologiques et en les concrétisant. C'est ce que montrent de nouvelles formulations d'axiomes classiques, par exemple « gloria Dei vivens homo » (Irénée, *Adv. Haer.* IV, 20) devenant « gloria Dei vivens pauper » (J. Sobrino) ou « contemplativus in actione » devenant « contemplativus in liberatione » (L. Boff). De telles réalisations particulières du message universel de l'Évangile contribuent à créer une multiplicité de formes spirituelles et une pluralité théologique qui expriment *la* catholicité de l'Église.

Œuvres des théologiens de la libération. – G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima, 1971 (*Théologie de la libération*, Bruxelles, 1974) ; *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1979 ; *La libération par la foi. Boire à son propre puits*, Paris, 1985, 1986 ; *Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, Paris, 1987. – H. Assman, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanque, 1973. – E. Dussel, G. Gutiérrez, etc., *Les luttes de libération bousculent la théologie*, Paris, 1973. – S. Galilea, *Espiritualidad de la liberación*, Santiago de Chile, 1974 ; *Théologie de la libération. Essai de synthèse*, dans *Lumen vitae*, t. 33, 1978, p. 205-28 ; *Following Jesus*, Maryknoll-New York, 1981.

L. Boff, *Jésus-Christ libérateur. Essai de christologie critique*, Paris, 1974 ; *Église en genèse. Les communautés de base réinventent l'Église*, Paris, 1978 ; *Chrétiens au cœur du monde*, Paris, 1982 ; *Le Notre Père. Une prière de la libération intégrale*, Paris, 1988. – J. L. Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, 1975 ; *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 5 vol., Madrid, 1982. – *Encuentro latinoamericano de teología*, Liberación y cautiverio, Mexico, 1975. – E. Pironio, *Evangelización y liberación*, Buenos Aires, 1976.

J. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, Mexico, 1976 ; *Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres lugar teológico de la eclesiología*, Santander, 1981 ; *La oración de Jesús y del cristiano*, Bogotá, 1981 ; *Jesús en América Latina*, Santander, 1982 ; *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Santander, 1985. – I. Ellacuría, *Freedom made flesh*, New York, 1976. – E. Dussel, *Histoire et théologie de la libération en Amérique latine*, Paris, 1977 ; *Existe-t-il une théologie de la libération en Afrique et en Asie ?*, RSR, t. 74, 1986, p. 165-78. – J. B. Libânio, *Discerni-*

miento espiritual. Reflexões teológico-espirituais, São Paulo, 1977 ; *Discernimiento e Política*, Petrópolis, 1977.

C. Boff, *Teología e práctica*, Petrópolis, 1978. – A. Pieris, *Towards an Asian Theology of Liberation*, dans *East Asian Pastoral Review*, t. 16, 1979, p. 206-30 ; *Spirituality in a liberation perspective*, dans *The Month*, N.S., t. 16, 1983, p. 118-24. – H. Echegaray, *La práctica de Jesús*, Lima, 1980. – J.M. Ela, *Le cri de l'homme africain*. Questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique, Paris, 1980. – O. Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, Paris, 1981. – E. Bonnín (éd.), *Espiritualidad y liberación en América Latina*, San José (Costa Rica), 1982. – *Théologies de la libération*. Documents et débats, Paris, 1985. – V. Codina, *Teología del clamor popular*, Oruro (Bolivie), 1985. – C. et L. Boff, *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?*, Paris, 1987. – J. Comblin, *O Espírito Santo e a libertação*, Petrópolis, 1987.

Documents de la hiérarchie. – Paul VI, Adhortatio apostolica *Evangelii nuntiandi*, AAS, t. 67, 1976, p. 5-76. – Commission Théologique Internationale, *Déclaration sur la théologie de la libération*, dans *Cahiers de l'actualité religieuse et sociale*, n. 149, 1977. – II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Medellín Conclusiones, Bogota, 1968. – III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Bogota, 1979. – S. Congregatio pro doctrina fidei, Instructio de quibusdam rationibus 'Theologiae Liberationis' *Libertatis nuntius*, AAS, t. 76, 1984, p. 876-909 (trad. franç. dans *Cahiers de l'actualité religieuse et sociale*, n. 293, 1984) ; – Instructio *Libertatis conscientia*, AAS, t. 79, 1987, p. 554-99 (trad. franç. dans *Cahiers de l'actualité religieuse et sociale*, n. 328/329, 1986).

Écrits sur la théologie de libération. – *Bibliografía teológica comentada del Area Iberoamericano*, éd. Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), Buenos Aires, 1975 svv. – H. Zwiefelhofer, *Bericht zur Theologie der Befreiung*, Munich-Mayence, 1974. – P. Hünermann et G.-D. Fischer (éd.), *Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*, Fribourg/Br., 1974. – J.C. Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanque, 1976 ; *Teología de la liberación*, dans C. Floristan et J.J. Tamayo (éd.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid, 1983, p. 562-79. – R. Oliveros M., *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión [1966-1976]*, Mexico, 1977. – K. Rahner (éd.), *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart, 1977. – M. Manzanera, *Teología, salvación y liberación en la obra de G. Gutiérrez*, Bilbao, 1978. – H.-J. Prien (éd.), *Lateinamerika Gesellschaft – Theologie – Kirche*, 2 vol., Göttingen, 1981. – M. de Carvalho Azevedo, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, São Paulo, 1986 (*Communautés ecclésiales de base*. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être l'Église, Paris, 1986). – J. Ratzinger, *Politik und Erlösung*, Opladen, 1986. – D. W. Ferm, *Third World Liberation Theologies. An introductory survey*, New York, 1986. – *Jésus et la libération en Amérique latine*, éd. par J. van Nieuwenhode, Paris, 1986. – J. Espeja, *Espiritualidad y Liberación*, Lima, 1986 ; *Libération et spiritualité en Amérique latine*, RSR, t. 74, 1986, p. 13-48. – M. Sievernich (éd.), *Impulse der Befreiungstheologie für und Europa*, Munich-Mayence, 1988. – R. Marlé, *Introduction à la théologie de la libération*, Paris, 1988.

Michael SIEVERNICH.

THÉOLOGIE NÉGATIVE. – La théologie négative, ou *apophatique* (du grec *apophatikè*, dérivé de *apophèmi* : « je nie ») est la manière de penser Dieu et de parler de Dieu qui procède par voie de négation ; elle se fonde sur le principe suivant : Dieu étant au-delà de tout créé, aucune intelligence ne peut le concevoir *tel qu'il est*, aucun énoncé du langage ne peut l'exprimer de manière adéquate. La connaissance de Dieu et le discours sur Dieu comportent donc nécessairement un moment de négation. L'*apophase* (*apophasis*) désigne ce moment ; l'*apophatisme* est la tendance à utiliser de préférence la théologie négative.

Nous n'avons pas à présenter ici un exposé exhaustif, car le sujet a été déjà abordé dans de nombreux articles du DS (nous indiquons entre parenthèses le tome et les colonnes). Dans le long art. *Contemplation*, la théologie négative est déjà signalée dans la pensée grecque : Platon (2, 1720-21), Philon (1726), Plotin (1730-31), puis chez les Pères : Grégoire de Nysse (1774, 1872-76), Grégoire de Nazianze (1834-36), Évagre et Maxime le Confesseur (1832-36), le Pseudo-Denys (1896-1911, surtout 1904-07). La recherche sur l'influence du *Pseudo-Denys* signale les traces de sa théologie négative chez plusieurs auteurs, par exemple Thomas d'Aquin (3,355), Eckhart (359), Ruusbroec (362-63), Nicolas de Cues (376). Les « métamorphoses de l'apophase », après le Pseudo-Denys, sont étudiées par A. Gouhier dans l'art. *Néant* (11,65-71) ; voir aussi *Nudité* (513-17).

Le rôle de la théologie négative est aussi mentionné chez plusieurs auteurs : *Bonaventure* (1, 1835-40), *Grégoire de Nazianze* (6, 951-52), *Grégoire de Nysse* (994-95), *Hugues de Balma* (7, 863-68), *Jean de la Croix* (8, 415-21, 429-35), Grégoire *Palamas* (12, 92-93), les auteurs dont les écrits sont rassemblés dans la *Philocalie* (12, 1351-52), etc.

Il convient cependant de présenter un bref exposé sur le développement historique de la théologie négative, qui fera voir du même coup son objet spécifique et les valeurs spirituelles qu'elle connote. Or, le *Greek Patristic Lexikon* de G.W.H. Lampe (Oxford, 1961, p. 219a) ne fournit aucune référence aux termes *apophasis, apophatikos* avant le Pseudo-Denys. Cette constatation est significative : sans doute, la notion et même le mot sont utilisés auparavant ; c'est l'Aréopagite cependant qui en fait la théorie systématique et l'associe à sa doctrine mystique. D'où la division de notre étude : 1. *Avant le Pseudo-Denys* ; 2. *Le Pseudo-Denys*.

1. AVANT LE PSEUDO-DENYS. – 1° Chez les *Apologistes*, l'utilisation des négations dans le discours sur Dieu a pour but évident d'opposer la notion chrétienne d'un Dieu unique et transcendant aux vues païennes de tendance polythéiste et anthropomorphique. Justin, vers 150, affirme : « Personne ne peut donner un nom au Dieu ineffable » (I *Apol.* 61,110). D'où l'emploi de qualificatifs avec le préfixe a- négatif : ineffable (*arrhetos* : I *Apol.* 61,11 ; II 10,8 ; *Dial.* 126,2), inengendré (*agennètos* : I *Apol.* 14,1-2 ; 25,2 ; II *Apol.* 61,11 ; II *Apol.* 6,11 ; *Dial.* 5,4, etc.), innommable (*anomoastos* : I *Apol.* 63,1 ; cf. 10,1 ; 10,8, etc.), impassible (*apathès*, I *Apol.* 25,2). Les noms positifs eux-mêmes ne conviennent pas à Dieu au sens strict : « Ces mots Père, Dieu, Créateur, Seigneur, Maître ne sont pas des noms, mais des qualifications tirées de ses bienfaits et de ses œuvres » (II *Apol.* 6,2).

Théophile d'Antioche († après 181) utilise des formules analogues : « L'aspect (*eidos*) de Dieu est ineffable et inexprimable (*anenphraston*), invisible à des yeux charnels. Sa gloire est sans limites, sa grandeur sans bornes, sa hauteur inaccessible, sa force incommensurable, sa sagesse inégalable, sa bonté inimitable, sa bienfaisance insondable ». Les mots « lumière, verbe, intelligence, souffle, sagesse, force, puissance ne lui conviennent d'ailleurs pas au sens strict » (*Ad Autolycum* I, 3-4). « De même que l'âme

de l'homme ne se voit pas... mais qu'elle est pensée d'après les mouvements du corps, de même Dieu... ne peut être perçu par les yeux humains, mais vu et pensé d'après sa providence et ses œuvres » (I, 4 ; cf., chez les Latins, Minucius Félix, *Octavius* 18,10 ; DS, t. 10, col. 1270).

2° *Clément d'Alexandrie* note la présence d'une théorie de l'inconnaissance de Dieu chez les philosophes grecs. Mais, pour lui, sa connaissance nous est donnée par Dieu lui-même ou par son Logos, à condition qu'elle soit précédée par « le mode cathartique » de la purification des passions et par « le mode époptique » ; celui-ci se fait par une « analyse » (*analysis*) noétique : « Si donc, enlevant tous les attributs des corps et de ce qu'on appelle les incorporels, nous nous lancions vers la grandeur du Christ et que là nous nous avancions par la sainteté vers l'abîme, nous nous approcherions en quelque manière de l'intellection du Tout-Puissant, reconnaissant *non ce qu'il est mais ce qu'il n'est pas* » (*Stromate* V, 11,71,34, SC 275, p. 142-45).

Plus loin Clément cite Platon, *Timée* 28c (cf. art. *Théologie*) et *Lettre* 7,341c : « Il n'y a pas moyen de le (le père de cet univers) mettre en mots » (12,78,1, p. 152) ; Il cite en outre *Jean* 1,18 et interprète ainsi « le sein » du Père : « Il nomme ' sein ' le caractère invisible et indicible de Dieu ; certains, pour cette raison, ont appelé Dieu ' abîme ', en tant qu'il enveloppe et contient en son sein toutes choses, tout en étant lui-même inaccessible et illimité » (12,80,3, p. 158). C'est donc finalement « par la grâce divine et par le Logos seul qu'on peut concevoir l'Inconnu », celui que Paul révèle aux Athéniens (82,4, p. 160).

4° Chez les *Cappadociens*, la méthode négative est utilisée surtout pour réfuter les hérésies christologiques d'Eunome. Celui-ci affirmait la possibilité pour l'homme de connaître l'essence divine (*ousia*) : Dieu est essentiellement inengendré (*agennètos*) ; ce qualificatif ne pouvant convenir qu'au Père, le Fils et l'Esprit sont en conséquence « non semblables » (*anomoioi*) à lui, d'où le nom d'*anoméisme* donné à cette hérésie.

Pour la réfuter, Basile développe une théorie du concept et du langage qui utilise la négation à côté de l'affirmation (*Contre Eunome* I, 7-14, SC 299, 1982, p. 182-225) :

« Parmi les mots qui sont dit de Dieu, les uns indiquent ce qui est présent en lui, les autres au contraire ce qui n'est pas présent. A partir de ces deux séries, en effet, une sorte d'empreinte de Dieu se grave en nous, qui vient et de la négation des attributs qui ne conviennent pas et de la confession de ceux qui existent ». Ainsi nous le nommons incorruptible, invisible, immuable, inengendré. « Chacune de ces appellations nous apprend à ne pas tomber dans l'impropiété des notions quand nous réfléchissons sur Dieu » (I. 10, p. 204-05).

Après la mort de Basile, son frère Grégoire de Nysse entreprend à son tour (vers 380) la réfutation de l'*Apologia apologiae* d'Eunome. Dans les quatre livres *Contra Eunomium*, dont l'ordre a été rétabli par W. Jaeger (*Greg. Nyss. Opera*, t. 1-2, Leyde, 1960), la critique des concepts et des noms est souvent reprise. Voir par exemple I, 617-621, t. 1, p. 204-05 = PG 45, 441cd ; II, 67, p. 245 = PG, XII, 932c : « Il n'existe dans l'homme aucune faculté naturelle pour la connaissance exacte de l'essence de Dieu » ; II, 105, p. 356-57 = PG 945cd : « (L'Écriture) ne nous laisse ni saisir l'essence (de Dieu) par le raisonnement, ni l'exprimer par la parole, mais prescrit de l'honorer par le silence » ; cf. encore II, 147-150, p. 268-69 = PG 960bc.

Outre les *Discours théologiques* de Grégoire de Nazianze, largement utilisés dans l'art. *Théologie* (cf. *supra*), les cinq homélies de Jean Chrysostome *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* (SC 28 bis, 1970), prononcées à Antioche en 386/387, sont également dirigées contre les anoméens. L'orateur applique à Dieu toute une série d'attributs négatifs, surtout « incompréhensible » (*akatalèptos*) ; mais il s'intéresse aussi à l'attitude spirituelle de l'homme devant ce mystère : l'admiration, la crainte, la stupeur, etc. (cf. l'introd. de J. Daniélou, SC 28bis, p. 17-39).

En dehors de toute visée polémique, c'est surtout dans sa *Vie de Moïse* (SC 1bis, 1955) et son *Commentaire du Cantique* que Grégoire de Nysse a développé la mystique de la Ténèbre divine. Nous renvoyons à l'exposé de J. Daniélou (art. *Contemplation*, col. 1872-78) ; on y ajoutera les remarques antérieures de J. Lemaître (I. Hausherr) sur le vocabulaire (col. 1772-74), avec cette conclusion : « L'Aréopagite peut venir : nul ne lui aura autant frayé la voie ».

2. Le Pseudo-Denys. – Sa conception de la « théologie » a été brièvement exposée dans l'article sur ce mot, en résumant l'interprétation de R. Roques (cf. *supra*, col. 470). Il convient cependant de revenir sur cette doctrine pour expliciter son aspect systématique, qui apparaîtra plus clairement par l'étude de ses sources néoplatoniciennes.

1° *Les sources néoplatoniciennes.* – La « théologie » néoplatonicienne fait de l'*Un* le premier principe et la première hypostase : il ne peut être conçu que par voie de négation, en écartant toute multiplicité réelle ou noétique.

Cette théorie de l'Un a son origine dans la première hypothèse du *Parménide* de Platon. L'exposé de cette hypothèse débouche sur une négation absolue : « De l'Un il n'y a ni nom ni expression, ni science ni opinion ; il n'est ni nommé ni exprimé, ni conjecturé ni connu, et aucun être n'a de lui perception » (*Parm.* 142a). Le dialogue, il est vrai, ne reste pas sur cette négation radicale ; il passe aussitôt à la seconde hypothèse : « l'Un qui est », qui correspond au *Noûs*, seconde hypostase plotinienne, puis aux hypothèses suivantes, qui correspondent chez Plotin à l'Ame et aux êtres sensibles. Mais le dialogue s'achève sur un dilemme contraignant : « Si l'Un est ou s'il n'est pas, lui-même et les autres réalités sont ou ne sont pas » (166b).

Plotin reprend à maintes reprises la voie de négation pour affirmer à la fois la transcendance radicale de l'Un et l'émanation de toutes choses à partir de lui, en raison même de la « surabondance » de sa transcendance (cf. *Ennéades* V 1,2-3 ; VI 7,8-9). Parce qu'il émane de l'Un, tout être raisonnable, et l'homme en particulier (« l'homme intérieur » de Platon, cf. V 1,10), le possède en lui et devient capable de coïncider avec lui dans un moment d'extase, au terme d'une purification morale et noétique (VI 7,34). L'âme possède alors l'Un « par une présence meilleure que le savoir » (VI 9,4) ; or Porphyre transforme ce texte en remplaçant présence (*parousia*) par inconnaissance (*anoèsia*), d'où Augustin a probablement tiré sa formule : « Deus qui scitur melius nesciendo » (*De ord.* II, 16,44).

Or, si le Pseudo-Denys n'a peut-être pas lu Plotin ni Porphyre, il a sûrement lu Proclus, dont il semble avoir été un moment le disciple (cf. DS, t. 3, col. 247 ; ajouter à la bibliographie : E. Corsini, *Il trattato De divinis nominibus... e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Turin, 1962). Dans le *Commentaire sur le Parménide*, dont une partie n'est conservée que dans la traduction de Guillaume de Moerbeke (vers 1260), Proclus posait qu'en niant toute possibilité de discours au sujet de l'Un Platon écartait même les néga-

tions et ajoutait : « Silentio autem conclusit eam quae de ipso est theoriam » (éd. R. Klibansky, *Plato Latinus*, t. 3, Londres, 1953, p. 76) ; selon l'interprétation d'E. A. Wyller, ce silence de Platon est plutôt « un silence *devant Dieu*, qu'un silence *sur Dieu* », qui annonce la prédication de Paul à l'Aréopage sur « le Dieu inconnu » (*Der späte Platon*, Hambourg, 1970, p. 104). Ce « silence devant Dieu », au-delà des affirmations et des négations, connu par « Denys » à travers Proclus, annonce une formule de sa *Théologie mystique* : « au terme de l'ascension nous serons totalement *muets* et pleinement unis à l'Ineffable » (4, PG 3, 1033c).

D'autre part la liste des attributs divins que fournit Proclus dans les ch. 13-29 du livre I de la *Théologie platonicienne* (éd. Saffrey-Westering, t. 1, Paris, 1968 ; voir le tableau des p. LXII-LXIII) coïncide en grande partie avec l'énumération des *Noms divins* ; mais Denys, évidemment, tire de l'Écriture les « noms » que Proclus trouve dans les écrits de Platon ; il les applique au Dieu unique et non aux diverses catégories proclusiennes des dieux multiples. En outre, le rapport que Proclus établit entre les deux formes de théologie est identique à celui que pose Denys. Pour Proclus en effet, Platon conduit au Premier Principe par l'analogie (affirmation) dans la *République* et par les négations dans le *Parménide* ; or, les négations sont supérieures aux affirmations, à condition de les prendre au sens fort selon lequel, « étant plus apparentées au Principe que les affirmations, elles sont génératrices et perfectives de la génération des affirmations » (II, 5, t. 2, 1974, p. 38).

2° *La systématisation dionysienne.* – A dire vrai, Denys n'emploie qu'une seule fois la formule « théologie apophatique », dans le titre du ch. 3 de la *Théol. Myst.* (PG 3, 1032c), et cinq fois seulement *apophasis* (cf. A. Van den Daele, *Indices pseudodionysiani*, Louvain, 1941, p. 31). Dans ce ch. 3, Denys déclare que la théologie *kataphatique* (affirmative) a fait l'objet des *Esquisses théologiques* (traité perdu ou fictif) où il avait également exposé ce qui concerne l'Unité et la Trinité (cf. *Noms divins* I, 5), que les *Noms divins* ont montré « pourquoi Dieu est nommé Bien, Être, Vie, Sagesse, Force, et ainsi de suite pour tous les noms intelligibles de Dieu », que la *Théologie symbolique* (écrit perdu ou fictif) a traité des « métonymies du sensible au divin ». Avec la *Théologie mystique* par contre « on pénètre dans la Ténèbre divine qui est au-delà de l'intelligible », et ici le discours « se rétrécit » pour s'achever dans le silence (1033c ; cf. *supra*).

C'est dans le ch. 7 des *Noms divins* que l'on trouve le meilleur exposé de la doctrine dionysienne, à propos des « noms » Sagesse, Intellect (*noûs*), Raison, Vérité, Foi. S'appuyant d'abord sur *Ps.* 146,5 et 1 *Cor.* 1,25, Denys affirme que tout raisonnement humain est vacillant par rapport à la stabilité des intellections divines.

« Aussi l'usage des théologiens (les auteurs bibliques) est-il de nier par un processus d'inversion les attributs positifs. Ainsi les Écritures appellent invisible la Lumière qui éclaire tout, ineffable et sans nom (*arrhèton kai anonymon*) celui qui peut être célébré et nommé de multiples manières, incompréhensible et insaisissable (*akatalèpton kai anexichniaston*) celui qui est présent en tout et peut être découvert en tout » (7,1, 865bc).

Il ajoute ensuite une déclaration paradoxale qui situe dans l'intellect, le *noûs*, à la fois ce qui constitue son opération propre et ce qui le dépasse :

« Il faut savoir que le *noûs* qui est en nous possède à la fois la puissance intellective (*tèn men dynamin eis to noeîn*) par laquelle il voit les intelligibles, et l'union (*tèn de enôsin*) qui dépasse la nature du *noûs* et par laquelle il se conjoint à ce qui est au-delà de lui-même. C'est par cette union seule qu'il faut penser les Réalités divines, non selon nos modes humains mais en sortant tout entiers de nous-mêmes pour appartenir tout entiers à Dieu, car il vaut mieux appartenir à Dieu et se dépouiller de soi-même et c'est ainsi que les dons divins seront offerts à ceux qui seront entrés en communion avec Dieu » (7,1, 865b-868a).

En d'autres termes, l'esprit humain (*noûs*) s'accomplit au moment même où il se dépasse, et ce dépassement engage l'homme tout entier, pour que Dieu lui-même puisse se donner à lui. La connaissance de Dieu, passant par la voie négative, débouche ainsi sur l'expérience mystique, bien que celle-ci soit un don de Dieu et non le résultat de la désappropriation.

Plus loin, Denys explique la coordination entre la voie affirmative et la voie négative. Nous ne pouvons connaître Dieu « par sa nature propre, car elle est inconnaissable et dépasse toute raison et toute intelligence » (7,3, 869cd). Mais nous pouvons le saisir comme Cause universelle à partir de ses effets créés.

« Aussi bien, Dieu est-il connu à la fois en toutes choses et hors de toutes choses, tout ensemble par mode de connaissance et par mode d'inconnaissance. Il est objet d'intellection, de raisonnement, de science, de contact, de sensation, d'opinion, d'imagination, d'appellation, etc., et pourtant il n'est saisi ni par l'intellect, ni par le raisonnement, ni par la parole. Il n'est rien de ce qui est... et il est pourtant tout en tout... Il est connu par tout en tout en même temps qu'il n'est connu par rien en rien.

Assurément nous disons tout cela de Dieu correctement et on le célèbre à partir de tous les êtres selon l'analogie parce qu'il en est la cause. Pourtant, la connaissance de Dieu la plus divine (*theiôtatè*) est celle qui se fait par inconnaissance (*di'agnôsias*), selon l'union qui est au-dessus du *noûs*, lorsque le *noûs*, s'étant éloigné de tous les êtres et abandonné lui-même, est uni aux rayons super-lumineux : là et par eux il est illuminé par les profondeurs de la Sagesse insondable » (7,3, 872ab).

Ici encore la connaissance négative vient parfaire la connaissance affirmative pour aboutir à l'union mystique. Denys admet cependant une connaissance plus simple par la « foi divine », dérivée de la Raison divine et qui établit le fidèle dans la vérité inébranlable, jusqu'à le conduire éventuellement au martyre (7,4, 872c-873a).

Les autres écrits dionysiens n'ajoutent rien de neuf à cet exposé. On retiendra pourtant la déclaration de la *Hiérarchie céleste* : « En ce qui concerne les réalités divines, les négations sont vraies, mais les affirmations sont inadéquates (*anarmostoi*) au caractère caché des choses ineffables » (2,3, SC 58bis, 1970, p. 79 = PG 3, 141a) ; elle sera remarquée par les commentateurs médiévaux, et Thomas d'Aquin lui-même y fait allusion dans la *Somme théologique* (Ia, q.13, a.3, *object.* 2). La *Théologie mystique* est surtout une invitation pressante à dépouiller l'intellect de toute représentation et de tout concept (ch. 1, cité dans l'art. *Mystère*, DS, t. 10, col. 1871) pour accéder à

l'union divine, dans le silence où les affirmations et les négations sont abolies (ch. 5, cf. *supra*).

Le Pseudo-Denys restera le théoricien par excellence de la théologie apophatique. En Orient, l'apophatisme sera la tendance dominante chez les auteurs spirituels ; mais, déjà chez Maxime le Confesseur, l'influence dionysienne se conjoint avec celle, plus ancienne, des Cappadociens. En Occident, l'introduction des méthodes aristotéliciennes dès le milieu du 13e siècle viendra mettre au premier plan la théologie affirmative. Il convient cependant d'éviter ici une « illusion d'optique » : les grands scolastiques ont beaucoup lu le Pseudo-Denys et plusieurs ont commenté les *Noms divins* (Albert le Grand et saint Thomas entre autres). La conviction que l'esprit humain et le langage sont impuissants à exprimer Dieu *tel qu'il est* reste une constante de toute pensée théologique digne de ce nom.

Faut-il cependant maintenir sans réserves la supériorité de la théologie apophatique ? Des théologiens de nos jours en ont douté, par crainte de favoriser l'athéisme en interdisant tout « discours responsable » sur Dieu ; cf. surtout E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1977 ; trad. franç., *Dieu mystère du monde*, 2 vol. (Cogitatio Fidei 116-117), Paris, 1983. Sans doute, Dieu est « mystère », mais il nous a lui-même « initiés » à son mystère par Jésus son Fils qui dévoile par sa mort en croix l'infinité de l'Amour, Amour qui nous fait vivre et espérer. Si la *Théologie mystique* risque de conduire à une évasion dans la mystique, les autres écrits du Pseudo-Denys sont plus mesurés, comme l'étaient aussi les écrits antérieurs de Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze. Pour tout dire, l'apophase n'est qu'un moment dans le discours théologique ; son rôle est un rôle « critique » au sens positif du terme : elle n'annule pas mais préserve la pertinence d'un langage sur Dieu qui soit vraiment « parlant » pour l'homme et donc qui se fasse écouter. Nous conclurons volontiers par un paradoxe qu'Augustin énonce au début des *Confessions* (I, 4) : « Qu'avons-nous dit, mon Dieu, ma vie, ma douceur sainte, et que dit-on quand on parle de toi ? Pourtant, malheur à ceux qui se taisent sur toi : dans leur bavardage, ils sont muets ».

Voir la bibliographie de l'art. *Néant*, DS, t. 11, col. 79-80 ; nous ajoutons quelques compléments. – V. Lossky, *Les éléments d'une « Théologie négative » dans la pensée de saint Augustin*, dans *Augustinus Magister* (Actes du Congrès international augustinien), t. 1, Paris, 1954, p. 575-81. – E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen, 1966 (cf. Ch. Kannengiesser, RSR, t. 55, 1967, p. 55-65).

W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Francfort/Main, 1965. – J. Trouillard, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris, 1972 ; *La mystagogie de Proclus*, Paris, 1982.

V. Lossky, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Areopagite*, RSPT, t. 28, 1939, p. 204-21. – P. Scazzoso, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milan, 1967, p. 112-132. – A. Brontesi, *L'incontro misterioso con Dio. Saggio sulla Teologia affermativa e negativa nello Ps.-Dionizi*, Brescia, 1970.

P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Paris, 1968. – A. Scrima, *L'apophase et ses connotations spirituelles dans l'Orient chrétien*, dans *Le vide. Expériences spirituelles en Occident et en Orient*, Paris, 1969, p. 157-69. – Myrrha Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1970. – M.M. Labourdette, *Mystique et apophase*, dans *Revue thomiste*, t. 70, 1970, p. 629-40 (recension d'ouvrages, dont les trois études précédentes). – R. Mortley, *From Word to Silence*, t. 2, *The Way of Negation, Christian and Greek*, Francfort/Main, 1986. – M. Corbin, *Négation et transcendance dans l'œuvre de Denys*, RSPT, t. 69, 1985, p. 41-76.

Aimé Solignac.

1. THÉOPHANE KERAMEUS. Voir Philagathos de Cérami, moine basilien, 12e siècle, DS, t. 12, col. 1275-77.

2. THÉOPHANE DE NICÉE, évêque, † vers 1381. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine*.

1. Vie. – On connaît peu de choses sur Théophane, sauf qu'il fut évêque de Nicée au 14e siècle et qu'il a laissé beaucoup d'écrits, dont une partie n'a pas encore été publiée. Une de ses œuvres publiées est tout à fait remarquable : le *Sermo in Sanctissimam Deiparam*, sur la médiation universelle de la Vierge Marie. A l'éditeur de ce texte, Martin Jugie, nous devons aussi un exposé solide sur la vie et l'œuvre de Théophane, dans la mesure où elles sont connues.

Théophane, qu'il ne faut pas confondre, comme l'a fait un de ses éditeurs, Gonzalve Ponce de León, avec saint Théophane Graptos † 845, était, selon les documents, évêque de Nicée en 1369 ; il était alors théologien de l'ex-empereur Jean VI Cantacuzène (M. Jugie, *Sermo...*, p. VIII-XI) ; il participa au synode convoqué le 21 janvier 1370 par le patriarche Dosithée. Après 1381, il n'est plus évêque de Nicée, puisqu'un certain Alexis occupe alors ce siège. L'occupation de la ville par les Turcs fut une source de difficultés pour l'évêque de Nicée, ce qui nous a valu plusieurs lettres pastorales envoyées par lui aux fidèles.

2. Œuvres. – 1° *Trois lettres* pastorales ont été publiées (PG 150,281-350). La 1re fut écrite immédiatement après sa nomination, avant la consécration épiscopale. C'est une exhortation à vivre avec fidélité une vie réellement chrétienne, une mise en garde contre l'hérésie de Barlaam et Akindynos, adversaires de la doctrine palamite adoptée par Théophane (voir DS, t. 12, col. 103). La deuxième lettre est une longue exhortation à la patience et à la longanimité, dont Job est le modèle. La troisième, adressée au clergé, traite du sacerdoce, de la rédemption et de la vie de la grâce.

2° *Contre les Juifs* : 9 livres, non publiés : Vatican, ms 372 (trad. latine par François Torres, au Collège Romain). – 3° *Contre les Barlaamites et les Akindynistes* : Paris, ms grec 1249 (15e siècle, f. 26-112) et Panteleim. Athonensis, 567 (18e siècle) : sur la controverse palamite. – 4° *Contre les Latins*, un traité en trois livres, avec deux ouvrages plus courts sur la question du Filioque. – 5° *Traité philosophico-théologique sur l'éternité du monde* : contre la possibilité d'une création *ab aeterno*. Peut-être une réplique à l'opuscule de saint Thomas, récemment traduit en grec par Prochoros Cydonès. – 6° Quatre canons attribués à Théophane dans le ms Vatican, *Barberinus graec. 351* (anciennement III, 70). Authenticité possible. Même jugement de M. Jugie pour la courte *Oratio eucharistica ad D.n. J.C. pro liberatione pestis et mortis* : une prière d'action de grâces.

7° Le chef d'œuvre de Théophane : *Sermo in sanctissimam Deiparam*, « tout immaculée et toute sainte, célébrant de diverses manières, tout au long, ses grandeurs ineffables et dignes de Dieu, montrant que le mystère de l'incarnation de Dieu le Verbe est la rencontre et l'union de Dieu et de toute la création ; ce

qui constitue le bien suprême et la cause finale des êtres », éd. du grec et trad. latine par M. Jugie, Rome, 1935.

3. Doctrine. – Elle se trouve spécialement dans la 3e lettre et dans le *Discours sur Notre-Dame*. Ce dernier est unique non seulement dans la littérature byzantine, mais encore dans toute la mariologie. C'est l'exposé le plus puissant jamais donné sur la médiation universelle de Marie. Mais le centre de la pensée est la primauté absolue du Christ. La cause finale de toutes choses est l'incarnation du Fils de Dieu, sans celle-ci rien n'aurait existé. Marie est tellement liée à cette économie que c'est par elle que tout vient à nous.

« En effet comme sans intermédiaire elle a donné au Dieu Verbe notre nature, de même le Dieu Verbe sans intermédiaire donne en retour à Marie la divinisation de tous ; ainsi, comme le Fils de Dieu par la médiation de sa propre mère reçoit de nous notre nature, de même par la médiation de Marie nous recevons la divinisation du Fils... ».

Pour Théophane Marie est, en un certain sens, l'image de Dieu, car Dieu peut être connu à travers elle. En exposant cette médiation universelle, il utilise une métaphore bien connue dans la littérature médiévale latine : Marie est le cou du Corps mystique. M. Jugie pense que Théophane tenait la doctrine de l'Immaculée Conception.

Pour sa christologie, Théophane s'appuie presque exclusivement sur Maxime le Confesseur et Jean Damascène, un peu sur le Pseudo-Denys. Il utilise assez peu les textes des épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, qui pourraient fonder sa christologie.

P. Aubron, *Le discours de Théophane de Nicée sur la très Sainte Mère de Dieu*, RSR, t. 27, 1937, p. 257-79. – G. Pinna, *De praedestinatione Christi et Deiparae secundum Theophanem Nicaenum* (dissert.), cf. *Antonianum*, t. 19, 1944, p. 137. – M. Jugie, art. *Théophane de Nicée*, DTC, t. 15, 1946, col. 513-17 ; *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orientale*, Rome, 1952, p. 240-46. – S. Zardoni, *Teofane di Nicea e il dogma dell'Immacolata Concezione nel discorso sulla Madre di Dio*, dans *Euntes Docete*, t. 10, 1957, p. 211-35. – B. Schultze, dans *De Mariologia et Oecumenismo*, éd. K. Balić, Rome, 1962, p. 389-406. – H. Graef, *Mary, A History of Doctrine and Devotion*, Londres, 1963, p. 334-39. – M. Candal, *El « Sermo in Deiparam » de Teofanes Niceno*, dans *Marianum*, t. 26, 1965, p. 72-103. – M. O'Carroll, *Theotokos*, Wilmington, 1982, p. 340-41 ; *Trinitas*, Wilmington, 1987, p. 209-10.

DS, t. 3, col. 312 ; t. 6, col. 822 ; t. 10, col. 1196, 1326 ; t. 11, col. 243.

Michael O'Carroll.

3. THÉOPHANE LE RECLUS, moine, évêque, 1815-1894. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine*.

1. Vie. – Georges Govorov naquit le 10 janvier 1815 à Černavsk (province d'Orel). Fils d'une prêtre orthodoxe, il étudia au séminaire d'Orel, puis à l'Académie ecclésiastique de Kiev. Ayant pris l'habit monastique aux Grottes de Kiev, sous le nom de Théophane (Feofan), il devint en 1840 un des « moines doctes », type spécial de religieux destinés à devenir professeurs et évêques. Ordonné prêtre, il fut aussitôt nommé recteur d'une école confessionnelle à Kiev ; en 1842, il devint inspecteur du séminaire de Novgorod où il enseigna la psychologie ; trois ans plus tard, il fut professeur de morale et de théologie pastorale à l'Académie de Saint-Pétersbourg. En 1847, il partit pour un séjour de cinq ans à la mission russe de Jérusalem, visitant la Terre Sainte et de nombreux monastères ; il résida aussi deux ans à Constantinople, avec charge de l'église de l'ambassade russe. Au retour, il visita Rome et l'Allemagne, puis devint recteur du séminaire d'Olonec et professeur à l'Académie de Saint-Pétersbourg. Dès 1857, il fut nommé évêque de Tambov et Šack, puis transféré à Vladimir en 1863.

Mais, en 1866, il demanda et obtint d'être relevé de cette charge. Il se retira à l'ermitage de Vyšen, où il passa les vingt-huit dernières années de sa vie ; là il vécut d'abord comme un simple moine, en s'adonnant à l'apostolat par la plume. En 1872, il s'isola comme reclus (cf. DS, t. 13, col. 217-21) dans un modeste appartement de deux pièces, mais où il disposait d'une bibliothèque bien fournie. Il passait son temps à prier, écrire ses œuvres, répondre à de nombreuses lettres et peindre des icônes. Devenu aveugle les dernières années, il mourut dans sa cellule de Vyšen, le 6 janvier 1894.

2. Œuvres. – Travailleur infatigable, Théophane était en outre bien armé pour écrire ; il connaissait le grec, mais aussi le français, l'anglais et l'allemand : sa bibliothèque contenait des livres en ces diverses langues (y compris des ouvrages de Hegel et Fichte). Son œuvre compte jusqu'à 466 titres, et plusieurs ouvrages furent souvent réédités. Sur la pierre de son tombeau furent gravés trois titres qui caractérisent le champ de son activité littéraire : la *Philocalie*, le *Commentaire des Épîtres de saint Paul*, l'*Aperçu de la morale chrétienne*.

1° *Traductions des Pères et auteurs spirituels*. – « Retourner aux Pères » : Théophane fit sien ce programme qui apparaît souvent dans la vie de l'Église. Il en spécifie le sens : c'est pour apprendre à mieux prier. Il commença donc par traduire ce qui pouvait servir à ce but.

Vie de saint Antoine par Athanase (Tambov, 1873 ; Moscou, 1905). – *Mètèricon* de l'abbé Isaïe (dans *Voskresnoe Čtenie*, 1853-59 ; à part, Moscou, 1891, 1898, 1909 ; cf. DS, t. 7, col. 2080-82). – *Méditations de notre saint Père Éphrem le Syrien sur les Psaumes* (Moscou, 1874 ; 10e éd. en 1913). – Syméon le Nouveau Théologien : *Homélies* (dans *Dušepoleznoe čtenie*, 1877 ; à part, Moscou, 1879) ; *Chapitres pratiques et théologiques* (dans *Dušep. čtenie*, 1881) ; *Vie de Syméon* par Nicétas Stètathos (*ibid.*, 1877). – Anthologie de textes patristiques *Sur la sobriété et la prière* (Moscou, 1881, 1889). – *Le Combat invisible* de Nicodème l'Hagiorite (Moscou, 1886 ; 5e éd. 1912), adaptation du *Combattimento spirituale* de Lorenzo Scupoli (cf. DS, t. 11, col. 239-40). – Nouvelle traduction de la *Philocalie*, avec des modifications et additions ; cf. DS, t. 12, col. 1344-46 (Moscou, 5 vol., 1877-1889, pour le monastère Panteleimon de l'Athos ; plusieurs fois réimprimée, en dernier lieu réimpr. anastatique par le monastère de la Sainte-Trinité, Jordanville N.Y., 5 vol., 1963-66). La parfaite compréhension des textes grecs donne à ces traductions de Théophane une valeur spécifique.

2° *L'exégèse* est un champ de l'activité de Théophane : *Commentaires sur les Épîtres de S. Paul* (pour les éd., cf. Tertyschnikow, p. 142-43). – *Sentences des évangiles sur le Fils de Dieu* (Moscou, 1885 ; dernière

éd. 1918). – *Pensées pour chaque jour de l'année suivant les lectures liturgiques* (Moscou, 1881 ; dern. éd., Pétrograd, 1915). Le but de ces écrits était surtout d'offrir, au moyen des textes des Pères, une matière pour méditer personnellement l'Écriture et pour l'expliquer dans les sermons.

3° *Écrits pastoraux et ascétiques.* – C'est le champ le plus abondant et le plus important de son œuvre. Nous retenons les écrits qui eurent plus d'influence. – Sur son tombeau fut mentionné l'« Aperçu sur la morale chrétienne » (*Načertanie christianskago nravoučenija*, Moscou, 1895, 1896), conçu comme un manuel pour les élèves du séminaire et les prêtres, mais aussi comme une lecture pour les laïcs. – « La voie du salut » (*Puť ko spaseniju*, St.-Pétersbourg, 1868 ; 9 éd. dans la suite), manuel d'ascétique, fut cependant plus populaire.

La personnalité de Théophane se manifeste au mieux dans ses *Lettres* (plusieurs éd. ; cf. Tertyschnikow, p. 142). Il y traite diverses questions sur la vie spirituelle en s'adressant à des religieux, des laïcs cultivés, de simples croyants. Son écrit « Qu'est-ce que la vie spirituelle et comment s'y disposer » (*Čto jesť duchovnaja žizň i kak na nejë nastroitsja*, Moscou, 1878, 6e éd. 1914) est rédigé sous forme de lettres à une fille spirituelle ; sous la simplicité de l'enseignement théorique se cache ici une grande expérience personnelle, avec de fines observations psychologiques.

3. Doctrine. – Lecteur assidu des anciens Pères, Théophane prit la même base qu'eux pour déterminer les devoirs du chrétien : *la nature humaine.* Créée par Dieu, elle est donc bonne et tout ce qui correspond à cette « bonté » est la norme des actions vertueuses. Se connaître soi-même est le premier fondement de la morale. Le mot « nature » s'entend chez lui dans le sens « intègre », selon l'ordre concret de la Providence : « La personne est l'unité d'esprit, d'âme et de corps » (*Načertanie*, Moscou, 1895, p. 189). « Chacune de ces parties a ses nécessités, ses forces et sa manière de les exprimer » (*Čto jesť...*, 1897, p. 7). C'est selon cette anthropologie tripartite (corps, âme, esprit) que l'on peut ordonner la doctrine de Théophane.

1° Aux nécessités du *corps*, il s'arrête peu (cf. T. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Th. le R.*, p. 5-16). Il se contente de dire que la prudence nous montrera quels devoirs nous avons à l'égard de notre corps, pour le conserver sain et vigoureux. En tant qu'ascète, il insiste plutôt sur un autre aspect : le but du corps est de servir à la vie supérieure, celle de l'âme et de l'esprit.

2° *L'âme.* – Dans cette seconde composante de l'être humain, Théophane distingue trois fonctions fondamentales (*ibid.*, p. 16-29) : le connaître, le vouloir et le sentir. Y correspondent trois facultés : la raison, la volonté et le cœur.

1) Le rôle de la *raison* est de former des concepts vrais sur la réalité qui nous entoure. L'homme est un être essentiellement raisonnable : « Tout chrétien doit juger les choses qui l'entourent et acquérir des notions précises. Il se doit de faire des efforts pour y parvenir. Évidemment le moyen utilisé dépend de la capacité de chacun, mais la raison doit être sérieusement engagée dans cet effort pour juger la réalité » (*Čto jesť...*, p. 21).

Le péché des « rationalistes » consiste dans le fait qu'ils oublient que l'activité de la raison n'est pas en elle-même la fin de la vie. Elle doit être subordonnée à la vie de l'Esprit. Sans cette vie spirituelle les savants connaissent les choses qui les entourent, mais ils n'en comprennent pas le sens. Théophane dit qu'ils ont la raison (*rassoudok*), mais n'ont pas l'intelligence (*razoume*).

2) Quant à la *volonté* (cf. *La doctrine spirituelle*, p. 24-27), son rôle est d'opérer un libre choix parmi tout ce qui est proposé dans la vie. L'homme est homme parce qu'il est libre. Par cette faculté, les portes du paradis peuvent s'ouvrir à tous, mais aussi, malheureusement, celles de l'enfer. Comment guérir cette dangereuse mutabilité de la volonté ? Nous cherchons spontanément ce qui nous attire ; dès lors, le sentiment, ou le cœur, devient une fonction importante pour notre salut.

3) Le *cœur* a une activité et une importance que soulignent de nombreux passages des œuvres de Théophane. Sa fonction « consiste à sentir tout ce qui touche à notre personne. En conséquence, le cœur sent, sans répit, l'état de l'âme, celui du corps, ainsi que les multiples impressions produites par des actions particulières, spirituelles ou corporelles, par les objets qui nous entourent et que nous rencontrons, par notre situation extérieure et, généralement, par le cours de l'existence » (*Čto jesť...*, p. 26).

Le cœur est un « baromètre », un organe grâce auquel nous contrôlons la vie. Mais il est en même temps comme un trésor où sont recueillies toutes les énergies, les forces vitales, et qui, par conséquent, donne impulsion à toutes nos activités. Par cette insistance sur le cœur et ses sentiments dans la vie spirituelle, Théophane reste dans la tradition des écrivains russes. On a signalé les dangers qui pourraient en dériver : « sentimentalisme », « modernisme », « irrationalisme » (cf. Th. Spáčil, *Doctrina theologica Orientis separati de revelatione, fide, dogmate*, OCA 104, 1935, p. 106 svv). Mais, si l'on veut bien comprendre une terminologie différente de la nôtre, il faut l'interpréter d'après les textes originaux. Or, en ce sens, l'enseignement de Théophane est très instructif. De ses multiples textes, deux aspects ressortent nettement.–

Le cœur est d'abord comme « trésor » où sont recueillies les forces vitales du corps, de l'âme et de l'Esprit ; il représente ainsi *la totalité de l'homme* dont dépend l'authenticité de la foi, de la prière et des vertus. Le deuxième aspect est la « connaissance du cœur », le « sentir » du cœur. Il s'agit d'une connaissance intuitive. Pouvons-nous nous fier à elle ? La réponse de Théophane est traditionnelle en Orient : si le cœur est pur, et selon le degré de cette pureté, il est capable de « sentir spirituellement » la personne entière et toute la réalité. Puisque le péché a rendu le cœur insensible à Dieu et sensible aux passions, « dans l'éducation du cœur, suivant l'esprit de la vie chrétienne, il faut viser à revivifier la sympathie pour le divin, amener l'homme à se plaire en ce monde (divin), à s'y sentir comme en son propre élément » (*Načertanie*, p. 309-10). Or c'est là l'effet non seulement de l'effort ascétique, mais surtout de la présence de l'Esprit.

3° *La vie de l'Esprit.* – La troisième composante de l'homme est « l'Esprit » ; mais, dans les différents textes de Théophane, on ne sait pas exactement s'il faut écrire ce mot avec une minuscule ou avec une majuscule... C'est « la partie supérieure de l'âme », l'Esprit du Père ; « il réunit en soi le sentiment du

divin, le besoin de la conscience, l'espoir du meilleur, et en même temps la conscience de tout ce que nous faisons et connaissons » (*Mysli...* = « Pensées pour chaque jour de l'année... », Moscou, 1881, p. 394).

Cette apparente confusion ou hésitation est en fait très significative. On touche ici le grave problème théologique de la présence de l'Esprit Saint : il vient « du dehors » et en même temps il appartient à notre « moi ». Il est donc « notre esprit » et « l'Esprit » (cf. *La doctrine spirituelle...*, p. 29-39). A vrai dire, la même ambiguïté, ou mieux la même ambivalence du terme « esprit » se trouve aussi dans la Bible (cf. art. *Intériorité*, DS, t. 7, col. 1879-80), chez les Pères (art. *Esprit-Saint*, t. 4, col. 1264-66) et chez des auteurs spirituels d'Occident (art. *Esprit*, t. 4, col. 1237-44). Il en est de même pour le mot « cœur » (cf. *Cor et cordis affectus*, DS, t. 2, col. 2278-2307).

4° *La prière* est la manifestation la plus caractéristique de la présence de l'Esprit. « La prière est tout, elle résume tout : la foi, la vie selon la foi, le salut... Il serait à souhaiter que quelqu'un recueillît les prières composées par les saints Pères ; ce serait un véritable manuel de salut » (*Načertanie*, p. 411). La prière est la vie de l'Esprit, sa « respiration » ; elle est donc « le baromètre spirituel qui permet de se connaître soi-même », c'est-à-dire le degré de sa « spiritualisation ».

Les différentes formes de l'oraison sont distinguées et décrites par Théophane en correspondance avec son schème anthropologique : 1) la prière corporelle ou vocale ; 2) la prière mentale ou « méditation » (dont il donne une description détaillée ; cf. *La doctrine spirituelle...*, p. 269-73) ; 3) la prière active, en laquelle se forment des résolutions concrètes ; 4) la prière du cœur ; 5) la prière spirituelle.

La prière « spirituelle » équivaut à l'extase : l'Esprit fait sentir ses exigences si fortement que les facultés purement humaines sont dépassées et comme abandonnées. Mais ce sont des moments extraordinaires. Ce que nous devons chercher normalement, c'est la collaboration harmonieuse de toutes nos forces dans le dialogue avec Dieu. C'est la prière du cœur, vivifiée par les « sentiments » ; ceux-ci apparaissent dans les heures de prière, mais ils sont conservés au cours de la journée et imprègnent toute la vie. Ainsi pouvons-nous prier sans cesse. Prier, c'est alors goûter, savourer (*Puť*, Moscou, 1908, p. 122). Ainsi, la prière est la respiration naturelle du cœur qui, spontanément, aspire à l'union avec Dieu.

Œuvres et éditions : liste presque complète dans G. Tertyschnikow, *Auf dem Wege zu Gott. Leben und Lehre des Starzen Theophan. Mit einer Einführung von G. Schröder*, Leipzig, 1978, p. 143 svv ; cf. aussi T. Špidlík, *La doctrine...*, p. XIX-XXI. – Traductions : *Čto jest duchovnaja žizň...*, trad. ital. de M. Garzaniti, Rome, 1989 ; courtes anthologies dans N. Bubnoff, *Russische Frömmigkeit. Briefe eines Starzen*, Wiesbaden, 1947. – I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*, Vienne, 1936, p. 110-27 ; trad. franç. *Moines de la Sainte Russie*, Paris, 1967, p. 147-59. – S. Bolšakov, *I mistici russi*, Turin, 1962, p. 198-221 ; trad. angl., Kalamazoo Mich., 1980, p. 196-221. – G. Tertyschnikow, *op. cit.*, *passim*. – T. Špidlík, *La spiritualità russa*, Rome, 1981, p. 58-71.

Études : I. Korsunskij, *Preosvjaščenejšij episkop Feofan... Biografičeskij očerk* (L'év. Théophane... Biographie), Moscou, 1895. – V.P. Rybinskij, *Pamjati preosv. Feofana* (Mémoires de l'év. Th.), dans *Trudy Kievskoj Duchovnoi Akademii*, 1894, n. 3. – I. Krutikov, *Svjatitel'Feofan, zatvornik i podvižnik...* (L'év. Th., reclus et ascète de l'ermitage de Vyšen), Moscou, 1899. – P.A. Smirnov, *Žizň i učenie preosvjaščennago Feofana...* (La vie et l'enseignement...), Šack, 1905. – Prot. Chitrov, *Preosv... Feofan, zatvornik Vyšenskij* (L'év. Th., reclus de V.), Moscou, 1905. – A. Ključarev, *Feofan Zatvornik*, Kazan, 1904. – B. Titlinov, *Feofan*, dans *Russkij biografičeskij slovař*, t. 25, St.-Pétersbourg, 1913, p. 386-94.

S. Tyszkiewicz, *Moralistes russes*, Rome, 1951, p. 110-27. – F. Bossuyt, *Th. le R... Sa doctrine sur l'oraison*, Rome, 1959. – T. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Th. le R.*, OCA 172, Rome, 1965 ; *I grandi mistici russi*, Rome, 1971, p. 219-46 ; trad. franç., Paris, 1979, p. 239-68 ; *Theophan der Recluse*, dans G. Ruhbach et J. Sudbrack, éd., *Grosse Mystiker. Leben und Wirken*, Munich, 1984, p. 282-97, 390-92 ; trad. ital., Bologne, 1987, p. 209-29.

DS, t. 2, col. 1800-1 ; t. 4, col. 446-7 (*Église*) ; t. 7, col. 2054, 2081-82 ; t. 8, col. 1143 (Prière à *Jésus*) ; t. 10, col. 40, 1062 ; t. 11, col. 239, 366, 978.991.994-1000 (Spiritualité *Orthodoxe*) ; t. 12, col. 1344-6 (*Philocalie*) ; t. 13, col. 220 ; 1179 (*Russie*).

Tomáš Špidlík.

4. THÉOPHANE VÉNARD (SAINT), Missions Étrangères, 1829-1861. – Jean-Théophane Vénard, toujours désigné par son second prénom, est né à Saint-Loup (Deux-Sèvres), au diocèse de Poitiers, le 21 novembre 1829.

Son père, Jean Vénard, instituteur du village, avait épousé Marie Guéret, qui lui donna six enfants dont seuls survécurent les quatre aînés : Mélanie, Théophane, Henri et Eusèbe, qui deviendra prêtre diocésain. La vocation de Théophane s'éveilla à l'âge de neuf ans, à la lecture de la notice racontant : « la vie et la mort du vénérable Charles Cornay », de Loudun, martyrisé au Tonkin. Il a cependant gardé le secret en ce qui concerne les missions et peut-être même le sacerdoce, car d'après le récit d'Eusèbe, il a seulement exprimé à son père le désir de faire des études. Celui-ci le mit donc, en 1841, au collège de Doué-la-Fontaine, d'où il passa en 1847 au petit séminaire de Montmorillon et, de là, au grand séminaire de Poitiers.

Il entra au Séminaire des Missions Étrangères le 3 mars 1851. Ordonné prêtre le 5 juin 1852, il reçut, peu après, sa destination pour Hong-Kong, en vue d'une affectation en Chine ; il accomplit la traversée d'Anvers à Hong-Kong en compagnie d'un de ses meilleurs amis, Joseph Theurel, envoyé au Tonkin. Ils abordèrent à Hong-Kong, le 19 mars 1853 ; Theurel continua sur le Tonkin et, l'année d'après, Théophane fut envoyé le rejoindre, en raison des pertes récentes subies par cette mission.

Le 13 juillet 1854, il arriva près du vicaire apostolique, Mgr Retord, dont le coadjuteur était Mgr Jeantet ; le vicariat comptait alors 8 missionnaires, 70 prêtres du pays, 30 étudiants de théologie, 300 latinistes répartis en 4 collèges et des centaines de catéchistes. L'évêque confia Théophane au provicaire, M. Castex, chargé du district de Hoang-nguyen et directeur du collège qui s'y trouvait ; mais l'arrivant, atteint de phtisie, fut malade jusqu'à la fin de 1856. Ayant achevé sa convalescence au centre de la mission (Ke-vinh ou Vinh-tri), Théophane fut renvoyé à Hoang-nguyen, où M. Castex avait déjà reçu le renfort de Theurel. M. Castex étant mort le 6 juin 1857, Mgr Retord nomma Theurel provicaire et Théophane responsable du district de Hoang-nguyen, qui comptait 300 000 habitants, dont 12 000 chrétiens, desservis par 7 prêtres autochtones. Théophane exerça ce ministère jusqu'au 10 juin 1858. Ce

jour-là, Hoang-nguyen fut ravagée par une colonne de persécuteurs des chrétiens. Alors commença pour lui une période de vie clandestine, souvent sous terre ou entre deux cloisons, pendant laquelle Mgr Retord fut emporté par la fièvre ; Theurel devint évêque coadjuteur. Théophane traduisit alors en vietnamien la *Concordantia evangelica* de Migne, les *Actes des apôtres*, les *Épîtres* et l'*Apocalypse*. Il fut nommé responsable du séminaire de théologie, à sa réouverture, mais n'exerça jamais cette fonction, car il fut arrêté sur dénonciation, à Dong-bao, le 30 novembre 1860, mis en cage, enchaîné, conduit à Hanoï, présenté au tribunal, sommé de fouler la croix et, sur son refus, condamné à mort. La décapitation eut lieu le 2 février 1861. Il avait trente et un ans. Il a été béatifié le 2 mai 1909 et canonisé le 19 juin 1988.

Élevé dans une famille unie, chrétienne, Théophane a pris des habitudes de droiture et de piété dès sa prime jeunesse. Le curé de Saint-Loup puis ses professeurs et directeurs ont complété sa formation religieuse et spirituelle, surtout M. Baudry, son directeur à Poitiers, qu'il vénérait et aimait. Mais celui qui l'a le plus marqué, apparemment, est M. Jean Barran (1797-1855), son directeur au Séminaire des Missions Étrangères, qui s'efforçait d'inculquer aux aspirants une haute idée de leur vocation ; il insistait sur la sainteté qui doit être celle du prêtre en raison de ses fonctions, et plus encore celle du missionnaire. « Que personne surtout, disait-il, ne se risque dans la vie apostolique sans une vocation spéciale ». Il rappelait sans cesse le primat de l'initiative divine, en sorte que, pour l'homme, la perfection consiste à y répondre par un saint empressement à faire toujours la volonté de Dieu. « Que la vie est douce, disait encore M. Barran, à ceux qui savent se maintenir dans une telle enfance spirituelle ». L'éducation et la grâce avaient préparé Théophane à recevoir avec fruit un tel enseignement, mais l'expression d'enfance spirituelle ne se retrouve pas sous sa plume.

Théophane a beaucoup aimé sa famille et le lui a manifesté. Sa vie spirituelle apparaît comme une sublimation de la vie familiale. Marie y tient une grande place, surtout après le décès de sa mère, qu'il perdit à douze ans. Dès la rhétorique, il s'engagea au chapelet quotidien pour toute la vie. Un an avant sa mort, en janvier 1860, il a recopié la formule montfortaine intitulée « Consécration de moi-même à Jésus-Christ par les mains de Marie » et transcrit le passage essentiel avec son sang.

Dès son enfance, il rêva d'être martyr ; aussi a-t-il considéré son envoi au Tonkin comme une indication providentielle qu'il le serait un jour. Pareille disposition lui conférait une disponibilité totale. Cependant, comme tous ses confrères, il fit l'impossible pour échapper aux persécuteurs et son collègue Pierre Néron fut pris et décapité quelques mois avant lui. Après sa capture, il ne s'est fait aucune illusion sur son sort, mais sa sérénité habituelle est devenue plus manifeste, plus joyeuse, et c'est en chantant le *Magnificat* qu'il s'est rendu au lieu du supplice.

Thérèse de l'Enfant-Jésus découvrit Théophane en novembre 1896. Elle compose un poème sur le martyr le 2 février 1897 ; le 17 mars elle écrit : « J'ai lu la vie... de Théophane Vénard qui m'a intéressée et touchée plus que je ne saurais dire ». Dans le chapitre de l'*Histoire d'une âme* que ses sœurs ont rédigé au sujet des dernières semaines de la sainte, on peut lire un testament spirituel composé presque exclusivement de phrases empruntées à celui qui était devenu un de ses « petits saints » préférés (ch. 12, éd. de Lisieux, 1927, p. 250-51 ; cf. p. 233, 240). Thérèse a reconnu d'emblée, vécue par ce martyr, la voie d'enfance spirituelle qu'elle avait redécouverte.

A. Launay, *Mémorial de la Société des Missions Étrangères*, 2e partie, Paris, 1916 : notice Vénard avec une abondante bibliographie. – L'ouvrage qui a fait connaître Théophane a été publié par son frère Eusèbe : *Vie et correspondance de J. Théophane Vénard...* (Poitiers, 1864) ; l'éd. allégée de 1865 (376 p.) a été souvent réimprimée (15e éd., Tours, 1928) et traduite (en italien, anglais, etc.).

E. Vénard a attendu la béatification pour publier, sans se nommer, les *Lettres choisies du Bx Théophane Vénard*, Paris, 1909, 584 p. – F. Trochu, *Un martyr du 19e siècle. Le Bx Théophane Vénard*, Lyon et Paris, 1929 (important). – J. Nanteuil, *L'épopée missionnaire de Th. V.*, Paris, 1950. – *Textes* choisis et présentés par J. Guennou, Namur, 1961 ; Paris, 1982. – BS, t. 12, 1969, col. 987-91. – C. Simonnet, *Théophane, celui qui embellissait tout*, Paris, 1983. – G. Émonnet, *Deux athlètes de la foi, Théophane et Thérèse*, Paris, 1988.

DS, t. 1, col. 1694 ; t. 5, col. 988, 989.

Jean GUENNOU.

1. THÉOPHILE D'ALEXANDRIE, évêque, † 412. – 1. *Vie et rôle historique.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. **Vie et rôle historique.** – Théophile a dû naître aux environs de 345, devenir évêque entre juillet 384 et juillet 387, et il est mort en 412. Du temps qui a précédé son épiscopat nous ne savons rien de sûr. Selon la Chronique tardive de Jean, évêque de Nikiu, écrite vers 700 en grec ou en copte et conservée par une traduction éthiopienne (éd. et trad. franç. de H. Zotenberg, Paris, 1883, rééd. 1935 ; trad. angl. de R.H. Charles, Londres, 1916), né de parents chrétiens à Memphis, l'ancienne capitale des Pharaons, et resté de bonne heure orphelin avec une sœur, il serait allé tout jeune à Alexandrie. Le Synaxaire alexandrin, encore plus tardif (15e siècle) et légendaire (en arabe, éd. J. Forget, CSCO, Rome, 1922), le fait éduquer par Athanase. Fut-il l'étudiant de Didyme l'Aveugle au Didascalée ? A-t-il séjourné dans le désert ? On ne sait. Rufin, qui a vécu à Alexandrie entre 371 et 377 et a suivi les leçons de Didyme, se vantait d'avoir été son auditeur, selon Jérôme (*Contra Rufinum*, 18 = *Ep. adv. Ruf.*, éd. P. Lardet, CCL 79, 1982, p. 89-90) qui nie que Théophile ait enseigné. Il a dû devenir clerc, puis diacre, sous ses trois prédécesseurs, Athanase, Pierre II et Timothée, et être élu au siège alexandrin par les évêques réunis pour les funérailles de Timothée.

L'idée dominante de son pontificat fut la défense des droits du siège patriarcal d'Alexandrie contre l'ascension de celui de Constantinople : il mena ce combat avec son tempérament autoritaire, dépourvu de scrupules sur les moyens à employer. Jusqu'au concile œcuménique de Constantinople en 381 Alexandrie était le second siège de la chrétienté après Rome, le premier de l'Orient, et il avait été pendant la plus grande partie du 4e siècle l'intermédiaire habituel entre Rome et l'Orient. Mais ce concile proclama Constantinople, la Nouvelle Rome, second siège de la chrétienté et Alexandrie se trouva reportée au troisième rang.

Dans les premières années de son épiscopat Théophile rédigea ou fit rédiger une table des dates de Pâques pour cent

années, de 380 à 480, après quelques discussions avec Rome. Il détruisit systématiquement les temples païens de sa ville épiscopale, notamment le Sérapéum, un des monuments les plus fameux de l'Égypte et du monde romain : il en utilisa les richesses pour construire des églises. Il intervint dans plusieurs affaires ecclésiastiques en dehors de l'Égypte, ne manquant aucune occasion d'affirmer la primatie de son siège.

Il contribua à faire cesser le schisme d'Antioche en reconnaissant Flavien comme l'unique évêque et en obtenant de Rome une semblable reconnaissance, tout en conseillant à Flavien de recevoir avec indulgence le clergé de l'évêque concurrent défunt, Évagre, successeur de Paulin : jusque-là tant Alexandrie que Rome n'avaient reconnu comme légitime que la petite Église de Paulin. Mais il n'est pas facile de concilier à ce sujet les quatre historiens qui en parlent, Socrate, Sozomène, Pallade et Théodoret. Il intervint encore dans la province romaine d'Arabie, la Jordanie actuelle, pour départager deux évêques concurrents sur le siège de Bostra, Bagadios et Agapios, sur la demande du pape Sirice à qui les deux rivaux en avaient appelé : il domine alors de son autorité un synode tenu à cette occasion à Constantinople (394).

A la mort de Nectaire, évêque de Constantinople, en 397, il cherche à y faire élire, pour avoir sur ce siège la haute main, un de ses hommes, Isidore, prêtre qui exerçait à Alexandrie les fonctions d'hospitalier. Cet Isidore avait déjà été plusieurs fois chargé par Théophile de missions de confiance, notamment en 388 quand Théodose allait se mesurer dans la région d'Aquilée avec l'usurpateur Maxime. Théophile l'avait envoyé à Rome chargé de cadeaux à remettre au vainqueur et de deux lettres de félicitations, une pour chacun des combattants pour le cas où il l'emporterait ; mais, une indiscrétion s'étant produite, Isidore avait dû revenir précipitamment à Alexandrie. La diplomatie de Théophile pour obtenir la faveur impériale ne reculait donc pas devant la duplicité. Mais ses manœuvres pour faire élire Isidore à Constantinople ne réussirent pas, car Eutrope, ministre d'Arcadios, avait déjà choisi un prêtre d'Antioche, grand orateur, Jean, que nous appelons Chrysostome. Menacé par Eutrope d'un procès motivé par des accusations émises contre lui par des prélats, Théophile dut même, pour écarter ce danger, consacrer Jean, honneur qui lui revenait à cause de son siège. Mais la faveur impériale est changeante, surtout sous le faible Arcadios, et Théophile va avoir sa revanche.

Trois événements liés entre eux ont mérité à Théophile sa mauvaise réputation : sa brouille avec Isidore et les quatre « Longs Frères », sa lutte contre Origène et l'origénisme, ses intrigues contre Jean Chrysostome. Avant 399, Théophile était un lecteur et un admirateur du grand théologien qui avait honoré sa ville épiscopale, Origène, mort depuis près de 150 ans. Sollicité pour arbitrer le conflit qui séparait à son propos Épiphane de Salamine et Jean de Jérusalem, puis Jérôme et Rufin, il avait envoyé Isidore en mission à Jérusalem et il s'était efforcé sans succès de rétablir la paix. Mais sa Lettre pascale de 399 provoqua chez lui un changement d'attitude : il y réfutait les erreurs des anthropomorphites, qui, héritiers des *simpliciores* que blâmait Origène, prenaient à la lettre les expressions bibliques attribuant à Dieu des membres corporels et des passions humaines et se représentaient donc Dieu comme corporel. C'était le cas de la majeure partie des moines égyptiens, à l'exception d'un petit nombre de moines cultivés, considérés comme origénistes.

Cette lettre provoqua un tumulte parmi les premiers, qui vinrent à Alexandrie assiéger l'évêque dans sa propre demeure. Or, Théophile avait toujours veillé à cultiver l'amitié des moines qui étaient en Égypte une puissance : il les apaisa par une phrase d'allure anthropomorphite et leur promit de condamner les livres d'Origène. Et il se décida à faire des exemples parmi les origénistes. Il se tourna ainsi contre Isidore qui avait bravé son autorité à plusieurs reprises, notamment en lui cachant qu'il avait reçu en aumône une forte somme d'argent pour les pauvres, craignant que l'évêque, atteint de la maladie de construire, ne s'en servit dans ce but. Les autres victimes furent quatre frères par le sang, appelés à cause de leur taille les « Longs Frères » : Ammonios, le chef du groupe, Dioscoros, évêque d'Hermoupolis, Euthymios et Eusebios ; lecteurs d'Origène, de Pierios et de Didyme, ils étaient des directeurs spirituels réputés.

Théophile réunit dans l'église des moines du désert de Nitrie un synode qui condamna Origène et il communiqua cette condamnation au pape Anastase (399-401) qui la répercuta dans deux lettres aux évêques successifs de Milan, Simplicien et Vénérien. Il en avertit aussi les évêques de Palestine réunis à Jérusalem, puis le vieil Épiphane de Salamine, métropolite de Chypre, qui exulta : depuis plus de vingt ans il ne cessait de ferrailler contre Origène. Pendant ce temps, chassés d'Égypte avec Isidore, les Longs Frères traversaient la Syrie et l'Asie Mineure, ne pouvant s'arrêter nulle part, car les évêques locaux avertis par Théophile et redoutant sa colère ne voulaient pas les recevoir. Ils arrivèrent à Constantinople vers la fin de 400, accueillis par Jean avec charité, mais aussi avec prudence, en attendant les explications de Théophile qu'il sollicita sans succès. Les exilés ayant recouru à l'impératrice Eudoxie, un rescrit impérial enjoignit à Théophile de comparaître devant un synode présidé par Jean. L'évêque d'Alexandrie ne se pressa pas d'y répondre et organisa la contre-offensive dont le but principal était Jean. Il décida d'abord Épiphane à venir à Constantinople remplir une mission d'approche à la fois contre Origène et contre Jean, puis il arriva, entouré de suffragants égyptiens, et comptant sur les mauvaises dispositions de l'impératrice envers Chrysostome qui ne la ménageait guère. Ce dernier ayant fait savoir à l'empereur que les lois ecclésiastiques ne lui permettaient pas de juger l'évêque d'Alexandrie, Théophile prit l'offensive et après s'être réconcilié avec les Longs Frères, qui n'avaient plus pour lui d'importance, réunit en septembre 403 un synode comprenant en majorité les évêques égyptiens de sa suite, dans une villa située dans le voisinage de Chalcédoine et appelée « près du Chêne ».

Mis en accusation, Chrysostome refusa de comparaître, car ce tribunal était contraire aux lois ecclésiastiques : condamné, il fut immédiatement exilé par l'autorité impériale. Cependant Eudoxie, épouvantée par les soulèvements populaires en faveur de Jean, le rappela et il revint, dans l'automne 403, alors que Théophile déconfit retournait en Égypte. Mais Eudoxie, à nouveau blessée par les sermons du Chrysostome, l'exila à nouveau et il dut partir, cette fois définitivement (cf. DS, t. 8, col. 333-34). Les interventions du pape Innocent I pour éclaircir l'affaire n'eurent aucun succès ni auprès d'Arcadios ni auprès de Théophile : elles entraînèrent pour plusieurs

années une rupture entre Rome d'une part, Constantinople et Alexandrie de l'autre.

Nous savons peu de choses des derniers temps de la vie de Théophile : dans la correspondance de Synésios de Cyrène, métropolite de Ptolémaïs, figurent quelques lettres adressées à son supérieur hiérarchique, la plupart de courts billets pleins de déférence, et une longue lettre qui pose plusieurs questions concernant l'administration ecclésiastique (Lettres 9, 66-69, 76, 79 bis, 82, en PG 66). Théophile eut pour successeur son neveu Cyrille.

2. **Œuvres.** – Elles sont assez nombreuses, mais pour la plupart il n'en reste que des fragments ou mentions ; les pièces publiées en PG 65, 29-68 ont fait depuis l'objet d'éd. critiques. Pour une liste plus complète, indiquant les fragments en grec ou versions diverses, voir CPG 2, 1974, n. 2580-2684 ; quelques ajouts plus récents seront mentionnés.

1° Lettres. – 1) L'évêque d'Alexandrie adressait chaque année à ses nombreux suffragants une *Lettre pascale* fixant les dates de l'entrée en Carême et du triduum pascal et traitant parfois de sujets d'actualité. Quatorze de Théophile sont connues, de 386 à 409 (CPG 2, 2580-90) ; trois ont été conservées intégralement en trad. latine de Jérôme dans sa correspondance : *Ep.* 96,98,100, datées de 401, 402, 404 ; elles portent sur la controverse origéniste (cf. DS, t. 11, col. 956-57).

2) *D'autres Lettres,* de Théophile ou à Théophile, l'authenticité est plus ou moins assurée ; cf. CPG 2, 2593-2615. De Théophile, plusieurs se rapportent à la controverse origéniste et figurent aussi en latin dans la correspondance de Jérôme : *Ep.* 87,89,90 et 92 (lettre synodale aux évêques de Palestine et de Chypre), avec *Ep.* 93 (réponse du synode de Jérusalem) et 94 (réponse de Denys de Lydda). D'assez longs fragments de l'*Ep. synodica prima* (CPG 2595), découverts dans le ms *Athos Vatopédi* 236 (12e s.) ont été publiés par J. Declerck, *Th. d'Al. contre Origène...,* dans *Byzantion,* t. 54, 1984, p. 495-507, avec trad. franç. D'autres fragments du même ms, signalés comme inédits en CPG 2611-15 (*Ep. ad dissidentes* ; *Ep. Constantinopoli scripta,* en 403 ; *Ad Atticum* ; *Ad Serapionem* ; *Ad Ioh. Chrysostomum*), ont été publiés par M. Richard, *Nouveaux fragments de Th. d'Al.,* dans *Nachrichten der Akad. der Wissenschaften in Göttingen,* 1975/2 (repris dans *Opera minora* II, Turnhout-Louvain, 1977, n. 39) : grec seul.

De Jérôme à Théophile : Jérôme, *Ep.* 63,82,86,88,114. D'Épiphane à Théophile : Jérôme, *Ep.* 91.

La Lettre aux moines de Pboo, en copte, authentique et complète, a un contenu spirituel ; éd. W.E. Crum, *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham,* Strasbourg, 1915 : texte, p. 16-18 ; trad. angl., p. 70-72 ; trad. franç. dans L. Th. Lefort, *Les vies coptes de S. Pachôme,* Louvain, 1943, p. 394-95.

2° Homélies. – Des homélies authentiques, il reste beaucoup de fragments (CPG 2, 2617-23). Trois seulement sont conservées entièrement : une en grec *In mysticam coenam* (l'Eucharistie), éditée en PG 77, 1015-30 parmi les œuvres de Cyrille, à qui elle est faussement attribuée ; cf. M. Richard, RHE, t. 33, 1937, p. 46-56 ; – deux en copte : une sur *le repentir et la sobriété* (éd. E.A. W. Budge, *Coptic Homilies in the dialect of Upper Egypt,* Londres, 1910 : texte, p. 65-79 ; trad. angl., p. 212-25) ; l'autre sur *la Croix et le Larron* (éd. Fr. Rossi, *I papiri copti del Museo Egizio di Torino,* t. 1, Turin, 1887, p. 64-90 : texte et trad. ital.). Sur les pièces douteuses ou inauthentiques, cf. CPG 2, 2625-69.

3° Divers. – Le terrible réquisitoire contre Jean Chrysostome, que Jérôme eut la faiblesse de traduire, est presque entièrement perdu ; les fragments qui subsistent (à Jérôme, *Ep.* 113, début ou fin du document ? ; Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum* vi, 5,15-26, CCL 90 A, 1974, p. 185-87 ; Pélage diacre, futur pape, *In defensione trium capit.,* éd. R. Devreesse, Rome, 1932, p. 70-71) suffisent pour en montrer le caractère infamant.

Quatorze canons sont cités comme étant de Théophile par les canonistes byzantins (PG 65, 33-34 ; éd. P.P. Joannou, *Fonti,* t. 2, *Les canons des Pères grecs,* Grottaferrata, 1963, p. 262-73). – Le *Canon pascal,* pour les années 380-480, est publié partiellement en grec, PG 65, 48-52, intégralement en trad. latine par B. Krusch, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie,* Leipzig, 1880, p. 220-26. – Quant au *Tractatus contra Origenem de visione Isaiae* (éd. G. Morin, *Anecdota Maredsolana,* t. 3/3, 1903, p. 103-22), son attribution à Théophile avec Jérôme comme traducteur est probable ; cf. en dernier lieu L. Chavoutier, *Querelle origéniste et controverse trinitaire à propos du Tractatus...,* dans *Vigiliae christianae,* t. 14, 1960, p. 9-14. – Sur la discussion entre Théophile et le moine Aphou au sujet des anthropomorphites (*Vie du bx Aphou,* en copte ; éd. Fr. Rossi, *I Papiri copti del Museo egizio di Torino,* t. 2, 1892), qui semble bien avoir un fond historique, voir G. Florowsky, *Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje,* Jérusalem, 1965 (extrait du *H.A. Wolfson Jubilee Volume*).

Un trait commun aux écrits conservés de Théophile, lettres ou homélies, est une rhétorique surabondante, qui n'est pas seulement présente dans les traductions de Jérôme.

3. **Doctrine.** – Première question : qu'y a-t-il de vrai dans les doctrines prêtées par Théophile à Origène dans la lettre synodale et les trois lettres pascales ? Une partie de ces opinions n'a aucun répondant dans les œuvres conservées du grand théologien et on citerait sans peine des textes en contradiction avec elles : ainsi l'idée que, quand le Christ aura remis le Royaume à son Père (1 *Cor.* 15,24), il s'en sera dépouillé par le fait même (cf. H. Crouzel, *Origène a-t-il tenu que le Royaume du Christ prendrait fin ?,* dans *Augustinianum,* t. 26, 1986, p. 51-61 ; *'Quand le Fils transmet le Royaume à Dieu son Père' : l'interprétation d'Origène,* dans *Studia Missionalia,* t. 33, 1984, p. 359-84) ; ainsi encore l'accusation de favoriser l'astrologie et la magie.

D'autres ont un fondement mal compris, non considéré en fonction des autres affirmations d'Origène sur le sujet : ainsi selon la *Lettre Synodale* § 2 : « Le Fils, si on le compare à nous, est la Vérité, mais si on le compare au Père, c'est le mensonge ». Quand Origène présente le Père comme la Vérité du Fils, il veut dire que le Fils est l'Image du Père selon *Col.* 1,15 ; d'après le vocabulaire, à la fois platonicien et johannique dont use Origène, la Vérité est constamment opposée à l'image, non à l'erreur et au mensonge. On ne peut croire que Théophile ait manqué à ce point de culture philosophique et scripturaire pour avoir fait innocemment une telle confusion.

D'autres opinions ont plus de fondement, notamment celles qui concernent la préexistence des âmes et en particulier de celle du Christ, mais Théophile en tire sophistiquement toute une série de conséquences absurdes qui ne correspondent en rien à la pensée d'Origène. Il se dit notamment scandalisé de ce qu'Origène présente l'âme humaine préexistante du Christ comme étant avant l'Incarnation, par suite

de son union au Verbe, « sous la forme de Dieu » (*Phil.* 2,6) et accuse ainsi Origène de tenir que tout homme est de même nature que Dieu ; ce faisant il paraît ignorer complètement la « communication des idiomes » dans le Christ entre le Dieu et l'homme, qu'Origène a inaugurée dans *Peri Archon* II, 6 et qui, quelques années après la mort de Théophile, permettra au concile d'Éphèse et à son neveu Cyrille de fonder la maternité divine de Marie. Les nombreuses opinions prêtées par Théophile à Origène peuvent être rangées dans ces trois catégories. Il ne faut pas demander à l'évêque d'Alexandrie d'avoir conscience du progrès théologique dans les distinctions et dans le vocabulaire qui a été l'effet des conciles du 4e siècle.

Les doctrines théologiques de Théophile, telles qu'elles apparaissent en opposition avec les opinions prêtées à Origène dans les quatre lettres susdites, représentent sans originalité l'orthodoxie de Nicée et de Constantinople. Les lettres et les homélies de Théophile contiennent une doctrine ascétique qui n'en a pas davantage. Les trois lettres pascales conservées visent, par delà les évêques suffragants, tout le peuple chrétien. On y trouve, davantage dans la lettre 100 que dans les deux autres parce que Théophile s'y occupe un peu moins de réfuter Origène, les conseils qui conviennent au temps de carême : pénitence et conversion, jeûne, pauvreté, charité envers les malheureux, nécessité de joindre la connaissance et l'action, lutte contre les vices, tempérance, obéissance à la loi morale de l'Église et à la discipline ecclésiastique, crainte du jugement divin, attente de la béatitude, pensée des réalités célestes, etc.

Les deux sermons coptes semblent adressés plutôt à des moines : jeûne, compassion et charité, pleurs, repentir pour les péchés, conversion, miséricorde et patience de Dieu. Dans les trois sermons les citations scripturaires sont nombreuses et le style contient des expressions bibliques. La rhétorique surabondante peut faire quelquefois douter de la sincérité des moments d'émotion qui s'y manifestent, notamment dans les homélies sur la Croix et le Larron et sur l'Eucharistie. On n'y trouve guère d'accent proprement mystique. Dans le sermon sur la Croix et le Larron est reproduite l'idée origénienne que la rédemption du Christ a tout purifié, ciel et terre, mais non la conséquence que prétendent en tirer et Théophile dans ses lettres contre Origène, et à sa suite Jérôme et les moines palestiniens qui ont compilé le florilège joint à la *Lettre à Ménas* de Justinien, celle que le Christ sera recrucifié au ciel pour les démons : « bien qu'Origène ne le dise pas », précise cependant Jérôme dans la *Lettre* 124 à Avitus § 12. La lettre aux moines de Pboo rappelle les exigences de la vie monastique : de même les apophtegmes attribués à Théophile (PG 65, 199-202).

Homme profondément déconcertant, capable d'utiliser tous les moyens pour défendre la primauté de son siège ou sa propre autorité et dans la polémique d'inventer toute sorte de sophismes : il a cependant joui de l'amitié d'un grand moine comme Horsièse qu'il fit venir à Alexandrie et de la vénération d'un aussi honnête homme que Synésios, vénération qui ne semble pas avoir été de pure diplomatie.

Les seuls ouvrages, à notre connaissance, qui aient été entièrement consacrés à Théophile sont ceux, intitulés tous deux *Teofilo di Alessandria,* de G. Lazzati, Milan, 1935 (thèse de l'université du Sacré-Cœur de Milan) et d'A. Favale, Turin, 1958 (thèse de l'université Grégorienne de Rome). On trouvera dans ce dernier ouvrage, p. 5-34, une liste très complète des œuvres de Théophile et des témoignages que nous possédons sur lui, et p. 215-24 une abondante bibliographie. Les principales *Histoires Ecclésiastiques* qui ont conservé des informations sur Théophile sont celles de Socrate et de Sozomène (PG 17), de Théodoret de Cyr (PG 82), de Nicéphore Calliste (PG 145), auxquels il faut ajouter Pallade, *Dialogue sur la vie de saint Jean Chrysostome* (PG 47 ; SC 341-342).

M. Richard, *Les écrits de Th. d'A.*, dans *Le Muséon,* t. 52, 1939, p. 33-50. – J.-M. Leroux, *Jean Chrysostome et la querelle origéniste,* dans *Epektasis* (Mélanges J. Daniélou), Paris, 1972, p. 335-41. – P. Nautin, *La Lettre de Th. à l'Église de Jérusalem et la réplique de Jean de Jérusalem (juin-juillet 396),* RHE, t. 69, 1974, p. 365-94.

DHGE, t. 2, 1914, art. *Alexandrie* VIII, Théophile, col. 319-23 (J. Faivre). – Pauly-Wissowa, 2. R., t. 5, 1936, col. 2149-65 (H.F. Opitz). – DTC, t. 15/1, 1946, col. 523-30 (R. Delobel-M. Richard).

Henri Crouzel.

2. THÉOPHILE D'ANTIOCHE, évêque et apologiste, † avant 190. – 1. *Vie et Œuvres.* – 2. *Composition et thèmes des Livres à Autolycus.* – 3. *Christianisme de Théophile.* – 4. *Théologie.* – 5. *Anthropologie.* – 6. *Eschatologie.*

1. **Vie et Œuvres.** – Théophile devint, en 169, évêque d'Antioche : le 6e selon Eusèbe (*Chron., can.* II, p. 170 Schoene), le 7e selon Jérôme qui ajoute Pierre en tête de liste (*Ep.* 121,6,15 ; *Vir.* 25). Théophile signale encore la mort de l'empereur Marc-Aurèle (17 mars 180 ; cf. III, 27 et 28) ; il mourut dès lors non pas en 177 comme le suppose Eusèbe (*Chron., can.* II, p. 172 Schoene), mais après 180. Les modernes situent donc sa mort entre 181 et 188, le *terminus ante quem* étant l'élection de son deuxième successeur, Sérapion, au siège d'Antioche (190/191). La mention de persécutions encore actuelles (III, 30) est trop vague pour autoriser une datation plus précise. L'allusion de Théophile au Tigre et à l'Euphrate comme voisins de « nos régions » (II, 24) n'indique pas nécessairement son lieu d'origine, car cette remarque est faite à partir d'Antioche dont il était déjà l'évêque.

Le style de Théophile, parfois empreint de la rhétorique asiatique, comme aussi les nombreuses citations de poètes et de prosateurs grecs ne doivent pas faire trop illusion quant à sa culture classique. L'absence de citations données de mémoire et le caractère livresque de l'érudition qu'il propose laissent supposer un vernis de culture dicté par le genre apologétique plutôt qu'une imprégnation en profondeur. En revanche, les textes de la Bible et de la littérature rabbinique surgissent de sa mémoire de manière spontanée. On est donc porté à reconnaître à Théophile une formation à tout le moins judaïsante.

L'apologiste évoque son passage de l'incrédulité à la foi sous l'influence des écrits des prophètes (I, 14). On interprète souvent cette confession comme celle d'un converti de l'hellénisme. En réalité, Théophile pourrait tout aussi bien l'être du judaïsme. En effet, la confession qu'il évoque a trait à la résurrection de la chair, laquelle, niée certes par les païens, l'était aussi, ou du moins était allégorisée, par des groupes gnostiques judaïsants. De plus Théophile attribue sa conversion non pas à la découverte pure et simple des livres prophétiques, mais bien à sa prise de conscience de la réalisation actuelle de leurs oracles.

Les *Livres à Autolycus* sont la seule œuvre conservée de Théophile.

Parmi les traités que Jérôme lui attribue, il est douteux que Théophile ait réellement écrit : 1) un commentaire sur les *Proverbes* (*Vir.* 25) ; 2) une harmonie des quatre évangiles (*Ep.* 121) ; 3) des commentaires sur l'évangile (*Vir.* 25) ; 4) un commentaire sur *Matthieu* (Pref. *Comment. Mt.*). Sont également d'authenticité suspecte les trois courts fragments que la tradition a conservés sous le nom de Théophile et qui commentent les textes scripturaires suivants : *Cant.* 3,9 ; *Luc* 9,54 ; *Luc* 16,1-8. Ce dernier fragment, sur l'intendant infidèle, conservé par Jérôme (*Ep.* 121,6,5-21), est aussi transmis dans le *Commentarius in quattuor evangelia* qui, malgré certaine tentative d'y retrouver une œuvre authentique, est en réalité une compilation du 5e siècle.

En revanche, il n'y a pas lieu de mettre en doute l'authenticité de trois œuvres, également perdues, attestées par Eusèbe (*Histoire ecclésiastique* IV, 24). Il s'agit d'abord de deux traités, l'un contre l'hérésie d'Hermogène et l'autre contre Marcion. Leur réalité se trouve confirmée par les préoccupations anti-hermogénistes et anti-marcionites des *Livres à Autolycus*. Il semble d'ailleurs que le *Contre Marcion* ait été mis à profit par Irénée dans son ouvrage du même nom, perdu lui aussi, et que les deux traités aient inspiré les œuvres parallèles de Tertullien : le *Contra Hermogenem* et le *Contra Marcionem*. Quant à la troisième œuvre théophilienne, à savoir les *Katèchètika biblia*, elle pourrait être identique aux *Tractatus ad aedificationem ecclesiae* que signale Jérôme (*Vir.* 25). On ne mettra pas davantage en doute l'authenticité du *Peri historiôn* auquel Théophile lui-même renvoie son lecteur et qui comprenait peut-être plusieurs livres (II, 30). L'évêque y commentait divers passages de la Genèse tels que Ève et le serpent (cf. II, 28), les généalogies de Caïn, de Seth (II, 30) et de Noé (II, 31), le déluge (II, 30), et il cherchait à trouver un sens à ces récits, notamment par le recours à l'étymologie.

Ainsi, à en juger par l'ensemble de son œuvre littéraire, l'évêque d'Antioche était au moins aussi soucieux de polémiquer contre l'hérésie que contre le paganisme. Le fait que les *Livres à Autolycus* aient été recueillis dans un ms à contenu hérésiologique (le *Venetus graecus* Z 496, 11e s.) illustre bien cet aspect.

2. **Composition et thèmes des Livres à Autolycus.** – Les *Livres à Autolycus* se présentent comme un plaidoyer, vraisemblablement réel, mais non dépourvu de quelque emphase rhétorique, à un païen, Autolycus, inconnu par ailleurs.

La suite logique des trois livres paraît assez superficielle. Il se peut qu'ils n'aient pas été écrits d'un seul jet et en particulier que le troisième livre l'ait été quelque temps après les deux premiers. De toute façon, ils furent rédigés dans leur ordre actuel (cf. III, 19). Théophile composa son ouvrage durant son épiscopat, mais il n'y laisse rien transparaître de son autorité pastorale. Les thèmes peuvent être regroupés ainsi :

1° Les thèmes apologétiques du 2e siècle. – Comme ses contemporains apologistes, Théophile réfute les accusations répandues à son époque contre les chrétiens ; la réfutation est générale, sans que rien permette de penser que l'évêque rédige son IIIe livre contre Celse en particulier. En même temps, l'apologiste contre-attaque pour condamner l'hellénisme en une polémique sommaire ; celle-ci lui a valu le mépris des modernes, qui tirent néanmoins parti des textes classiques et de l'information que les *Livres à Autolycus* ont ainsi sauvés de l'oubli. Enfin Théophile développe un exposé positif où il traite tour à tour de son Dieu, de l'économie du salut et de la vie des chrétiens (cf. *infra* 4-6) et dont quelques pages peuvent s'apparenter au discours catéchétique. Il y joint des exhortations à la conversion, qu'il adresse tantôt aux Grecs en général, par le truchement de la Sibylle (cf. 1 et 3 en II, 36), tantôt à Autolycus, à qui il prodigue tour à tour conseils, ordres et menaces.

Parallèlement à cet exposé proprement apologétique, Théophile développe deux autres thèmes, qui impriment à l'ouvrage sa véritable originalité : le commentaire de l'hexaméron (six jours de la création) et la chronologie du monde.

2° Le commentaire de l'hexaméron (II, 12-27). – Ce commentaire est le premier exposé chrétien de ce genre qui nous soit conservé ; il vaut donc aux *Livres à Autolycus* une place unique dans la littérature chrétienne du 2e siècle. S'inspirant fréquemment de l'exégèse philonienne, comme aussi de la rabbinique, Théophile s'intéresse aux versets déformés par les interprétations d'Hermogène et de Marcion et, plus généralement, relève tout ce qui lui semble révélateur de Dieu ou de la destinée de l'humanité. Fidèle au sens littéral du texte biblique, il le met au service de sa démonstration par le relevé d'indices qu'il estime signifiants : l'ordre des mots ou la suite des événements, le nom ou la forme des créatures, la manière dont Dieu parle ou agit (cf. *infra* 3). Souvent, il montre que la Genèse relate l'*archè* de toutes les inventions, tant techniques (la musique ou la fondation des villes) que « morales » (la polygamie ou le meurtre) (II, 30). Il insiste aussi sur le réalisme et la véracité du récit biblique en estimant celui-ci encore vérifiable de son temps : le fleuve Géon (II, 24), l'arche de Noé (III, 19), comme aussi l'action du démon (II, 28). Il souligne enfin l'unicité des faits relatés (le déluge, III, 19).

Mais Théophile enrichit souvent le sens littéral du texte par l'indication de sa portée typologique. Il comprend alors le type tantôt au sens large de « symbole » (le soleil et la lune, types respectifs de Dieu et de l'homme, II, 15), tantôt comme la préfiguration de réalités futures, ecclésiales (les eaux primordiales et le baptême, II, 16) ou eschatologiques (le paradis terrestre et le paradis céleste, II, 24 et 26). L'auteur peut donc à bon droit considérer que l'hexaméron contient l'économie divine transcendant toute exégèse (II, 12).

3° La chronologie de l'histoire du monde (III, 17-30). – Théophile est aussi le premier chrétien connu à établir une chronologie totalisant avec précision les années écoulées depuis la création jusqu'à son époque. Il s'inspire de sources bibliques (*Génèse, Juges, Règnes, Chroniques*) et profanes : Manéthon d'Égypte et Ménandre d'Éphèse (qu'il connaît par Josèphe) et Chryseros, chronographe des empereurs romains. Son intention, conforme à l'apologétique de son temps, est de répondre à l'objection de la nouveauté du christianisme en faisant remonter celui-ci à Moïse, lui-même antérieur aux Grecs.

De la création d'Adam à la mort de Marc-Aurèle, l'auteur compte 5695 ans, qu'il subdivise comme suit : 1) d'Adam au déluge, 2242 ans ; 2) du déluge à Abraham, 1036 ans ; 3) d'Isaac à Moïse, 660 ans ; 4) de Moïse à David, 498 ans ; 5)

de David à l'exil, 518 ans ; 6) de Cyrus à Marc-Aurèle, 741 ans (III, 28). On s'est fondé sur ces 5695 ans pour affirmer que Théophile situait la naissance du Christ en l'année 5500 de la création et dès lors pour voir en l'évêque d'Antioche un représentant du millénarisme. Ajoutant à cette date celle, autrement calculée, de l'année 5516, certains ont encore voulu, par des synchronismes complexes, faire de Théophile l'inventeur du cycle pascal de 84 ans. En réalité, l'évêque d'Antioche ne mentionne aucun des millénaires cosmiques dans sa chronologie et il ne laisse percer aucune trace de millénarisme, pas même quand il met en regard les paradis protologique et eschatologique pour expliquer *Gen.* 2,8 et 2,15 (II, 26). Plus encore, malgré les généalogies et les synchronismes des évangiles, il construit sa chronologie des grandes étapes de l'histoire de l'humanité en passant entièrement sous silence la naissance et la mort de Jésus. Il ne semble donc lié à aucune idée mystique dans sa chronologie.

3. **Le christianisme de Théophile.** – On a déjà relevé des indices de la culture juive de Théophile (*supra* 1 et 2,2). Aux citations vétérotestamentaires, conformes à la Septante, massivement plus nombreuses que celles du Nouveau Testament, Théophile propose une interprétation qui trouve des parallèles remarquables dans les exégèses philonienne et rabbinique. Par exemple, la toute-puissance de l'architecte divin perçue dans le fait qu'il créa le ciel avant la terre et posa ainsi le toit avant les fondations (II, 13) est un décalque précis de *Bereshit Rabbah* I, 15. En outre les étymologies théophiliennes de noms tels que « Ève » (II, 28) ou « Noé » (III, 19) pourraient supposer des notions d'hébreu ou d'araméen, de même que l'explication de la *zôogonèsis* (fécondation) de *Gen.* 1,2 (II, 13). Plus généralement, la louange au créateur (I, 6 et 7) rejoint celle des prières juives. Et les conceptions théophiliennes de Dieu, du Logos et de la Sophia, ainsi que celles de Satan et de l'homme, sont d'inspiration foncièrement biblique (cf. *infra*, 4).

En contraste avec ces traits judaïsants nettement affirmés, on s'étonne d'étranges silences, là où on attendait que l'évêque d'Antioche professe son christianisme. Le nom même de Jésus Christ est totalement absent des *Livres à Autolycus*. Non seulement il ne se trouve pas dans la chronologie de l'histoire du monde, comme on l'a dit (*supra* 2,3), mais l'auteur veut également expliquer l'étymologie du nom de « chrétien » par *chrèstos* et *euchrèstos* (= « bon ») (I, 1 et 12) et par des formes de *chriein* (= oindre) (I, 12) sans évoquer le fondateur du christianisme. Pareille discrétion rejoint celle que s'imposent Athénagore et Tatien, mais tranche sur les professions de Justin.

On peut certes découvrir dans la description du Logos créateur quelques traits évoquant le Christ : le mode de génération du Logos que l'apologiste oppose aux unions des dieux de la mythologie (II, 22) peut, par contraste, évoquer la naissance virginale de Jésus. Le titre de « Puissance du Très-Haut », qu'il donne au même Logos créateur, peut également suggérer le récit de l'annonciation (II, 10 ; cf. *Luc* 1,35). Le rôle du Logos envoyé par le Père auprès d'Adam peut encore rappeler le titre évangélique du Christ : « envoyé de Dieu ». Enfin les remarques sur l'enfance d'Adam trouvent incidemment quelques échos dans le récit lucanien de l'enfance de Jésus (cf. *Luc* 2,40.51-52 en II, 24-25). Toutefois ces évocations, toutes discrètes, prennent fond sur un contexte vétérotestamentaire, sans que Théophile dise rien de la vie, de la mort, de la résurrection et de l'œuvre salvifique du Christ. Il est remarquable que l'allusion à *Rom.* 5,15-21, qui expose sous forme antithétique, d'une part le destin mortel d'Adam consécutif à sa désobéissance, et de l'autre la mort du Christ consécutive à son obéissance et source de vie, ne trouve dans les *Livres à Autolycus* (II, 27) qu'un écho textuel d'où le Christ est totalement absent.

Ces constatations se renforcent par celle du contexte vétérotestamentaire d'autres allusions chrétiennes. Ainsi les « saintes Églises » ne sont-elles évoquées qu'à propos de la création des eaux primordiales et comme un synonyme des synagogues (II, 14). Il n'en va pas autrement des quelque 60 références néotestamentaires attestées. Certes, les premiers versets du prologue johannique sont littéralement cités sous le nom du pneumatophore Jean (1,1-3 en II, 22), comme le sont sous le titre de « l'évangile » quelques versets de *Matthieu* (5,44-46 et 6,3 en III, 14). Mais Théophile inscrit ces textes, comme tous les autres, dans le courant de la révélation des prophètes. De même se sert-il d'expressions pauliniennes pour illustrer son commentaire de l'hexaméron, qu'il s'agisse de la « sagesse multiforme de Dieu » (*Éph.* 3,10 en I, 6 et II, 16) et de son « extraordinaire grandeur » (*Éph.* 1,19 en II, 12), qui perdent ainsi leur portée christologique, ou encore de la « nourriture lactée » qui, de celle des baptisés, devient celle d'Adam, lequel « n'était encore qu'un enfant » (1 *Cor.* 3,2 en II, 25).

La dimension spécifiquement chrétienne de la révélation n'est cependant pas absente des *Livres à Autolycus*. En exprimant en termes néotestamentaires des réalités vétérotestamentaires, Théophile donne à entendre qu'il relie l'un à l'autre les deux volets de l'histoire du salut. Si les expressions de la nouvelle alliance s'appliquent aussi parfaitement à la première, c'est parce que celle-ci contenait déjà, sous une forme typologique, les réalités de celle-là. L'une et l'autre relèvent donc d'une unique économie salvifique, dont le terme était prévu par Dieu dès l'aube de la création (cf. *infra* 4). Le créateur a, en effet, inscrit dans son œuvre le *deigma* ou le *typos* des réalités chrétiennes. Ainsi la bénédiction des animaux marins « signifiait » celle que l'humanité recevrait, avec le pardon des péchés, dans le bain de la régénération (*Tite* 3,5 en II, 16).

Pour discret qu'il soit, le christianisme de Théophile ne s'en trouve pas moins profondément inscrit dans l'histoire du salut par la signification d'accomplissement que l'auteur lui confère. Cette caractéristique du christianisme constitue d'ailleurs, pour Théophile, une de ses principales raisons de croire (*supra* 1 ; *infra* 5,3°).

4. **La théologie.** – 1° Dieu. – En un seul passage de son apologie, Théophile énumère les attributs divins négatifs (I, 3) ; c'est dans le but de souligner l'impossibilité pour les yeux de la chair de contempler Dieu en face (I, 5). Partout ailleurs il décrit son Dieu comme éminemment connaissable : « Rien ne coexista à Dieu ; mais lui-même, qui est son propre lieu, qui est sans besoin et qui existe avant les siècles, voulut créer un homme de qui il fût connu ; pour lui donc il prépara le monde » (II, 10). Dieu est perçu à travers ses œuvres et sa providence, comme le capitaine du navire, le roi de la cité, l'âme du corps (I, 5) ; et le langage humain, malgré son imperfection, est capable d'en indiquer certains aspects (I, 3). Le seul obstacle à la vision est le péché, qui obstrue les yeux de l'âme (I, 2 ; cf. *infra* 5,3°). Que Dieu ait voulu se faire connaître à partir de ses œuvres et donc comme

créateur (I, 4), l'apologiste en trouve l'indice dans l'ordre des mots de *Gen.* 1,1 : c'est seulement après son acte créateur et d'après celui-ci que Dieu est nommé, loin donc de l'être sur du vide, comme le sont les faux dieux (II, 10).

Dieu s'est en outre révélé comme unique créateur. Théophile s'attache à prouver cette unicité, non explicitement soulignée dans le récit biblique de la création. Il en trouve plusieurs « preuves » dans l'hexaméron. Dieu créa les plantes avant les astres pour réfuter d'avance l'erreur des astrolâtres (II, 15). Il ne posa pour l'homme et la femme qu'un seul geste créateur, afin d'éviter de suggérer l'existence de deux créateurs (*Gen.* 2,21-22 en II, 28). Ailleurs, Théophile défend la « monarchie » de Dieu, qu'il entend à la fois au sens du monothéisme opposé à la « foule des dieux » (II, 38 ; III, 9) et au sens de l'unicité du principe originel. La preuve philosophique à laquelle il recourt alors s'adresse d'abord à Hermogène, qui interprétait « la terre invisible et non préparée » (*Gen.* 1,2) comme une matière préexistante, coéternelle à Dieu, lequel se serait contenté de l'informer (II, 10) ; mais Homère (II,5), Hésiode (II, 6) et Platon (II, 4) sont visés eux aussi. L'axiome de Théophile est que « Dieu a tout créé de rien » (I, 4 ; II, 4 et 13), car rien ne lui était contemporain (II, 10) et surtout pas la terre, sa deuxième créature (II,10).

Dieu a révélé dans sa création d'autres attributs divins, sur lesquels Théophile insiste particulièrement : toute-puissance de l'architecte créant le ciel avant la terre (cf. *supra* 3) ; intelligence ordonnatrice des premiers « éléments », mêlant les eaux à l'esprit fécondant et séparant la ténèbre du ciel invisible (II, 13) ; perfection incrite dans le cercle solaire (II, 15) ; immutabilité stabilisant toute chose (cf. l'étymologie *theos-tetheikenai* en I, 4) ; sagesse manifestée dans l'ordonnance des saisons, la variété des plantes, les sources et la rosée, la modération de l'éclair (I, 6) et le don du souffle vivificateur (I, 7) ; souveraineté et providence enfin, car Dieu met en mouvement, active, nourrit, prévoit, gouverne et vivifie tout (étymologie *theos-theein* en I, 4). Il est le Seigneur qui gouverne (*kyrios-kyrieuein* en I, 4). Il est démiurge, fondateur, créateur, Très-Haut (I,4). Il est « pantokratôr », car il englobe tout (I, 4).

Dieu se révèle donc dans son œuvre créatrice. Mais par les « significations » et les « types » qu'il y a inscrits, il y inclut aussi l'organisation de l'histoire du salut jusque dans son accomplissement chrétien (cf. *supra* 3). C'est en définitive dans un dernier attribut divin, la sollicitude pour l'humanité, que culmine la révélation de Dieu. Car Dieu suit l'humanité dans toute son histoire, y compris dans ses égarements (cf. *infra* 5.). Théophile peut employer ici un langage anthropomorphique (Dieu se fâche : I, 3 ; cf. II, 29), mais il sait au besoin le critiquer (Dieu ne se promène pas dans le paradis : II, 22, cf. *infra* 2°). C'est pour l'homme que Dieu prépara le monde (II, 10). Théophile ne parle pas d'un monde angélique. La seule occurrence du mot « ange » a trait à la nature primitive du démon (Satan = *drakôn*) avant qu'il ne s'écarte de Dieu (*drakôn-dedrakenai*) pour égarer Ève par l'intermédiaire du serpent (II, 28).

2° Logos, Sophia, Pneuma, Trias. – C'est peut-être à cause de son « monarchianisme » que Théophile ne part jamais du Logos ou de la Sophia pour parler de Dieu. Il n'évoque ces « entités », de même que le Pneuma, qu'occasionnellement et toujours en dépendance de Dieu, lequel n'est appelé Père que rarement et presque exclusivement dans le contexte de la création (I, 3-4 ; II, 22,25 et 34). C'est même le cas là où, pour répondre au grief d'anthropomorphisme dénoncé par Marcion, Théophile écrit que c'est le Logos qui, prenant le *prosôpon* du « Père et seigneur de l'univers », se promenait dans le paradis et s'enquit d'Adam (II, 22).

Le Logos théophilien est plus caractérisé que la Sophia et le Pneuma et il se trouve principalement mis en relation avec l'acte créateur de Dieu. Éternellement présent en Dieu (*endiathetos*, II, 10 et 22) dès avant la création, il vit dans le « cœur », dans les « propres entrailles » de Dieu (II, 10) ou à ses côtés, comme son conseiller, son intelligence et sa pensée (II, 22). Lorsque Dieu voulut créer le monde, il « cracha » son Logos (cf. *Ps* 44,2 en II, 10) avant toutes choses, sans toutefois en être privé ni cesser de s'entretenir avec lui (II, 22). Ce Logos « proféré » (*prophorikos*, II, 22) est fils de Dieu (II, 22), « premier-né de toute la création » (*Col.* 1,15 en II, 22), né de Dieu et Dieu lui-même (*Jean* 1,1 en II, 22). Engendré pour être l'« ouvrier » de Dieu (II, 10), il est celui par qui et en qui Dieu a fait toutes choses (II, 10 et 22). Il est le « principe » (*archè, Gen.* 1,1 en II, 10), car il « fonde et commande » (*arkhei*) les œuvres qu'il a créées (II, 10). C'est lui encore qui, en tant que pneuma de Dieu, sagesse et Puissance du Très-haut (*Luc* 1,35), inspire aux prophètes le récit de la création (II,10). La seule intervention personnelle et concrète du Logos signalée par Théophile est la rencontre avec Adam après la faute (II, 22 ; cf. *supra* 1°).

Contrairement aux autres écrivains chrétiens du 2e siècle, Théophile n'identifie pas uniment la Sophia au Logos. Il les considère l'un et l'autre comme préexistants et il les associe dans leur mission terrestre auprès d'Adam (II, 22) et dans l'inspiration des prophètes (II, 10). Mais il les juxtapose comme deux parèdres de Dieu, sans les confondre (I, 7 ; II, 10 et 18) et il leur attribue souvent des fonctions distinctes. Tandis que le Logos est créateur, principe, seigneur, la Sophia assure l'ordre du monde, avec sa variété et son harmonie (I, 6 ; II, 12 et 16). Elle est plus immanente et plus passive, en quelque sorte, que le Logos.

Théophile associe parfois le Pneuma à la Sophia (*Ps.* 32, 6 en I, 7) entre autres dans l'inspiration des prophètes (II, 9) et parfois même il interprète le « pneuma » paulinien par « sophia » (1 *Cor.* 12,11 en I, 13). On a vu là une influence de la théologie syrienne ou palestinienne. Toutefois, l'apologiste distingue d'ordinaire nettement les deux « entités » (I, 3). Tandis qu'il associe la Sophia à la fonction créatrice du Logos, il décrit le Pneuma comme le souffle de Dieu (I, 3), principe vital du monde (I, 7), analogue à ce que l'âme est pour le corps (II, 13), et élément nourricier (I, 7 et II, 13) qui, en association avec la lumière, confère l'onction à l'univers subcéleste (I, 12). Le Pneuma est encore la force qui « contient » la création (*periechon* I, 5) et la « pénètre de part en part » (*diichnoumenon*, II, 13), étant lui-même contenu avec elle dans la main de Dieu (I, 5). On voit que la pneumatologie théophilienne colore sa source biblique de traits nettement stoïciens.

L'évêque d'Antioche est-il le premier témoin de l'emploi trinitaire chrétien du terme « trias » ? On l'admet sur la foi du passage où l'auteur découvre dans les trois premiers jours de la création « les types de la 'trias' de Dieu et de son Logos et de sa Sophia » (II, 15). Mais l'adjonction immé-

diate d'un « quatrième type, l'homme » dissuade d'interpréter cette triade au sens de la Trinité. En outre, rien ne prouve que Théophile comprenne déjà ici, comme l'interprétera Irénée, la Sophia au sens de Pneuma, ce qui serait requis pour composer la trinité chrétienne. En réalité, la théologie théophilienne ne préfigure pas encore le dogme du 4e siècle. Elle établit d'abord la « monarchie » de Dieu, puis elle adjoint à celui-ci les deux parèdres : le Logos et la Sophia, entités distinctes, on l'a vu, et auxquelles est parfois joint le Pneuma. Au total, Théophile décrit une tétrade plutôt qu'une triade, et certainement pas la Trinité du Père, du Fils et de l'Esprit.

5. **L'anthropologie.** – Théophile ne développe pas une anthropologie théorique, mais il décrit l'homme tel qu'il le perçoit dans son histoire concrète avec Dieu : le dessein divin sur lui, sa révolte, sa recherche de Dieu.

1° Le dessein divin. – Dieu, qui a créé l'être humain pour être connu de lui (*supra* 4,1°), a également voulu lui faire partager son immortalité et sa vie divine, l'appelant ainsi à devenir Dieu (ii, 24). Il ne le créa ni mortel, pour ne pas apparaître auteur de mort, ni immortel, pour ne pas diviniser d'emblée l'être façonné de ses mains (ii, 27). Il le fit donc intermédiaire (*mesos*, ii, 24) et capable des deux destins (ii, 24 et 27), et il le dota d'une impulsion de progrès (ii, 24). Observant le commandement de Dieu et inclinant vers les œuvres d'immortalité, l'homme recevrait celle-ci ; désobéissant à Dieu et inclinant vers les œuvres de mort, il serait seul responsable de cette dernière (ii, 27). Bref : « Dieu a créé l'homme libre et maître de soi » (*autexousion, ibid.*).

Ce n'est qu'incidemment, comme élément d'une comparaison, que Théophile évoque la dichotomie anthropologique de l'âme et du corps : Dieu est visible par ses œuvres comme l'âme l'est par le mouvement du corps (I, 5) ; le pneuma que Dieu a donné à la création pour la vivifier est comme l'âme qu'il a donnée au corps (II, 13). Sur la survie de l'âme (cf. *infra* 6), l'apologiste se contente de noter à propos de *Gen.* 2,7 (« Et l'homme devint âme vivante ») que, à la suite de ce texte, « l'âme a été jugée immortelle par la plupart » (II, 19). L'auteur critique la métempsycose platonicienne (III, 7) et, s'il cite Homère à propos de l'envol de l'âme, c'est seulement pour illustrer la conversion du poète et son accord avec les prophètes sur l'existence d'une sensation dans l'au-delà (II, 38). Théophile ne définit donc pas la nature humaine par une conceptualisation métaphysique, mais il la caractérise théologiquement en termes de vie et de mort.

2° La révolte de l'homme. – Dieu avait donné à Adam et Ève un grand jardin, dont ils pouvaient jouir sans même avoir à le cultiver (ii, 19), car l'ordre de travailler la terre ne signifiait rien d'autre que de garder le commandement de Dieu (ii, 24). Il leur avait conféré la suprématie sur toute la création (i, 4 et 6 ; ii, 18). Si le créateur imposa à Adam l'interdiction de goûter de l'arbre, c'est non point par jalousie, mais en raison de l'enfance du premier homme, et aussi pour en éprouver l'obéissance et le maintenir dans son état d'enfance et d'innocence (ii, 25). L'homme refusa ce projet. En transgressant l'interdiction divine, il se procura à lui-même labeur et souffrance, destruction et mort (ii, 25 ; cf. ii, 24). En même temps, il introduisait dans la création entière désordre et détérioration (ii, 17 ; cf. ii, 29). A cette déchéance, entièrement imputable au refus de l'homme (ii, 25), Dieu opposa une patience fidèle et magnanime, en offrant à Adam une occasion d'aveu et de repentance (ii, 26). S'il le chassa du paradis, c'était pour qu'il puisse expier, être appelé à nouveau (ii, 26) et retrouver la vie éternelle par l'obéissance à la loi (ii, 27). Cette offre divine de rachat, Théophile l'exprime en termes pauliniens, mais sans la moindre mention du Christ (cf. *supra* 3).

3° La recherche de Dieu après la faute. – Théophile insiste ici sur trois attitudes : la pureté de l'âme, la foi confiante et l'obéissance aux préceptes. Pour percevoir Dieu à travers ses œuvres créées, il faut garder ouverts les yeux de l'âme (i, 2). Comme une taie sur la pupille, le péché obscurcit la vision. Dieu continue de briller comme le soleil, mais le miroir qui devrait le refléter est rouillé (i, 7). La pureté de l'âme constitue donc l'attitude préalable à la vision de Dieu. « Montre-moi ton homme, et je te montrerai mon Dieu » (i, 2) : « ton homme », c'est-à-dire les yeux de ton âme.

La foi, selon Théophile, engage vitalement et totalement la personne humaine dans la confiance en Dieu (i, 8). Pareille confiance est la condition préalable (*prôton* quatre fois répété en i, 8) de la guérison de l'âme et de sa puissance de vision (i, 7). Elle ouvre l'âme au mystère, avant de lui assurer, après la mort, la contemplation de Dieu dans l'immortalité (i, 7). Il ne s'agit pourtant pas d'une foi aveugle, car Dieu a peuplé la création de signes de sa toute-puissance, de sa fidélité et de sa sollicitude pour l'humanité, et il invite celle-ci à les déchiffrer (*ereunân ta tou theoû*, 1 *Cor.* 2,10 en ii, 34 ; *supra*, 4,1°). Les signes ouvrent à la foi (i, 14) en même temps que la foi fait comprendre les signes (i, 7).

Mais tout en rapportant la foi confiance à la personne même de Dieu, Théophile parle aussi d'une foi croyance dans le récit de la création et les oracles des prophètes. Hommes de Dieu, inspirés par l'Esprit saint (II, 9,30.33), dépositaires de la sagesse divine, vivant dans la sainteté et la justice (II, 9), les prophètes sont crédibles à ces titres, mais ils le sont encore de par leur nombre et leur concordance mutuelle (II, 9 et 35), de par leur ancienneté et leur capacité à raconter les tout premiers temps de l'histoire (II, 9 et 30 ; III, 26 et 29) et surtout de par la réalisation actuelle de leurs prédictions (II, 9 ; III, 17 ; cf. II, 23). Cette réalisation s'opère dans le christianisme ; mais nulle part Théophile ne parle du Christ didascale et illuminateur, non plus que de la foi à l'Évangile.

L'envoi des prophètes, comme aussi le don de la loi, sont autant de signes de la fidélité de Dieu à l'égard de l'homme et de son désir de ramener celui-ci à sa première vocation (ii, 27 ; iii, 11). Théophile se réfère aux « dix chapitres de la loi, qui est grande et admirable en vue de toute justice » (iii, 9 ; cf. *Mt.* 3,15) ; mais il n'en énonce que huit (iii, 9 ; cf. ii, 35). En effet, il passe ici sous silence l'interdiction de prononcer le nom de Dieu « sur du vide » (*Ex.* 20,17), sans doute parce qu'il en a déjà traité plus haut (ii, 10). Et il tait l'obligation d'observer le sabbat (*Ex.* 20,8) peut-être pour le même motif (cf. ii, 12), mais aussi en raison du caractère légaliste de cette observance, que Jésus lui-même récusait.

Théophile complète l'enseignement de la loi par celui des prophètes sur le repentir (iii, 11), la justice (iii, 12), la pureté (iii, 13 ; cf. ii, 35) et la charité (iii, 14). Si l'apologiste insiste sur le culte d'adoration réservé à Dieu seul, c'est par conviction personnelle (cf. *supra* 4,1°), et pour condamner le polythéisme

mythologique (III, 2,3 et 8), l'athéisme philosophique (II, 4 ; III, 7) et toute forme d'idolâtrie (cf. II, 34). Quant à l'insistance sur les préceptes de justice et de pureté, elle semble correspondre au souci de réfuter les calomnies dont les chrétiens font l'objet sur ces points (III, 4 et 15) et de condamner l'immoralité des coutumes païennes (III, 5-6).

Dans ces prescriptions dictées par Moïse et les autres prophètes, Théophile insère quelques réminiscences néotestamentaires (1 *Pierre* 4,3 en II, 34 ; *Mt.* 7,12 en II, 34). Toutefois, c'est comme en annexe aux prophètes qu'il nomme les évangiles, lesquels, dit-il, sont inspirés par le même Esprit (III, 12). Ainsi, sur la charité cite-t-il « l'évangile » (*Mt.* 5,44.46 et 6,3) sans transition à la suite d'*Is.* 66,5 (III, 14). Jamais l'évêque ne fait allusion aux antithèses du sermon sur la montagne. Tout au plus, citant *Mt.* 5,28 et 32, souligne-t-il que la « voix de l'évangile » est plus sévère que la prophétique en matière de chasteté et de fidélité conjugale (III, 13).

En ce qui concerne l'attitude civique des chrétiens, Théophile recommande de respecter l'empereur, de l'honorer et de prier pour lui, conformément aux prescriptions bibliques (*Prov.* 24,21-22 ; *Rom.* 13,1.5 et 7-8 ; *Tite* 3,1 ; 1 *Tim.* 2,2 ; 1 *Pierre* 2,13 et 16-19, en I, 11 et III, 14), mais il lui refuse tout droit à un culte d'adoration lequel ne peut être rendu à un homme.

L'enseignement de Théophile sur les devoirs essentiels à l'égard de Dieu et du prochain s'appuie donc directement sur l'Ancien Testament, que le Nouveau ne vient que confirmer ou préciser. On ne trouve, dans les *Livres à Autolycus,* rien qui concerne spécifiquement la vie morale, théologale, sacramentelle, personnelle ou ecclésiale du chrétien. Les rares allusions à l'Église ou au baptême interviennent dans le commentaire de l'hexaméron (*supra,* 3).

6. **L'eschatologie.** – Théophile propose, dans des contextes divers, quelques considérations sur la mort, la résurrection, le jugement, la vie dans l'au-delà et la fin du monde. Selon lui, la mort, consécutive à la désobéissance, a mis en échec le dessein originel de Dieu (*supra* 5,1°-2°), mais elle représente aussi, dans la nouvelle vocation, la cassure dont Dieu tire parti pour remodeler l'être humain et le rendre sans défaut, juste et immortel lors de la résurrection (II, 26). L'auteur affirme fréquemment la résurrection des morts. Il en souligne le caractère charnel (« Dieu ressuscite ta chair – *sarka* – immortelle avec ton âme », I, 7), qu'il appuie par des citations bibliques (*Prov.* 3,8 et *Ps.* 50, 10 en II, 38). Et il en fonde la possibilité dans la toute-puissance de Dieu, inscrite dans des signes démonstratifs (*supra* 4,1°) tels que le cycle des saisons, de la nuit et du jour, de la pourriture et de la germination, des phases de la lune et de la guérison du malade qui recouvre ses « chairs » (I, 13). La résurrection sera universelle (I, 13), mais seul obtiendra le salut et l'incorruptibilité le ressuscité qui a été fidèle aux commandements divins durant sa vie terrestre (II, 27).

Le jugement, qui suivra la résurrection, sera lui aussi universel, car rien n'échappe à Dieu (II, 37). Le verdict du juge sera impartial (I, 14). Théophile y insiste, mais il souligne davantage la colère divine (II, 14) et le châtiment promis aux impies (I, 14 et II, 37) que la récompense réservée aux justes. Ressuscité et revêtu d'incorruptibilité (1 *Cor.* 15,53 et 2 *Cor.* 5,4 en I, 7), l'homme verra Dieu « dignement » (*kat'axian*) : Théophile ne précise pas si cette « dignité » répond au mérite du voyant ou à la grandeur du Dieu contemplé. L'auteur parle également d'une restauration de la convivialité primordiale du monde animal avec l'humanité (II, 17-18), mais sans préciser si ce rétablissement aura lieu dans le second paradis et sans le lier à aucun millénarisme (*supra,* 3).

Quant au cosmos, Théophile s'oppose à son éternité finale aussi bien qu'à sa préexistence (*supra,* 4,1°). « Dieu renversera tout », écrit-il, en citant le poète Simonide (II, 37). Il évoque la conflagration eschatologique lorsqu'un peu plus loin il cite des prophètes (*Mal.* 4,1 et *Is.* 30,27-28.30 en II, 38), avec lesquels s'accordent les poètes (II, 38), qui les ont plagiés (II, 37). On peut toutefois se demander si l'évêque d'Antioche croyait personnellement dans l'*ekpyrôsis,* car la pointe de son affirmation porte sur la dépendance des poètes vis-à-vis des prophètes, chez lesquels le feu symbolise simplement la colère de Dieu qui s'abattra sur les méchants.

Voir les bibliographies de J. Quasten, *Patrology,* Utrecht, 1950, p. 236-41 ; trad. franç., Paris, 1955, p. 267-73 ; B. Altaner-B. Stuiber, *Patrologie,* 8e éd., Fribourg/Br., 1978, p. 75-77, 556. – CPG 1, 1983, p. 53-54, n. 1107 ; *Bibliographia patristica.*

1. **Études d'ensemble.** – A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius,* t. 1/1, 2e éd., Leipzig, 1893 (réimpr. 1958), p. 496-502 ; t. 2/1, 1897, p. 319-20 (demeure essentiel). – A. Puech, *Les apologistes grecs du IIe siècle...,* Paris, 1912, p. 202-27. – Bardenhewer, t. 1, 1913, p. 302-15 (essentiel également). – E. Rapisarda, *Cenni su Teofilo d'Antiochia,* dans *Studi... P. Ubaldi,* Milan, 1937, p. 381-400 ; repris dans *Nuovo Didaskaleion,* t. 18, 1968, p. 181-201 (bonne synthèse). – R.M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century,* Philadelphia, 1988, p. 140-74 ; bibliogr. p. 242-49 (bonne mise au point, vues originales).

2. **Œuvres inauthentiques ou douteuses.** – A. Harnack, *Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter,* TU 1/1-2, 1883, p. 282-98 (exposé sur l'ensemble des œuvres et l'influence).

Fragments : *Sur Cant. 3,9* : I.C.T. Otto, cf. *infra,* p. 327-28. – M. Richard, *Les fragments exégétiques de Théophile d'Alexandrie et de Théophile d'Antioche,* dans *Revue biblique,* t. 47, 1938, p. 392, n° 11 (= M. Richard, *Opera minora,* t. 2, Turnhout-Louvain, 1977, n° 38). – R.M. Grant, *The Fragments of the Greek Apologists and Irenaeus,* dans *Biblical and Patristic Studies in Memory of R.P. Casey,* Fribourg/Br., 1963, p. 191. – *Sur Luc* 9,54 : B. de Gaiffier, *Une citation de l'harmonie évangélique de Th. d'A. dans le « Liber S. Jacobi »,* dans *Mélanges... M. Andrieu,* Strasbourg, 1956, p. 173-79. – *Sur Luc* 16,1-8 : conservé dans Jérôme, *Ep.* 121, 6, éd. I. Hilberg, CSEL 56, 1918, p. 25-26 ; dans le *Commentarius,* éd. Otto, cf. *infra,* p. 315-17.

Commentarius in quattuor evangelia : éd. Otto, p. 278-324 (introd., p. VII-X, contre l'authenticité). – Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichés Kanons und der altchristlichen Literatur,* t. 2, *Der Evangelienkommentar des Th. v. A.,* Erlangen, 1883, p. 29-85 (éd.), 86-233 (pour l'authenticité). – A. Harnack, *Der angebliche Evangeliencommentar des Th. v. A.,* TU, 1/4, 1883, p. 97-175 (réfutation de Zahn). – Th. Zahn, *Forschungen...,* t. 3, *Supplementum Clementinum,* 1884, p. 198-227 (réponse à Harnack).

G. Loeschcke, *Die Vaterunser-Erklärung des Th. v. A...,* dans *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche,* t. 4, 1908 (réimpr. 1973), p. 1-51 (suppose sans aucune vraisemblance que Th. est l'auteur d'un commentaire sur le Notre Père qu'auraient utilisé Tertullien et Cyprien).

F. Loofs, *Th. v. A. adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus,* TU 46/2, Leipzig, 1930 (reconstitution contestable du *Contre Marcion* d'Irénée, mais documentation irremplaçable). – F. Bolgiani, *Sullo scritto perduto di T. d'A. « Contro Ermogene »,* dans *Paradoxos Politeia. Studi in onore di G. Lazzati,* Milan, 1979, p. 77-118.

3. **Livres à Autolycus.** – Sur les trois mss (V = *Venetus graecus* Z 496, 11e s. ; B = Bodleianus Auct. E.1,11, copie

directe du précédent, vers 1542 ; P = Parisinus gr. 887, copie sur un ms proche de V par C. Paleocappa en 1545-1549), voir : A. Harnack, *Die Überlieferung...*, p. 72-74 ; R.M. Grant, *The Textual Tradition of Th. of A.*, dans *Vigiliae Christianae* = VC, t. 6, 1952, p. 151-56.

Éd. principales : I. Frisius, Zurich, 1546 (sur une copie de B). – I. Fell, Oxford, 1684 (reprise de Frisius, utilisation sommaire de B). – I.C. Wolf, Hambourg, 1724 (utilisation de B et P ; conjectures d'érudits contemporains ainsi sauvées de l'oubli ; éd. majeure en raison des notes souvent recopiées par les éditeurs ultérieurs). – P. Maran, Paris, 1742 et Cologne, 1747, reprise en PG 6, 1023-1168. – I.C.T. Otto, *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi*, t. 8, Iéna, 1861 ; réimpr. 1969 (première utilisation de V ; apparat critique important, notes érudites). – G. Bardy, SC 20, 1948, avec trad. franç. (reprise de Otto, apparat sommaire et non fiable) ; nous préparons une nouvelle éd. en SC. – R.-M. Grant, Oxford, 1970 (reprise de Bardy ; conjectures intéressantes).

Tradition caténique : K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter...*, TU 20/2, 1899, p. 56-57.

Conjectures textuelles : R.M. Grant, *The Textual Tradition...*, p. 156-59 ; *Notes on the Text of Th. Ad Autolycum III*, VC, t. 12, 1958, p. 136-44. – P. Nautin, *Notes critiques sur Th. d'A... lib. II*, VC, t. 11, 1957, p. 212-25 (certains amendements sont de véritables remaniements du texte de V) ; *Ciel, pneuma et lumière chez Th. d'A. Notes critiques sur Autol. 2,13*, VC, t. 27, 1973, p. 165-71. – R.R. Butterford, *A New Ed. of Th. of A.*, dans *Heythrop Journal*, t. 12, 1971, p. 425-30 (sur 41 leçons adoptées par Grant). – M. Marcovich, *Th. of A.: Fifty-five Emendations*, dans *Illinois Classical Studies*, t. 4, 1979, p. 76-93 (près de 100 conjectures, la plupart gratuites).

Trad. latine *princeps* de C. Klauser, Zurich, 1546 ; cf. R.M. Grant, « Theophilus Antiochenus », dans *Catalogus translationum et commentariorum...*, éd. P. Kristeller et F.E. Cranz, t. 2, Washington, 1971, p. 235-37.

Date, composition, genre littéraire : R.M. Grant, *Th. of A. to Autolycus*, dans *Harvard Theological Review* = HTR, t. 40, 1947, p. 227-56 (date, thèmes et influences juives) ; *The Chronology of the Greek Apologists*, VC, t. 9, 1955, p. 25-33. – J-M. Vermander, *Th. d'A. contre Celse : A Autolycus III*, dans *Revue des Études Augustiniennes*, t. 17, 1971, p. 203-25 (le l. III serait une réponse au *Discours véritable* de Celse, connu après la rédaction de I-II) ; *La parution de l'ouvrage de Celse et la datation de quelques apologies, ibid.*, t. 18, 1972, p. 27-42. – F. Bergamelli, *Il linguagio simbolico... nella catechesi di T. di A.*, dans *Salesianum*, t. 41, 1979, p. 273-97 ; repris dans *Valori attuali della catechesi patristica*, Rome, 1979, p. 67-91 (les *Livres à Aut.* seraient essentiellement catéchétiques et missionnaires). – R.J. Hauck, *Omnes contra Celsum?*, dans *The Second Century*, t. 5, 1985-86, p. 211-25 (réfute Vermander, comme le fait aussi Grant, *Greek Apologists*, p. 133-35).

Milieu culturel : A. Marmorstein, *Jews and Judaism in the Earliest Apologists*, dans *The Expositor*, t. 8/17, 1919, p. 104-09 (parallélismes avec les exégèses rabbiniques). – R.M. Grant, *The Early Antiochene Anaphora*, dans *Anglican Theological Review*, t. 30, 1948, p. 91-94 (parallèles entre I, 6-7 et les prières judéo-chrétiennes des *Constitutions Apostoliques*) ; *The Problem of Th.*, HTR, t. 43, 1950, p. 179-96 (hellénisme et judéo-christianisme de Th.) ; *Jewish Christianity at Antioch in the Second Century*, dans *Judéo-christianisme. Recherches offertes... au Card. J. Daniélou* = RSR, t. 60, 1972, p. 93-108 ; *Greek Apologists*, cité *supra*, p. 148-64.

J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris-Tournai, 1958, p. 123-28 et *passim* ; *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Tournai, 1961, p. 299-308, 324-28 et *passim*. – N. Zeegers-Vander Vorst, *Les citations poétiques chez Th. d'A...*, dans *Studia Patristica* X = TU 107, 1970, p. 168-74 ; *Les citations des poètes grecs chez les apologistes grecs chrétiens du IIe s.*, Louvain, 1972, p. 111-42 et *passim*. – D.L. Dritsas, *Theophilos ho Ant. hôs grammateus*, dans *Theologia*, t. 47, 1976, p. 105-13. – J.-P. Martín, *La presencia de Filón en el Hexameron de T. de A.*, dans *Salmanticensis*, t. 33, 1986, p. 147-77 (parallèles suggestifs).

Survie : O.P. Nicholson, *The Sources and the Dates in Lactantius' Divine Institutes*, dans *Journal of Theological Studies*, t. 36, 1985, p. 291-310. – R.M. Grant, *Greek Apologists*, cité *supra*, p. 185-90 (aperçu général).

4. **Doctrine.** – *Théologie* : E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem...*, Leipzig, 1935, p. 38-42. – G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen, 1956, p. 27-61 (très important). – R.M. Grant, *Scripture, Rhetoric and Theology in Th.*, VC, t. 13, 1959, p. 33-45. – A.W. Ziegler, *Die Erklärung des Gottesnamens bei Th. v. A.*, dans *Einsicht und Glaube, G. Söhngen zum 70. Geburtstag*, Fribourg/Br., 1962, p. 332-36. – N. Zeegers-Vander Vorst, *Notes sur quelques aspects judaïsants du Logos chez Th.*, dans *Actes de la XIIe Conférence intern. d'études classiques « Eirènè »* (Cluj, 1972), éd. I. Fischer, Bucarest et Amsterdam, 1975, p. 69-87. – G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex nihilo*, Berlin, 1978, p. 159-67. – D.W. Palmer, *Atheism, Apologetic and Negative Theology in the Greek Apologists of the IInd Century*, VC, t. 37, 1983, p. 234-59. – C. Curry, *The Theogony of Th.*, VC, t. 42, 1988, p. 318-26.

Exégèse : A. Harnack, *Th. v. A. und das N. T.*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 11, 1890, p. 1-21. – R.M. Grant, *The Bible of Th.*, dans *Journal of Biblical Literature*, t. 66, 1947, p. 173-96. – P. Nautin, *Gen. 1,1-2 de Justin à Origène*, dans *In Principio...*, Paris, 1973, p. 69-79. – F. Bolgiani, *L'ascesi di Noe : a proposito di T... III, 19*, dans *Forma Futuri. Studi M. Pellegrino*, Turin, 1975, p. 295-333. – N. Zeegers-Vander Vorst, *Les citations du N. T. dans les Livres à Aut. de Th. d'A.*, dans *Studia Patristica* XII = TU 115, 1975, p. 371-82 ; *La création de l'homme (Gn 1,26) chez Th. d'A.*, VC, t. 30, 1976, p. 258-67. – H. Dörrie, *Der Prolog zum Ev. nach Joh. im Verständnis der älteren Apologeten*, dans *Kerygma und Logos. Festschrift... C. Andresen*, Göttingen, 1979, p. 136-52.

Anthropologie : R. Joly, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les apologistes grecs du 2e s.*, Bruxelles, 1973, p. 139-44 (Th. ne serait qu'un rationaliste). – N. Zeegers-Vander Vorst, *La notion de foi chez Th. d'A.*, dans *La liturgie, expression de la foi* (Conférences Saint-Serge, XXVe semaine...), Rome, 1979, p. 339-65. – J.P. Martín, *La antropología de Filón y la de T. de A. Sus lecturas de Gén. 2-5*, dans *Salmanticensis*, t. 36, 1989, p. 23-71.

Eschatologie : W. Hartke, *Über Jahrespunkte und Feste insbesondere das Weihnachtsfest*, Berlin, 1956, p. 13-17 (Th. aurait situé la naissance de Jésus 5500 ans après Adam et créé le cycle pascal de 84 ans ; suivi par Daniélou, *Théol. du judéo-christ.*, p. 364, mais réfuté par Grant, *Greek Apologists*, p. 156). – A. Strobel, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, TU 121, 1977, p. 169-66, 281-84 (reprend et précise Hartke).

Nicole Zeegers-Vander Vorst.

THÉOPHYLACTE D'ACHRIDA, archevêque († vers 1120-26 ?). – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. Vie. – On connaît bien les principales étapes de la vie de Théophylacte, mais ni les renseignements des contemporains ni ceux qu'on peut tirer de ses œuvres ne permettent d'établir une chronologie précise. Il naquit vers 1050/60 à Euripos (aujourd'hui Chalcis, en Eubée) d'une famille aisée (son patronyme est Hephaistos). Il parcourut à Constantinople le programme habituel de l'*enkyklios paideia.*

De ses frères, un seul est connu, Démétrios, clerc de l'église Sainte-Sophie à Constantinople et eunuque ; cf. M.D. Spadaro, *Un inedito di Teofilatto di Achrida sull' eunuchia*, dans *Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, t. 1, 1981, p. 3-38 (éd. la plus récente) ; *Un inedito di T. di A. ed un horismos di*

Alessio Comneno : problemi di cronologia, dans *Studi di filologia Bizantina,* t. 2, Catane, 1980, p. 159-81 (repris dans *Studi Bizantini e Neogreci,* Galatina, 1983, p. 473-90). En maintes circonstances Démétrios se trouve aux côtés de son frère évêque et lui vient en aide ; celui-ci le mentionne souvent dans ses lettres et lui dédie deux ouvrages. Il mourut avant Théophylacte (vers 1107/8).

Après ses études, Théophylacte se fit lui-même enseignant, comme diacre de Sainte-Sophie et rhéteur dans une école patriarcale. A côté de plusieurs autres qui devinrent clercs, dignitaires de la cour, officiers, médecins, son élève le plus éminent fut (dès 1084/5) Constantin Doukas, fils de l'empereur Michel VII et de son épouse géorgienne Marie d'Alanie (cf. M. Mullet, *The "Disgrace" of the Ex-Basilissa Maria,* dans *Byzantino-Slavica,* t. 45, 1984, p. 202-11), fiancé dès son enfance par l'empereur Alexis I Comnène avec sa fille Anne Comnène.

Pour son élève, Théophylacte composa vers 1086/7 une *Instruction,* dans le genre des « miroirs des princes » ; éd. et trad. P. Gautier, *Th. d'A., Discours, Traités, Poésies* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae = CFHB XVI/1), Thessalonique, 1980, p. 177-211 ; cf. K. Praechter, *Antike Quellen des Th. von Bulgarien,* dans *Byzantinische Zeitschrift* = BZ, t. 1, 1892, p. 399-414 ; B. Leib, *La « Paideia basilikè » de Théophylacte... et sa contribution à l'histoire de la fin du XIe siècle,* dans *Revue des Études Byzantines* = REByz., t. 11, 1953, p. 197-204 ; W. Blum, *Byzantinische Fürstenspiegel,* Stuttgart, 1981, p. 43-46.

Le 6 janvier 1088, Théophylacte, entouré d'une douzaine de ses élèves, dut tenir un discours officiel (*basilikos logos*) devant Alexis Ier ; éd. P. Gautier, *Le discours de Th. de Bulg. à l'autocrator Alexis Ier Comnène,* REByz., t. 20, 1962, p. 93-130, repris dans *Th. d'A., Discours...,* p. 68-96, 213-43.

A une date difficile à déterminer (entre 1088 et 1092) et pour des motifs inconnus, mais aussi en raison de son estime, l'empereur nomma Théophylacte archevêque d'Achrida (aujourd'hui Ohrid, en Macédoine). Celui-ci considéra cette nouvelle charge, qui entraînait son éloignement de la capitale, centre incomparable d'art et de culture, comme une sorte de bannissement. Dans de nombreuses lettres il exprime son mécontentement d'être envoyé, malgré sa valeur, chez les Bulgares incultes (« barbares »).

De cette époque date un ouvrage qui a aussi une valeur spirituelle et fut composé à la demande de Nicolas, alors diacre de Sainte-Sophie et plus tard évêque de Malesova, sans doute à l'occasion des tractations d'union de 1089/90 ou 1112 : il s'agit d'une mise au point des griefs des Grecs contre les Latins ; éd. P. Gautier, *Discours...,* p. 97-114, 245-85 ; cf. J. Dräseke, *Theophylaktos' Schrift gegen die Lateiner,* BZ, t. 10, 1901, p. 515-29 ; B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle,* Paris, 1924, p. 41-50 ; A. Quacquarelli, *La lettera di T. d'A. : gli errori dei Latini,* dans *Rassegna di Scienze filosofiche,* t. 2, 1949, p. 3-4, 11-40 ; S. Ferrara, *L'unionismo di T. d'A. nell'opusculo « De iis quorum latini incusantur »,* Rome, Diss. Univ. Grégorienne, 1951 ; Excerpta, 27 p. ; M. Tombacco, *T. di Bulgaria tra Oriente et Occidente,* Bari, 1979 (diss.).

L'année de la mort de Théophylacte est inconnue. Le dernier document daté est de 1108 ; mais l'activité de l'évêque, malgré ses longues maladies (goutte, sciatique, torticolis), semble s'être prolongée jusque vers 1125-26.

D. Cuchlev, « L'archev. Th. d'Achrida » (en bulgare), dans *Period. Spis. na bălg. Kuiž. druž.,* t. 69, 1908, p. 161-99. – I. Snegarov, « Histoire de l'archevêché d'Ochrid » (en bulgare), t. 1, Sofia, 1924, p. 198-204. – D.A. Xanalatos, « Th. de Bulg. et son activité à Achrida », dans *Theologia,* t. 16, 1938, p. 228-40. – R. Katičić, « Données biographiques sur Th. d'A. », dans *Epetèris Hetaireias Byzantinôn Spoudôn,* t. 30, 1960/61, p. 364-85. – P. Gautier, *L'épiscopat de Th. Hephaistos... Notes chronologiques et biographiques,* REByz., t. 21, 1962, p. 159-78 ; *Th. d'A., Discours...,* introd., p. 11-37. – M. Mullet, *Th. through his Letters: the two Worlds of an Exile Bishop,* Birmingham, 1981 (diss. dactyl. ; un chap. publié, cf. *supra*). – D. Obolensky, *Th. of Ochrid,* dans *Six Byzantine Portraits,* Oxford, 1988, p. 34-82.

2. Œuvres. – 1° Théophylacte a rédigé, en étroite dépendance de Jean Chrysostome, toute une série de *Commentaires scripturaires* : sur les Psaumes (inédit), les Petits Prophètes, les quatre Évangiles, les Épîtres de S. Paul, les Épîtres catholiques et les Actes des Apôtres. Les commentaires sur Matthieu et les Prophètes sont dédiés à l'ex-impératrice Marie. – 2° Parmi les huit grands *Discours* et *Traités,* trois ont déjà été mentionnés (Instruction à Constantin, Éloge d'Alexis Ier, Contre les Latins) ; les autres sont adressés à ses disciples ou à son frère Démétrios (sur une question liturgique à propos du jeûne).

Un autre traité contre les Latins doit être considéré comme inauthentique pour des raisons de critique interne ; cf. éd. P. Gautier, *Un second traité contre les Latins attribué à Th. de Bulg.,* dans *Theologia,* t. 48, 1977, p. 546-69 ; un soi-disant écrit « Contre les Juifs » (inédit) appartient en fait à Théophane III de Nicée († vers 1380) ; cf. G. Prinzing, « *Contra Judaeos* » : *ein Phantom im Werkverzeichnis des Th. Hephaistos,* BZ, t. 78, 1985, p. 350-54).

3° Deux *homélies* sur la Vénération de la Sainte-Croix et la Présentation de Marie au Temple concernent des fêtes célébrées à Byzance et dans l'orthodoxie slave. – 4° *Deux écrits hagiographiques* sont importants : la *Passion des quinze martyrs de Tiberiupolis* (= Strumica), sous Julien l'Apostat, qui célèbre aussi la préhistoire du Christianisme en territoire bulgare ; la *Vie de S. Clément d'Achrida* (recension longue) † 916, apôtre principal des Bulgares. En raison de l'antipathie bien connue de Théophylacte pour les Bulgares « incultes » de son temps, et pour des raisons de forme et de contenu, l'authenticité de cette *Vie* a été souvent mise en doute ; cependant le témoignage des mss et le parallélisme avec les autres œuvres prévalent sur les arguments contraires.

5° Les 135 *Lettres,* adressées à des amis et séculiers ou à des gens de condition, offrent une multitude d'informations sur les affaires de l'Église et de l'État à cette époque ; douze lettres au moins sont perdues. – 6° Les *Poèmes* d'occasion sur des proches, ont connu un destin analogue ; seuls quatorze d'entre eux ont été conservés.

Éditions. – Sur les éd. anciennes, voir A. Angelopoulos, *Editions of the Works of the Archbishop of Bulgaria Theophylactos in the 18th an 19th Centuries,* dans *Cultural Relations between Bulgarians and Greeks, from the Middle of the 15th to the Middle of 19th Centuries,* Sofia, 1984, p. 78-83. L'éd. de Venise (F. Foscari, B. Finetti, A. Bongiovanni), 4 vol., 1754-63) est reprise en PG 123-126, mais dans un ordre différent.

Commentaires scripturaires : PG 123-126. – Compléments au Comm. des Prophètes : B. Georgiadès, dans *Ekklèsiastikè Alètheia,* t. 4, 1883-84, p. 109-15, 135-38, 141-43 ; t. 5, 1884-85, p. 11-13. – *Matthieu* : G.G. Humphrey, *Th. in evang. S. Matthaei Commentarius, graece et latine,* Cambridge, 1854.

Discours et Traités, éd. crit. P. Gautier, 1980, cité *supra*. – *Homélies*, PG 126, 105-44. – *Hagiographie* : 1) Martyrs de Tiberiupolis, PG 126, 152-211 ; 2) Clément d'Achrida : PG 126, 1193-1240 ; N.L. Tunickij, *Monumenta ad SS. Cyrilli et Methodii successorum vitas resque gestas pertinentia*, t. 1, Sergiev-Posad, 1918, p. 66-141 (grec et slave) ; réimpr. Londres, 1972 ; A. Milev, « Th. v. A. Vie de Clément d'A. » (en bulgare), Sofia, 1955, p. 32-89 (cf. recension critique d'I. Snegarov, dans *Izvestija na Inst. za Bălg. istor.*, t. 7, 1957, p. 419-40) ; « Les vies grecques de Clément d'A. », Sofia, 1966, p. 76-147 (bulg.).

Lettres : PG 126, 308-557 ; éd. crit. P. Gautier (CFHB XVI/2), Thessalonique, 1986. – Métropolite Syméon, « Les Lettres de Th. d'A. » (Mémoires de l'Acad. des sciences de Bulgarie, 27), Sofia, 1931 (bulg.) ; cf. St. Maslev, « Fontes graeci hist. bulg. » (bulg.), IX/1, Sofia, 1974. – *Poésies*, éd. critique P. Gautier, *Discours. Traités. Poésies*, 1980, cité *supra*, p. 345-77. – S.G. Mercati, *Poesie di T. di Bulg.*, dans *Studi Bizantini e Neoellenici*, t. 1, 1924, p. 29-48 (repris dans ses *Collectanea Byzantina* I, Bari, 1970, p. 348-72). – P. Gautier, *Th. d'A., Discours...*, p. 345-77.

3. Doctrine. – Théophylacte peut être classé parmi les grands écrivains byzantins en raison de sa familiarité avec les auteurs profanes ou sacrés et de la perfection artistique de sa langue, mais non en raison de l'originalité de sa pensée. Ses commentaires scripturaires sont entièrement empruntés aux chaînes et aux compilations, non aux textes originaux ; ils furent ensuite transmis en traductions slavonnes ; les commentaires des évangiles devinrent en outre une des sources principales des *Homélies* de Philagathos de Cérami (12e s. ; DS, t. 12, col. 1275-77). Le traité sur les griefs contre les Latins, en réduisant ces griefs aux questions capitales (le *Filioque*), présente une autocritique remarquable de l'Église grecque et en même temps un enseignement de valeur œcuménique. L'*Instruction* à l'héritier présomptif du trône Constantin Doukas eut une influence durable jusqu'à l'époque post-byzantine (cf. A. Camariano-Cioran, *Parénèses byzantines dans les pays roumains*, dans *Études byzantines et post-byzantines*, t. 1, Bucarest, 1979, p. 117-33, surtout p. 126-7 : éloge de Sébaste Kymenitès), avant tout pour sa mise en garde très insistante contre la tyrannie. La *Vie de Clément* laisse percer chez Théophylacte (comme chez son successeur ultérieur Démétrios Chomatianos, 13e s.), une attitude de sympathie à l'égard de la tradition cyrillo-méthodienne en Bulgarie-Macédoine, c'est-à-dire une ouverture accueillante à la langue et à la culture des peuples nouvellement convertis qui caractérisaient les *heptarithmoi* (Cyrille, Méthode et leurs cinq disciples) ; cette attitude contrebalance, dans une certaine mesure, son attachement excessif à la culture grecque.

Exégèse. – E. Marsenger, *Der Matthäuskommentar des Th. v. A.*, Schweidnitz, 1924 (extraits d'une diss. de Breslau). – Ch. J. Papaioannou, « Un ms du commentaire de l'arch. de Bulg. Th. sur les quatre évangiles » (en grec), dans *Theologia*, t. 3, 1925, p. 243-55. – K. Staab, *Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Rome, 1926, p. 213-45. – J. Reuss, *Matthäus-, Markus- und Johanneskatenen*, Münster, 1941, p. 220-37. – E.W. Saunders, *Th. of Bulg. as writer and biblical interpreter*, dans *Biblical Research*, t. 2, 1957, p. 31-44. – Beck, p. 649-51.

Discours et Traités. – R. Katičić, *Der akzentuierte Prosarhythmus bei Th. v. A.*, dans *Živa antika*, t. 7, 1957, p. 66-84.

Hagiographie. – N. Dragova, « Les sources en ancien bulgare de la Vie des 15 martyrs de Tiberiupolis par Th. d'A. » (en bulgare), dans *Proučvanija po slučaj II kongr. po balkanistika*, Sofia, 1970, p. 105-31. – M.D. Muretov, « La vie grecque de S. Clément, évêque des Slaves » (en russe), dans *Bogosl. Vestnik*, t. 22/2, 1913, p. 479-87. – M. Jugie, *L'auteur de la Vie de S. Clément de Bulgarie*, dans *Échos d'Orient*, t. 23, 1924, p. 5-8. – O. Polách, « Qui fut l'auteur de la 'Légende Bulgare' ? » (en tchèque), dans *Acta Academiae Velehradensis*, t. 18, 1947, p. 53-74. – A. Milev, « Sur l'auteur de la Vie longue de Clément » (bulg.), dans *Izvestija na Inst. za bălg. lit.*, t. 5, 1957, p. 405-34 ; « Deux Vies grecques de Cl. d'A. » (bulg.), dans *Kliment Ochridski. Sbornik ot statii po slučaj 1050 godini ot smărtta mu*, Sofia, 1966, p. 143-55. – I. Snegarov, *Les sources sur la vie et l'activité de Clément d'Ochrida*, dans *Byzantinobulgarica*, t. 1, 1962, p. 79-119. – A. Vaillant, *Constantin-Cyrille et le Pseudo-Théophylacte*, dans *Slavia*, t. 38, 1969, p. 517-20. – S. Maslev, *Zur Quellenfrage der Vita Clementis*, BZ, t. 70, 1977, p. 310-15. – D. Obolensky, *Th. of Ochrid and the Autorship of the Vita Clementis*, dans *Byzantium – Tribute to A.N. Stratos*, t. 2, Athènes, 1986, p. 601-18.

Lettres. – K. Roth, *Studien zu den Briefen des Th. Bulgarus*, Programm d. Gymnasiums, Ludwigshafen, 1900, p. 1-22. – N. Adontz, *L'arch. Th. et le Taronite*, dans *Byzantion* = Byz., t. 11, 1936, p. 577-88. – A. Leroy-Molinghen, *Les Lettres de Th. de Bulg. à Grégoire Taronite*, Byz., t. 11, 1936, p. 589-92 ; *Prolégomènes à une édition critique des « Lettres » de Th. de Bulg., ou de l'autorité de la « Patrologie grecque » de Migne*, Byz., t. 13, 1938, p. 253-62 ; *Trois mots slaves dans les lettres de Th. de Bulg.*, dans *Annuaire de l'Inst. de philol. et d'histoire orientale et slave*, t. 6, 1938, p. 111-17 ; *A propos d'une phrase de Th. de B.*, Byz., t. 52, 1982, p. 423-4 ; *Médecins, maladies et remèdes dans les Lettres de Th. de B.*, Byz., t. 55, 1985, p. 483-92.

D.A. Xanalatos, *Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens im Mittelalter*, Munich, 1937 (diss.). – V.A. Nikolaev, « Les rapports féodaux dans la Bulgarie dominée par Byzance d'après les Lettres de Th. d'A... » (bulg.), Sofia, 1951. – G.G. Litavrin, « Le ms de Budapest des lettres de Th. de Bulg. » (en russe), dans *Izvestija na Inst. za istor.*, t. 14-15, 1964, p. 511-24. – I.N. Božilov, « Les lettres de Th. d'A. comme source historique » (bulg.), dans *Izvestija dărz. archiv.*, t. 14, 1968, p. 60-100. – B. Panov, « Th. d'A. comme source de l'histoire médiévale du peuple macédonien » (en macédonien), Skoplje, 1971. – St. Maslev, *Les lettres de Th. de Bulg. à Nicéphore Mélissènos*, REByz., t. 30, 1972, p. 179-86.

Poésies. – R. Anastasi, *Note critiche* : I) *Guiliano e gli eunuchi* ; II) *Giovanni Mauropode Ep. 174 Lagarde* ; III) *T. di B. e Simeone il Teologo*, dans *Siculorum Gymnasium*, n.s., t. 34, 1981, p. 271-83. – R. Romano, *La metrica di T. di Bulgaria*, dans *Atti... Accad. Pontaniana*, n.s., t. 32, 1983, p. 175-86.

Voir aussi les art. de DTC, EC, LTK, NCE. – DS, t. 2, col. 537, 542 ; t. 3, col. 801 (diaconat), 1483, 1691 ; t. 4, col. 704 ; t. 5, col. 494, 646 ; t. 7, col. 106, 122, 611 ; t. 8, col. 246, 505, 792, 1112 ; t. 9, col. 1120-1 ; t. 10, col. 8, 254, 331, 569, 671 (Marthe et Marie), 796 ; t. 11, col. 219, 234, 247 ; t. 12, col. 57, 391, 1276.

Gerhard Podskalsky.

THEÔRIA. – Les sens de ce terme dans la patristique grecque ont été soigneusement classés dans *A Greek Patristic Lexicon*, éd. G.W.H. Lampe, Oxford, 1961, p. 648a-649b. Le sens C : « contemplation spirituelle » occupe deux colonnes.

C'est ce sens que développe le long art. *Contemplation* (DS, t. 2). On se contentera donc ici de relever les principales données de cet article, en y ajoutant divers compléments (les chiffres entre parenthèses renvoient aux col. du t. 2 ; dans les cas où le renvoi est fait à un autre tome, l'indication de celui-ci précède le chiffre des colonnes).

Après avoir indiqué les significations courantes de *theôrein* dans le grec classique et signalé la fausse dérivation à partir de *theos*, R. Arnou étudie la doctrine de la contemplation chez les philosophes grecs, depuis les Présocratiques jusqu'à Proclus et Jamblique, en insistant sur Plotin (1716-42 ; le *De mysteriis* est désormais attribué à Jamblique, éd. É. des Places, coll. Budé, Paris, 1966).

Le *vocabulaire* de la contemplation (*theôria* est d'abord en compétition avec *gnôsis*) est analysé chez Clément d'Alexandrie, Origène, Grégoire de Nysse, Évagre, le Pseudo-Denys (1762-87) ; pour Origène, cf. 11, 941-45 et la bibliogr. ; le vocabulaire dionysien réapparaît chez Jean Scot Érigène (8, 749-50 ; éd. des *Expositiones in Hier. cael.* par Jeanne Barbet, CCM 31, 1975). Vient ensuite un *exposé historique* sur le développement de la doctrine chez les Pères grecs et les auteurs byzantins (1787-1801).

Le plan proposé (1802) pour le long *développement théorique* qui suit (1801-1911 : 110 col.) manque de clarté. Dans une première partie, J. Lemaître (= I. Hausherr) s'efforce de mettre au clair la nature de la « contemplation véritable ». En fait, il s'attache d'abord à préciser la doctrine d'Évagre sur la *theôria physikè* (1818-27 : contemplation du « *logos* des choses »), ensuite à caractériser d'autres aspects de la contemplation qui correspondent à la *theologia* d'Évagre : mystique de la lumière (avec un aspect d'apophatisme), dont l'évolution est suivie d'Origène à Syméon le Nouveau Théologien et aux byzantins de l'école palamite (1802-54) ; mystique dioratique et *mnèmè Theou* (1855-62) : mystique extatique (1862-68 ; 1868-72 : préhistoire du concept de *gnophos*, « ténèbre »).

La seconde partie est l'analyse de la mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse par J. Daniélou (1872-85) ; dans la troisième, R. Roques étudie la contemplation chez le Pseudo-Denys, qui est proprement désignée par le mot *theôria* (1885-1911).

Sur la *theologia* comme connaissance mystique de Dieu chez Évagre et les auteurs qui en dépendent, voir l'art. *Théologie* (*supra*, col. 466-71) ; sur la *Mnèmè Theou*, voir l'art. de H.J. Sieben (10, 1407-14). Une étude serait à faire chez les auteurs byzantins : l'*index* de la *Philocalie* (t. 5, p. 213-219) donne de nombreux exemples de *theôria* et des mots de même famille.

Chez les latins, le terme *theôria* n'apparaît qu'une seule fois dans l'œuvre d'Augustin, mais on le trouve assez souvent chez Jean Cassien (spécialement sous la forme « spiritualis *theoria* » qui suggère une expérience mystique) ; cf. l'*index* de l'éd. Petschenig, CSEL 17, p. 523). Il réapparaît dans le vocabulaire monastique du moyen âge, en relation avec *speculatio* et *contemplatio* ; cf. L. Gougaud, *La theoria dans la spiritualité médiévale*, RAM, t. 3, 1922, p. 381-94 ; J. Leclercq, *Études sur le vocabulaire monastique du M.A.* (Studia Anselmiana 48), Rome, 1961, ch. 3, p. 80-144.

Une autre acception du terme *theôria* est liée à l'exégèse de l'école d'Antioche (sens D de Lampe). Diodore de Tarse avait écrit un ouvrage *Sur la différence entre allègoria et theôria*, et son disciple Théodore de Mopsueste un *Contre les allégoristes*. Ces deux écrits sont perdus, mais la pensée de Diodore a été conservée pour l'essentiel, dans le prologue à son *Commentaire des Psaumes* (éd. J.M. Olivier, CCG 6, 1980, p. 3-8) et plus complètement dans le prologue du commentaire sur le *Ps.* 118 (éd. provisoire avec trad. franç. par L. Mariès, *Extraits du Comm. de Diodore de T. sur les Ps.*, RSR, t. 9, 1919, p. 90-101). Diodore oppose la *theôria* (Mariès traduit : Considération) à l'*allègoria* des Alexandrins qui, selon lui, récuse le sens littéral de certains textes. La *theôria* par contre conserve le sens littéral mais fait découvrir en outre dans le texte un sens spirituel qui n'apparaît pas au premier regard, en particulier un sens prophétique, annonce du Nouveau Testament dans l'Ancien.

Julien d'Éclane (cf. DS, t. 12, col. 2902-08), qui dépend beaucoup de l'école d'Antioche dans ses commentaires scripturaires, définit ainsi le terme : « Theoria est autem (ut eruditis placuit), in brevibus plerumque aut formis aut causis, earum rerum quae potiores sunt considerata perceptio » (*In Osee prophetam* I, 1 ; CCL 88, 1977, p. 130) ; l'application en est faite à *Rom.* 9, 24-26 qui, citant *Os.* 2, 25.1, étend aux Gentils la promesse faite aux seuls Juifs.

A. Vaccari, *La theôria nella scuola esegetica di Antiochia*, dans *Biblica*, t. 1, 1920, p. 3-36 ; *La « teoria » esegetica antiochena*, *ibid.*, t. 15, 1934, p. 94-101 (articles repris dans ses *Scritti di erudizione e di filologia*, t. 1, Rome, 1952, p. 101-42, avec un ajout). – J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche : conflit ou malentendu ?*, RSR, t. 34, 1947, p. 237-302. – P. Ternant, *La theôria d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture*, dans *Biblica*, t. 34, 1953, p. 135-58, 354-83, 456-86. – M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rome, 1985, p. 159-77, et *passim* (cf. index, p. 385).

Aimé SOLIGNAC.

THÉOSOPHIE. – Il n'y a pas de doctrine théosophique. On ne saurait trop répéter qu'il s'agit, comme pour l'ésotérisme en général, d'une attitude d'esprit et d'une forme de recherche. Aussi, quand on parle de théosophie, faudrait-il toujours dire de laquelle il s'agit. En dehors des religions abrahamiques elles-mêmes on trouve, en Occident, de la théosophie dans maints textes du gnosticisme des premiers siècles (bien que le dualisme ontologique ne soit pas du tout une marque distinctive de la théosophie occidentale, au contraire), mais surtout, indépendamment de celui-ci, dans le néo-platonisme, et les écrits hermétiques – c'est-à-dire les *Hermetica* alexandrins, particulièrement dans le *Corpus Hermeticum*. Nous en trouvons également dans le stoïcisme. Pour ce qui concerne les religions abrahamiques elles-mêmes, on peut admettre, avec Gershom Scholem, que la Kabbale juive n'est autre qu'une théosophie. Et qu'une bonne partie de la tradition shîite est très précisément de nature théosophique, comme l'a montré Henry Corbin, dont les travaux ont porté sur pratiquement tous les aspects de la théosophie en Islam. Ibn Arabi, Sohrawardi, mais bien d'autres encore, étudiés par ce spécialiste de la philosophie islamique, sont des théosophes.

Dans ce qui suit, nous aurons présentes à l'esprit ces trois traditions, sans être en mesure – faute de pouvoir présenter ici un traité – de marquer les différences de coloration spirituelles et culturelles. Nous évoquerons surtout la théosophie chrétienne, dont un corpus très spécifique a commencé à se constituer au début du 17e siècle, justement à partir du moment où le mot « théosophie » a fini par prendre le sens qu'on lui donne maintenant en Occident pour désigner cette

attitude d'esprit et de recherche telle qu'elle apparaît dans les branches de l'abrahamisme. Cela dit, il est évident que la théosophie comme tendance spirituelle et philosophique, vision du monde, n'est pas la propriété de l'Occident, et qu'on pourrait l'étudier aussi bien dans le contexte des religions orientales. Une telle étude, que seul un travail d'équipe et de longue haleine pourrait avoir quelque chance de mener à bien, n'a pas encore, nous semble-t-il, été tenté. Elle permettrait de montrer que la théosophie est un phénomène universel : l'Inde n'a pas attendu Pythagore, Platon, Plotin, et la lignée des Pères de l'Église comme Origène, pour explorer les voies théosophiques, dont on aurait mauvaise grâce à ne pas trouver un bel exemple dans le Yoga de la *Bhagavad-Gîtâ*, ou du *Vedânta*. Au demeurant, « theosophia » correspond assez bien à « Brahmavidyâ », terme sanskrit rappelé dans le titre complet de chaque chapitre de la *Gîtâ*.

Le mot « théosophie » apparaissant lié, en Occident, à celui de « ésotérisme », il nous paraît utile de proposer une définition de ce dernier. Nous passerons rapidement en revue, dans une seconde partie, les moments où le mot « théosophie » a été en usage, jusque dans son sens actuel. Une présentation de la théosophie occidentale, étudiée à travers ses grandes lignes directrices, sera l'objet de la troisième partie. Nous présenterons ensuite une liste succincte des principaux théosophes chrétiens, et enfin, de façon sommaire, la Société Théosophique.

1. Les éléments constitutifs de l'ésotérisme. – On a souvent tendance à limiter la notion d'ésotérisme à celle de discipline de l'arcane, c'est-à-dire au secret ; ou à l'initiation en général ; ou encore à tout type de voie et d'enseignement se situant en marge des Églises constituées. La première approche, trop limitative, aboutit à ne présenter de l'ésotérisme qu'un lambeau insignifiant. La seconde, à le confondre avec des pratiques individuelles et collectives inhérentes à la plupart des traditions religieuses. La troisième, à considérer comme ésotérisme toute forme de secte ou d'hérésie, ou inversement à considérer comme nécessairement hérétique toute forme d'ésotérisme. Observons, en outre, que dans des contextes non occidentaux l'ésotérisme apparaît rarement comme une notion spécifique, et qu'en Occident même, le besoin de lui donner un nom, ou plusieurs, n'apparaît guère qu'à la Renaissance (*philosophia perennis, philosophia occulta*, etc.). En quoi consiste-t-il donc ? Suivant un dosage fort variable, il paraît constitué par cinq éléments dont trois au moins sont presque toujours présents. Nous nous permettrons d'user de deux néologismes pour qualifier les deux premiers.

1) La *concordance*, ou « théorie des correspondances ». Il s'agit moins d'une « doctrine » que d'une propension à déchiffrer, à scruter, des rapports – cachés au premier regard – qui existeraient entre les diverses parties de l'univers (par exemple, entre un homme et sa carte du ciel), ou entre la Nature, l'homme, et le monde divin (idée de microcosme et de macrocosme), de même que, souvent, entre tout cela et les mots, ou les images, d'un texte révélé, par exemple la *Genèse*.

2) Le *concordisme*, ou projet de découvrir entre deux traditions religieuses différentes – voire entre plusieurs, ou même toutes – des dénominateurs communs (ainsi, la lecture de la Kabbale juive par les Kabbalistes chrétiens, à la Renaissance). Le concordisme n'est pas toujours présent dans une pensée ésotérique, et représente plutôt une tendance générale de l'ésotérisme moderne, souvent à la recherche d'une « Tradition primordiale » derrière les diverses traditions religieuses. Ce concordisme ne se limite pas à une forme d'irénisme, d'œcuménisme, de simple tolérance, mais exprime un désir de connaissance « supérieure », au sens de « gnose ».

3) *Imagination et médiations* : les deux notions sont liées. La concordance dénote, chez ceux qui la pratiquent, une forme d'imagination encline à déceler des médiations de toute sorte, comme rituels, images symboliques, mandalas, esprits intermédiaires ; on pense, dans ce contexte, à l'importance de l'angélologie. C'est sans doute cela même, qui instaure la différence entre la mystique et l'ésotérisme, car la première tend généralement à la suppression plus ou moins rapide des images et des intermédiaires, au profit d'une expérience extatique ou enstatique. Distinction méthodologique seulement. L'imagination dont il s'agit ici est l'outil de la connaissance de soi, du monde, des correspondances, elle est l'instrument de lecture de l'univers et du Mythe, elle est les yeux de feu perçant l'écorce des choses pour en faire jaillir des significations, des « rapports ».

On la distingue, traditionnellement, de la « fausse » imagination, purement fantasmatique. Tandis que la première explore le monde « imaginal » – comme l'a appelé Henry Corbin – pour en rapporter quelque chose en vue d'un élargissement de notre vision prosaïque (accent mis sur la vision et la certitude, plutôt que sur la foi), la seconde est celle des hommes qui s'arrêtent à la surface trompeuse des choses, ou qui sont victimes de leurs fantasmes, ou encore qui fuient ce monde en restant piégés dans leur propre univers intérieur.

4) L'idée de *Nature vivante* : Le monde de l'ésotériste est complexe, pluriel, et hiérarchisé. Certes, plusieurs d'entre eux – dans le sillage du monisme spiritualiste ou du dualisme – limitent cette complexité aux sphères du monde spirituel et divin, et ne s'occupent guère de la Nature, du monde créé, qui est même parfois, du même coup, nié dans sa réalité même. Mais dans la grande majorité de ses courants, l'ésotérisme occidental accorde à la Nature une très grande place. Feuilletée, riche en révélations potentielles de toutes sortes, elle doit être lue comme un livre. Elle est souvent regardée, à la suite de l'enseignement de saint Paul, comme souffrante, soumise à l'exil et à la vanité, attendant d'avoir elle aussi part à un salut qu'elle devra à l'homme. D'où l'importance d'une science, et d'une philosophie, de la nature.

5) L'expérience de la *transmutation*. L'ésotériste ne sépare point sa pensée, et son discours, d'une « expérience ». Connaissance et expérience intérieure, ou activité intellectuelle et imagination, vont de compagnie. La « gnose », au sens général du terme, est cette connaissance illuminée dans laquelle les yeux de feu (la vision qui perce l'opacité du monde sensible) et les yeux de chair (le mental, le raisonnement) ont leurs places respectives. Connaissance, gnose, qui permet d'accéder à d'autres niveaux de l'être, à une seconde naissance, une transmutation. Le symbolisme alchimique rend compte, figurativement, de cette transmutation, dont il balise symboliquement le parcours : nigredo (mort, décapitation, de la matière pre-

mière), albedo (œuvre au blanc), rubedo (œuvre au rouge, pierre philosophale). La transmutation est celle d'une partie de la Nature, mais principalement de l'expérimentateur lui-même.

2. Le mot « théosophie » en Occident. – On doit à Jean-Louis Siémons une bonne étude, récente, sur l'emploi du mot *theosophia* dans l'Occident des 2e au 6e siècles. Il ressort de celle-ci que Porphyre, s'il n'est pas le premier à l'employer, est du moins le premier à le faire avec toute la considération due à une « Sagesse » réellement divine que seuls peuvent atteindre des gens d'élite. Quant au Pseudo-Denys, « selon toute probabilité, écrit J.-L. Siémons, c'est par lui que le mot *theosophia* fut, à l'origine, transmis par la remarquable phalange des mystiques européens qui allaient finir par s'approprier le terme et se faire connaître du monde sous le nom de *théosophes*. Avec ceux-ci, la référence à la théosophie allait devenir tout à fait usuelle ».

Theosophia, c'est, étymologiquement, sagesse de Dieu. Le mot apparaît, jusqu'au moyen âge inclusivement, et souvent même au-delà, comme synonyme de théologie, et cela tout naturellement puisque *sophia* signifie à la fois une connaissance, une doctrine, une sagesse. Le *sophos* est un sage. Et les *theosophoi* sont, généralement, ceux « qui connaissent les choses divines ». Il n'est donc pas surprenant que le mot ait eu tendance, de bonne heure, à s'entourer d'une coloration gnostique – au sens ésotérique, traditionnel, du mot « gnose ». Cela semble, déjà, être le cas chez le Pseudo-Denys, au 6e siècle. D'une manière moins nette, au 13e siècle, l'auteur de la *Summa Philosophia* – qui n'est peut-être pas de Robert Grosseteste, mais qui provient du même milieu que le sien – paraît lui donner une signification comparable : pour lui, les théosophes sont les auteurs inspirés par les livres saints, et les théologiens sont ceux qui ont pour tâche – comme le Pseudo-Denys ou Origène – d'expliquer la théosophie.

A la Renaissance on rencontre souvent le mot, mais encore synonyme de théologie ou de philosophie. Johann Reuchlin, qui au début du 16e siècle contribue à faire connaître la Kabbale chrétienne, parle des *theosophistae* pour désigner les scolastiques décadents, suivi en cela par Corneille Agrippa. Du Cange renseigne sur l'emploi, à l'époque, de « théosophie » pour « théologie » (*Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, 1733-1736). De 1540 à 1553, Johann Arboreus (Alabri) publie une *Theosophia* en plusieurs volumes, mais dans laquelle il ne s'agit guère d'ésotérisme.

Le sens du mot se précise à la fin du 16e siècle, vraisemblablement, selon nous, sous l'influence de l'*Arbatel*, livre de magie blanche paru vers 1550 ou 1560 (sd. Nombreuses rééd.). Là, la théosophie a déjà à peu près son sens actuel. L'auteur distingue la science du Bien et celle du Mal. Celle du Mal comporte l'étude de la *Kakosophia* et de la *Cacodamonia* (sic). Celle du Bien, l'étude de la *Theosophia* et de l'*Anthroposophia homini data*. Font partie de la *Theosophia* : a) la *notitia verbi Dei, et vitae juxta verbum Dei institutio* ; b) la *notitia gubernationis Dei per Angelos, quos Scriptura vigiles vocat*. Font partie de l'*Anthroposophia* : a) la *scientia rerum naturalium* ; b) la *prudentia rerum humanarum*. On retrouve, dès lors, ce mot, employé dans le sens ésotérique, de plus en plus couramment. Toutefois, plus que l'*Arbatel* c'est, nous semble-t-il, le succès du livre de Heinrich Khunrath qui va non seulement le répandre, mais surtout lui donner son sens ésotérique quasiment définitif. Il s'agit du fameux *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* (1609, mais écrit et connu dès la fin du siècle précédent), dans lequel Khunrath, qui se dit théosophe, nous entretient longuement de la Sagesse Divine, ou Sophia, d'une manière qui très vraisemblablement a influencé toute l'œuvre de Jacob Böhme, écrite peu d'années après, tant sur le plan théosophique que « sophiologique » – l'un et l'autre plans se confondant, au demeurant, chez ces deux spirituels, car pour eux Sophia est contenue dans le mot même de théosophie.

On voit, par ces exemples, que le sens du mot se précise au moment où la notion finit de s'élaborer définitivement, en Allemagne, chez quelques auteurs, avec les caractéristiques conservées par la suite. Ce moment, pendant lequel la théosophie acquiert ses lettres de noblesse, correspond à l'apogée de la littérature baroque en Allemagne, c'est-à-dire au premier tiers du 17e siècle. C'est, précisément, là que se situe l'œuvre de Jacob Böhme, le « prince de la théosophie chrétienne », mort en 1624. Il laisse un peu partout des successeurs, des disciples, tels que Johann Georg Gichtel, Pierre Poiret, Jane Leade, et ce sont eux qui consacreront le sens du mot « théosophie » en l'associant à leur propre œuvre. Dans leur mouvance, on trouve un historien de la mystique et des courants hétérodoxes, Gottfried Arnold, qui dans plusieurs ouvrages nous entretient de définitions, dont celle de « théosophie » (par exemple, *Historie und Beschreibung der mystischen Theologie oder geheimen Gottes Gelehrtheit*, 1703 ; 1re éd., en latin, 1701). Avant même l'œuvre d'Arnold on s'était aperçu que l'expression « théologie mystique », de plus en plus employée au cours du 17e siècle, était souvent, quoique parfois avec des nuances, synonyme de « théosophie ».

A côté de « théologie mystique », mais dénotant une orientation différente, le mot « pansophie » accompagne celui de « théosophie » à partir de la fin du 16e siècle, surtout du début du suivant. « Pansophie » est en vogue dans les milieux rosicruciens et paracelsiens. Il apparaît, pour la première fois semble-t-il, en 1592, sous la plume du philosophe platonicien et hermétiste Francesco Patrizzi, et rassemble les deux notions de théosophie – comme Sagesse par illumination divine – et de *Lumen Naturae* – Lumière de Nature. En 1596, Bartholomäus Scleus oppose aux théologiens particularistes ou sectaires sa *mystica theologia universalis und pansophia*, qui pour lui ne fait qu'un avec la *magia coelestis* ou magie céleste. Il convient d'entendre plus généralement par pansophie, telle que l'a définie un peu plus tard Jan Amos Comenius d'une façon quasi-définitive, un système de savoir universel, toutes choses étant ordonnées à Dieu et classées selon des rapports d'analogie. Ou, si l'on préfère, une connaissance des choses divines acquise en partant du monde concret, c'est-à-dire de l'univers entier, dont il s'agit d'abord de déchiffrer les « signatures » ou hiéroglyphes. En d'autres termes, le Livre de la Nature nous aide à mieux pénétrer les mystères de l'Écriture et de Dieu lui-même. On réserverait alors – ce qui est parfois le cas à l'époque – le terme de théosophie à la démarche inverse mais complémentaire, qui consiste à connaître l'univers grâce à la connaissance qu'on a de Dieu, avec ou sans l'aide de Sophia. Mais pratiquement, et surtout à partir du 18e siècle, c'est « théosophie » qu'on emploie couramment, pour nommer aussi bien la démarche pansophique. Et cela, chez des auteurs qui sont historiens de la philosophie et non point eux-mêmes

théosophes. Grâce à eux, le mot trouve définitivement droit de cité dans le discours universitaire.

On observe cette évolution à l'aube de l'ère des Lumières en Allemagne. Daniel Georg Morhof y contribue, dès 1688, avec son ouvrage *Polyhistor sive de notitia auctorum et rerum commentarii*. Dans le chapitre « De libris mysticis et secretis », il distingue trois classes d'ouvrages « mystiques » : les ouvrages théosophiques, les prophétiques, les magiques. Leurs frontières ne sont pas très nettes. Les théosophes enseignent les choses divines et cachées, parlent des démons, des génies, et comme la théurgie est liée à cela on peut parler aussi, à leur propos, de magie divine. Dans son *Historia Philosophiae* (1724), Friedrich Gentzken se montre très sévère pour les théosophes, tout en s'efforçant de préciser ce qu'il entend par là. La théosophie est un mélange de Kabbale, de magie, d'astrologie, de théologie et de mystique. Gentzken souligne le rôle de Paracelse dans ce courant de pensée, et note que la théosophie, pour ceux qui la pratiquent, est liée à une *sapientia* que nul ne peut posséder sans bénéficier d'une illumination spéciale. Font partie des théosophes Valentin Weigel, Jacob Böhme, des Rose-Croix, Van Helmont, Robert Fludd, Quirinus Kuhlmann, et d'autres esprits menés eux aussi par une imagination turbulente.

On trouve des passages un peu comparables chez Franciscus Buddeus (*Historia ecclesiastica Veteris Testamenti*, 1715, et surtout *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque ejus partes*, 1717). Mais le texte le plus long a pour auteur Jacob Brucker. D'abord dans ses *Kurze Fragen aus der philosophischen Historie* (1735), puis sous une forme différente, cette fois en latin, dans une centaine de pages de sa monumentale *Historia critica philosophiae* (1741), il nous présente, accompagnée de copieux commentaires, une liste de théosophes modernes dont les noms avaient été déjà cités par ses prédécesseurs. Weigel, Paracelse, Fludd, Böhme, Van Helmont, Poiret, et plusieurs autres, font l'objet d'une critique peu indulgente de la part du pasteur Brucker, mais du même coup c'est une consécration culturelle, quasiment officielle, car Brucker reste, tout au long du siècle des Lumières et même au-delà, la référence obligée en matière d'histoire de la philosophie.

Deux des plus importants livres d'ésotérisme au début du siècle sont allemands eux aussi, et leur retentissement sera grand ; le mot y apparaît dans les titres mêmes : *Theophilosophia theoretica et practica* (1710), de Sincerus Renatus, et *Opus magocabalisticum et theosophicum* (1721), de Georg von Welling. Autrement dit, le terme se vulgarise dans le discours ésotériste en même temps que l'Université s'en empare pour faire l'histoire de ce qu'il recouvre. Pourtant, cela ne signifie pas que tous les historiens de la philosophie ou de la théologie, ni que tous les dictionnaires l'utilisent. Cela ne veut pas dire non plus qu'il garde toujours, sous la diversité des plumes, le sens qu'évoquaient Khunrath et Böhme, ce sens dont Brucker s'efforce d'expliciter la nature et d'inventorier les éléments.

Le mot « théosophie » est absent de la plupart des grands dictionnaires français de l'époque des Lumières. Pas davantage qu'on ne le trouvait chez Furetière, on n'en voit trace dans le *Dictionnaire* de Bayle, ni dans les éditions du *Dictionnaire de l'Académie* à cette époque. Dans celui de Trévoux, il a droit à une courte mention, d'ailleurs incolore. Mais il n'en va pas de même dans la Grande *Encyclopédie*, car Diderot y insère son article « Théosophes ». Travail peu original, puisque Diderot se contente, pour une bonne part, de répéter en français des passages entiers du texte latin de Brucker, sans citer sa source, en commettant ici et là des contresens que le fait de traduire librement ne saurait tout à fait excuser. Son français apparaît plus élégant, plus séduisant, que le latin embarrassé du modèle, mais le contenu est plus superficiel. Diderot semble hésiter entre la sympathie et le dédain. En tout cas, ce texte contribue à répandre l'usage du mot en France.

Parmi les détracteurs de la théosophie qui en même temps conservent le sens désormais classique du mot qu'ils emploient, citons Delisle de Sales (*De la philosophie de la Nature*, 1777, ouvrage très marqué par les « Lumières » dans ce qu'elles avaient de moins subtil). Parmi les emplois du mot dans un autre sens, mentionnons la *Théosophie ou Science de Dieu* (1803), de Henri Coqueret, plus marquée par le déisme du 18e siècle que par l'ésotérisme ; l'œuvre de Kant, qui appelle « théosophisme » le système des philosophes croyant voir tout en Dieu, à l'instar de Malebranche ; plus tard, celle d'Antonio Rosmini, où l'emploi de ce mot fondamental dans sa pensée sert à désigner la métaphysique générale de l'être. Pourtant, même entouré de connotations un peu vagues, c'est presque toujours désormais le sens ésotérique qui dorénavant prévaut. Même en littérature : ainsi, Friedrich Schiller intitule un de ses premiers textes *Theosophie des Julius* (paru dans *Thalia* en 1787). A Saint-Martin est dévolu, dès le Romantisme, le titre de plus grand et de plus élégant des théosophes français. Ses *Œuvres Posthumes* (1807) contiennent un admirable texte anonyme, *Recherches sur la doctrine des théosophes*, véritable petit bréviaire de ce qu'est la théosophie judéo-chrétienne moderne. Toute l'œuvre philosophique du plus grand théosophe allemand du 19e siècle, Franz von Baader, et celle de son école de pensée, est organisée et se déploie autour de cette notion de théosophie, et de ce terme. Celui-ci s'ouvre à un élargissement culturel, vers 1875, lorsque la Société Théosophique, créée par Mme Blavatzky, prétend rendre à la théosophie ses dimensions universelles par l'étude de toutes les traditions, y compris celles de l'Extrême-Orient.

3. Les aspects de la théosophie. – Par théosophie on entend d'abord une herméneutique, c'est-à-dire une interprétation de l'enseignement divin – par exemple, du Livre révélé – fondée à la fois sur une démarche intellectuelle, spéculative (le mode de pensée est ici analogique et homologique, l'homme et l'univers étant considérés comme symboles de Dieu), et sur une inspiration spirituelle. Cette interprétation de l'enseignement divin, ou du mythe fondateur, porte sur les mystères intérieurs à la divinité elle-même – théosophie au sens restreint –, ou sur ceux-ci et l'univers entier – théosophie au sens large, celui dont il est question ici.

Le théosophe part d'un donné révélé, celui de son mythe – par exemple, le récit de la Création au début de la *Genèse* –, dont il s'efforce de tirer des résonances symboliques par la vertu de son imagination active. Il espère ainsi pénétrer les mystères de l'univers et des rapports qui unissent celui-ci avec l'homme et le monde divin. Comprise comme voie de salut individuel, la gnose du gnosticisme impliquait déjà une idée de « pénétration ». Toutefois, pour une théo-

sophie non dualiste – majoritaire en Occident –, il ne s'agit plus de descendre dans les profondeurs des mystères mêmes du divin, mais de « pénétrer » la Nature même, l'univers dans son entier. C'est que la Nature, selon une interprétation ésotérique hardie de *Romains* 8,19-22, aspire à une délivrance dont l'homme détiendrait la clef. Du *Corpus Hermeticum* alexandrin, l'ésotérisme occidental a eu tendance, en outre, à maintenir le principe selon lequel, la *mens* de l'homme étant d'origine divine, l'organisation de l'univers se retrouve en elle. Notre *mens* est d'une nature identique à celle des gouverneurs stellaires de l'univers décrits dans le *Pimandre* du *Corpus Hermeticum*, donc à celle des reflets et projections de ceux-ci dans le monde le plus concret qui nous entoure. A cela s'ajoute l'idée que la Déité, qui « repose en elle-même » – comme dit Böhme ; c'est-à-dire qu'elle demeure en son absolue transcendance –, en même temps sort d'elle-même. Dieu est un trésor caché qui aspire à être connu. Il se laisse partiellement révéler en se dédoublant au sein d'une sphère ontologique, située entre notre monde créé et l'inconnaissable, sphère qui sera le lieu de rencontre entre lui et la créature. Ainsi se trouvent réconciliées la transcendance et l'immanence

« Imagination et médiation » : cette catégorie de l'ésotérisme, évoquée plus haut, représente un aspect essentiel de la théosophie. En effet, pas davantage dans les théosophies abrahamiques que dans les autres, la vérité ne se manifeste par des idées abstraites, mais elle se revêt de formes, d'enveloppes, visibles. En elle-même la divinité est immuable, et pourtant elle se manifeste : voilà le paradoxe ! Nous la connaissons, mais seulement par les images vivantes de sa manifestation. L'infini se « fixe » dans des limites (« Der Urgrund fasst sich in Grund », dit Böhme). Dépasser les limites revient, pour la créature, à se perdre en se vouant à l'infini, à un mauvais infini – ce qui est arrivé à Lucifer.

Citons encore Böhme, car il est caractéristique de ce courant de pensée en même temps que modèle, au moins sur un mode poétique, de la théosophie moderne. Il nous dit que la Nature est un des modes spécifiques de la Révélation. En partant de notre nature la plus concrète pour nous élever à la science de la Nature supérieure, nous pratiquons une gnose qui est précisément théosophique car elle n'est pas seulement connaissance abstraite mais s'accompagne d'une transformation de nous-même. Nous rappelions plus haut que les discours théosophiques sont partiellement tributaires des milieux culturels dans lesquels ils éclosent. C'est une évidence dont il convient de bien tenir compte chaque fois qu'on en étudie un. Ainsi, la théosophie de Böhme est un amalgame entre la tradition mystique médiévale – celle du 14e siècle allemand – et la *Naturphilosophie* inspirée de Paracelse. Ce que, dans un mouvement proprement théosophique de l'esprit, Böhme retient de la mystique allemande, c'est le thème de la seconde naissance – l'équivalent, pour lui, du Grand Œuvre des alchimistes. C'est la naissance de l'homme selon l'Esprit, et de Dieu – du Christ – en nous. Mais chez Böhme une Philosophie de la Nature sert à matérialiser, en quelque sorte, cette notion de seconde naissance, avec l'aide de symboles sur lesquels il s'agit de méditer pour obtenir que l'Esprit se « fixe » dans un corps de lumière. Nous voyons le rapport avec la mystique. Cependant le théosophe ne se borne pas à décrire l'itinéraire qu'il a suivi à travers tourments et joies, comme l'a fait par exemple saint Jean de la Croix. Il part d'un événement personnel, qu'ensuite il objective à sa manière, en le projetant à rebours sur une âme macrocosmique à l'image de la totalité céleste, et pratique ainsi une forme d'exemplarisme inversé. La différence avec la mystique apparaît surtout, bien sûr, dans le fait que le contemplatif prétend abolir les images, alors que pour Böhme et les théosophes en général l'image est au contraire accomplissement.

A cet égard, on pourrait dire que la théosophie est une théologie de la Révélation, si l'on admet que cette Révélation est celle de Dieu à l'intérieur de la créature en même temps que celle de Dieu pour lui-même. La théosophie serait ainsi, du moins dans ce contexte culturel, une théologie de l'image, puisque celle-ci, loin d'être un simple reflet, représente bien la réalité dernière dans la mesure où la finalité de chaque être est de produire son image, c'est-à-dire en fin de compte le meilleur de soi-même. En réalisant notre perfection, ou plutôt notre totalité, nous nous incarnons. Chaque être possède une finalité de perfection, qui passe par l'image et son incarnation (*Bild* signifiait encore, au 17e siècle, à la fois « image » et « corps »). Aussi la lettre de l'Écriture Sainte est-elle le corps même dans lequel Dieu se manifeste, et par voie de conséquence les théosophes chrétiens sont presque tous « *bibelfest* » – ils se veulent « scripturaires », comme bien entendu les Kabbalistes juifs.

On comprend mieux le succès de la théosophie, et de la pansophie, dans le climat intellectuel et spirituel de la Renaissance tardive, si on le met en relation avec le besoin, propre à tant d'hommes du 17e siècle, de chercher l'explication de la structure de l'univers et de sa cohésion. Pensée théologique et pensée scientifique s'efforcent de définir le rapport du microcosme et du macrocosme, c'est-à-dire de l'homme et du monde, de tout intégrer dans une harmonie générale selon une perspective de synthèse bien de nature à favoriser une solidarité de l'esprit. C'est pourquoi la pansophie, science totale ainsi que l'indique son nom, apparaît alors comme une branche de la théosophie, voire comme son synonyme. D'autre part, la Réforme renfermait sans doute, en germe, sinon des éléments théosophiques – jamais décelables dans la pensée de ses fondateurs –, du moins une disposition à en susciter indirectement la venue, et cela par le mélange, originel ou constitutif, de mysticité et de rationalisme dans le Protestantisme. De plus, la lecture recommandée de l'Écriture, éclairée par l'Esprit Saint, ne pouvait que favoriser des spéculations hardies et individuelles, surtout à partir du moment où des hommes commencèrent à voir dans leur luthéranisme davantage une catéchèse moralisatrice qu'un enseignement de vie.

Derrière la complexité du réel, le théosophe recherche les sens cachés des chiffres ou hiéroglyphes de la nature. Quête inséparable d'une plongée intuitive dans le mythe auquel il adhère par sa foi, et dont son imagination active fait jaillir des résonances promptes à s'organiser en bouquets de sens. Tantôt il part d'une réflexion sur les choses pour comprendre Dieu ou le monde divin, tantôt il s'efforce de saisir le devenir du divin lui-même – sa question n'est pas *an sit Deus*, mais *quid sit Deus* –, pour comprendre le monde du même coup et posséder ainsi la vision intime du principe de la réalité de l'univers et de son devenir. Les aspects du mythe sur lesquels il met

l'accent se trouvent tout naturellement être ceux que les Églises constituées ont tendance à négliger ou à passer sous silence : nature des chutes de Lucifer et d'Adam, androgynéité de celui-ci, sophiologie, arithmologie... Il fait l'expérience d'une révélation permanente dont lui-même est l'objet, si bien que la connaissance est donnée en même temps que l'inspiration. Il insère ses observations concrètes dans un système, ou plutôt une vision d'ensemble, totalisante – point totalitaire – indéfiniment ouverte, qui repose sur le triptyque de l'origine, de l'état présent, et des choses finales ; c'est-à-dire, sur une cosmogonie (liée à une théogonie et à une anthropogonie), une cosmologie, et une eschatologie. Saint Paul lui-même aurait justifié par avance cette recherche active et opératoire, en affirmant que « l'Esprit scrute tout, jusqu'aux profondeurs divines » (1 *Cor.* 2,10). Du moins est-ce ainsi que la théosophie chrétienne tend à interpréter ce verset, et bien entendu, du point de vue des Églises constituées il lui arrive de friser l'hérésie ou de s'y jeter. Mais on peut être théosophe sans être hérétique.

Il s'agit donc d'attendre, de susciter, puis d'exploiter, une série de révélations successives. L'acquisition d'un savoir, d'une gnose, s'accompagne d'un changement de l'être. Processus inévitable, dès lors que, d'une certaine manière, le théosophe « joue » les drames des récits théogoniques et cosmogoniques, ou qu'il cherche à accéder à cette « seconde naissance » évoquée plus haut. Son discours, qu'on pourrait voir apparenté au récital, ou au récitatif, donne l'impression d'être moins l'œuvre de son auteur que celle d'un esprit dont il serait le porte-parole. C'est seulement dans le choix des images, dans la forme du discours, qu'on peut découvrir chaque fois son originalité propre, davantage que dans le contenu proprement dit. Aussi bien l'essentiel n'est-il pas ici d'inventer, d'être original, mais plutôt de se souvenir, de consacrer son énergie à « inventer » – mais au sens originel de « retrouver » – l'articulation vivante de toutes les choses visibles et invisibles, en scrutant à la fois le divin et la Nature, observée souvent jusque dans ses infimes détails, et en se faisant l'herméneute d'autres discours, théosophiques ou non, préexistants. Le récit révélé du mythe, sur lequel la démarche théosophique s'appuie, est là pour être revécu, reconduit, sous peine de s'évaporer en notions abstraites. Aussi la théosophie a-t-elle souvent, quoique dans l'ombre, secouru la théologie, en la revivifiant quand elle risquait de s'enliser dans le conceptuel. Celui-ci, pour un Böhme, un Saint-Martin, un Baader, attend toujours sa réinterprétation dans et par un *mythos-logos* au sein duquel le concept, privé de statut privilégié, conserve tout au plus celui d'outil méthodologique et provisoire. Car bien plus que le recours à l'abstraction, c'est ici l'expérience du symbole, qui assure la ressaisie de l'expérience mythique.

Le théosophe tend à exploiter à fond la portée exploratoire du récit mythique en dévoilant l'infinie richesse de sa fonction symbolique – le « tableau vivant des rapports qui unissent Dieu, l'homme et l'univers », ainsi que le résume le titre d'un bel ouvrage (1782) de Saint-Martin –, richesse qui donne les moyens de vivre dans notre monde comme dans une « forêt de symboles ». Symboles vivants, non point allégories, car il ne s'agit pas d'arracher aux images, dont le récit révélé s'est revêtu, un sens autre que le récit lui-même et que l'on pourrait exprimer – réduire – à un autre type de discours. Comparable en ceci à la prophétie, quoique selon des voies différentes, la théosophie est une *ex-plicatio* de la Révélation. Le christianisme se prête particulièrement à une telle amplification. L'évangile de Luc ne commence-t-il pas par ces mots : « Plusieurs ayant entrepris de composer un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous... » ? De même, dans la tradition judaïque la fonction du *midrash* est d'actualiser la Révélation en l'interprétant en fonction du présent. Le christianisme conserve, comme un besoin inhérent à sa nature profonde, cette nécessité d'une Révélation continuée, car bien que définitive pour l'essentiel (*Héb.* 10,12-14) elle reste nécessairement voilée, apophatique. Et dans l'ésotérisme arabe, ou islamique, ce besoin est tout à fait de même nature.

Pour les théosophes, il existe deux formes de théologie. D'abord, l'enseignement, par l'Église, ou par une Église, de ce qu'est la Vérité révélée. Mais il y a aussi une autre forme de théologie, celle qui intéresse les théosophes – mais point simplement eux –, et qui correspond à la tentative d'acquérir la connaissance (*gnosis*) du domaine immense de la réalité au sein de laquelle s'opère l'œuvre du salut. Une connaissance qui porte sur la structure des mondes physique et spirituel, sur les forces à l'œuvre dans ceux-ci, les relations que ces forces entretiennent entre elles (microcosme et macrocosme), l'histoire de leurs transformations, les rapports entre Dieu, l'homme et l'univers. Domaine qui, selon les théosophes, mérite lui aussi d'être exploré pour la plus grande gloire de Dieu et le bien du prochain ; exploration qui, elle aussi, répond à l'exigence des talents à faire fructifier (*Mt.* 25,14-30). A cet égard, on ne saurait refuser à bon nombre de théologiens de leur reconnaître une approche théosophique de la Nature ; il suffit de s'intéresser à l'École de Chartres, à celle d'Oxford, pour le moyen âge – mais prolonger l'enquête et la comparaison au-delà serait très fructueux –, et l'on s'en persuade aisément. C'est que le déchiffrement de la « signature des choses » constitue l'une des deux directions complémentaires de la théologie, le théosophe étant un théologien de cette Écriture sainte qui s'appelle l'univers.

A titre méthodologique, on peut distinguer avec Valentin Tomberg deux modes d'approche, fondés sur l'idée de correspondances universelles. Il y a, d'abord, une théosophie portant sur des rapports temporels, ce qu'on pourrait appeler un « symbolisme mythologique ». Celui-ci exprime les correspondances entre les archétypes dans le passé et leur manifestation dans le temps. Par exemple, la nature du péché d'Adam, sa chute et celle d'Ève, leur état glorieux originel, font l'objet d'une projection théosophique sur la nature de l'homme actuel, sur la tâche qu'il doit accomplir, l'œuvre rédemptrice qu'il lui incombe d'exercer sur la Nature. Un tel mythe est l'expression d'une « idée éternelle » ressortissant au temps et à l'histoire. Il y a, d'autre part, une théosophie portant sur l'espace, la structure de l'espace, et qui s'exprime par un « symbolisme typologique ». Celui-ci concerne essentiellement le panneau central du triptyque sur lequel reposent la plupart des grands mythes religieux fondateurs (cosmogonie, cosmologie, eschatologie). Nous avons affaire cette fois à des symboles qui relient les prototypes d'en haut à leurs manifestations d'en bas. La vision d'Ézéchiel, par exemple, exprime un symbolisme typologique lié à une révélation cosmologique universelle. La *Merkaba*, ou voie mystique du Chariot, qui procède de la Kabbale juive, se fonde

sur cette vision d'Ézéchiel ; l'auteur du *Zohar* « voit » dans les créatures vivantes, et les roues décrites par Ézéchiel, un ensemble d'images interprétable comme une clef de connaissance cosmique. Bien entendu, les deux modes d'approche (symbolisme mythologique et symbolisme typologique) peuvent coexister dans un même discours, se compléter.

Les révélations ainsi décrites donnent évidemment l'impression d'objectiver, dans un macrocosme, ce qui se passe dans la psyché individuelle en mal de Dieu. Raison pour laquelle, rappelle Pierre Deghaye, le philosophe allemand Ludwig Feuerbach réduisait la théosophie au statut de « psychologie ésotérique ». Deghaye, un actuel spécialiste de Böhme, préfère y voir « une véritable psychologie des profondeurs », et cela sans se prononcer sur la réalité objective de ce à quoi les révélations boehméennes nous renvoient, c'est-à-dire sans réduire celles-ci à une dimension unique qui serait d'ordre purement psychologique. Certes, l'on a vite fait de déceler, chez les théosophes, l'alliance du désir et du concept, si bien que des mystiques ont pu trouver trop scientifique une théosophie nourrie de spéculations portant sur la Nature, et que les tenants d'une pure rationalité objective ont tendance à considérer les philosophes de la Nature – au sens romantique de *Naturphilosophie* – comme trop mystiques, en tout cas comme des gens dont le discours, au mieux, ne révèle rien d'autre que les mouvements à l'œuvre dans leur inconscient. Il semble qu'il y ait davantage de personnes, aujourd'hui, pour prendre au sérieux les discours des théosophes. D'une part, en raison de leur position absolument antifondamentaliste. D'autre part, parce que notre époque s'interroge de plus en plus sérieusement sur la possibilité d'une co-naturalité de notre esprit et de l'univers. Enfin, parce que le regard théosophique, ouvrant à maintes formes de culture, peut se révéler très fécond, transformer un « multivers » parcellisé, éclaté, en un univers porteur de Sens et fait de pluralités vivantes.

4. Théosophes occidentaux. – L'attitude théosophique se retrouve, nous l'avons vu, aussi bien chez les ésotéristes au sens large et complet du mot (défini plus haut), qu'à l'intérieur des Églises. Elle n'est point, répétons-le, synonyme d'hérésie, même s'il lui arrive d'y conduire lorsqu'on a une propension à trop délaisser l'armature dogmatique. D'autre part, l'histoire de l'alchimie, comprise au sens spirituel du terme, constitue évidemment un chapitre de l'histoire de la théosophie en raison de l'idée selon laquelle le Grand Œuvre correspond à une intention de régénération de l'Humanité et de la Nature, auxquelles il s'agit de rendre leur dignité perdue depuis la chute.

A l'intérieur même du christianisme à son début, certains Pères de l'Église ont des points communs avec les théosophes, pour une part en raison de l'influence néo-platonicienne, notamment plotinienne. Ainsi, Clément, contemporain d'Ammonios Saccas à Alexandrie, et Origène, disciple de celui-ci. Le Pseudo-Denys (6e siècle) est une autorité souvent citée chez les théosophes ; par bien des aspects, dont son angélologie, il peut lui-même être considéré comme tel. L'on en dirait autant de son commentateur Jean Scot Érigène (9e siècle).

Au moyen âge proprement dit les textes laissés par l'École de Chartres et celle d'Oxford pourraient, comme on l'a mentionné plus haut, figurer en partie, mais en bonne place, dans un corpus de la théosophie occidentale. Il en va de même de sainte Hildegarde, Alain de Lille, saint Bonaventure, et au 14e siècle de la littérature des « Amis de Dieu » rassemblés autour de Rulman Merswin.

Pour les 16e et 17e siècles figureraient, dans ce corpus, les noms de Paracelse, Corneille Agrippa, François Georges de Venise, Guillaume Postel, Henri Khunrath, Valentin Weigel, Giordano Bruno, Michael Maier, Robert Fludd, Jacob Böhme, Johann Georg Gichtel, Pierre Poiret, Antoinette Bourignon, John Pordage, Thomas Vaughan. Pour le 18e, Georg von Welling, Dutoit-Membrini, Karl von Eckartshausen, Frédéric-Rodolphe Salzmann, et naturellement les deux plus grands : Louis-Claude de Saint-Martin en France, et Friedrich Christoph Oetinger en Allemagne. Nous hésiterions à inclure Swedenborg dans cette liste, ainsi que Fabre d'Olivet, car pour être théosophe il ne suffit pas d'être visionnaire comme le premier, ou kabbalisant à la manière du second.

Au sein du corpus on verrait, au 19e siècle, un grand nom se détacher, celui de Franz von Baader, le « Bohmius redivivus », l'un des plus importants de tous les théosophes catholiques. Gotthilf Heinrich von Schubert, Johann Friedrich von Meyer lui tiendraient compagnie. Mais ne serait pas oublié non plus Vladimir S. Soloviov. Enfin, pour le 20e siècle on ferait la part belle à Rudolf Steiner, Leopold Ziegler, ainsi qu'à Valentin Tomberg et à Nicolas Berdiaev.

La Société Théosophique : Il convient de réserver une place particulière à un mouvement très connu, la Société Théosophique, fondée en 1875 à New York par Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) – couramment appelée HPB –, et le colonel Henry Steel Olcott, ainsi que par William Quan Judge. Par son contenu et son inspiration, l'œuvre écrite de HPB est théosophique de bout en bout, au sens que nous avons donné ici à ce mot. La Société Théosophique (ST) a connu des formes et des ramifications diverses, parfois éloignées de celle que HPB avait voulu créer, mais qui ont gardé de solides dénominateurs communs : outre le fait qu'on y trouve toujours de la théosophie, elles ne proposent point de « degrés » d'initiation et se défendent d'enseigner une doctrine. A sa fondation, la ST s'est fixée un triple but : a) former le noyau d'une fraternité universelle ; b) encourager l'étude de toutes les religions, de la philosophie, et de la science ; c) étudier les lois de la nature et les pouvoirs psychiques et spirituels de l'homme.

L'œuvre de HPB et la ST sont des créations occidentales, mais connurent un certain succès auprès des Orientaux, notamment aux Indes où elles furent plutôt bien accueillies. Leur contenu et leur inspiration sont en effet largement tributaires de spiritualités orientales et reflètent, en cela, le climat culturel dans lequel elles sont apparues : celui-ci était propice à un intérêt, tel qu'on n'en avait encore jamais vu, pour les religions considérées dans leur ensemble et leur diversité. Cette époque voit l'éclosion simultanée de l'étude des religions comparées dans le monde universitaire, et de la notion de « Tradition » – souvent dite « primordiale » – dans les discours ésotériques. La ST et sa fondatrice entendent montrer l'unité de toutes les religions dans leurs fondements ésotériques, et développer chez les personnes qui en ont le désir la faculté de devenir des théosophes – au sens général et traditionnel du terme. Notons aussi, pour ce qui concerne ce climat culturel, que la ST, à l'instar de nombreuses sociétés ésotériques d'alors, consacre une partie de ses recherches et de ses travaux aux domaines « psychiques » pour lesquels l'époque se passionne.

En 1877, HPB publie sa monumentale *Isis unveiled*, qui connaît un grand succès, et part pour l'Inde en 1878, accom-

pagnée de Olcott, pour y implanter le mouvement. Elle y fonde la revue *The Theosophist* en 1879 et installe en 1883 à Adyar, près de Madras, le siège officiel de la ST. Celle-ci est bien vue par nombre de natifs du pays, qui n'ont guère de peine à déceler dans ce mouvement un esprit de grande tolérance. HPB rentre en Europe en 1885, s'installe à Londres en 1887 et publie en 1888 son œuvre maîtresse, *The Secret Doctrine* – qui, malgré le titre, n'est guère doctrinale –, suivie d'autres ouvrages.

L'histoire de la ST après la mort de la fondatrice, ou plutôt l'histoire de ses diverses branches, est complexe, et point exempte d'épisodes pittoresques ou regrettables, certains successeurs de HPB ayant eu tendance à laisser libre cours à une imagination parfois très débordante. Citons seulement la plus fructueuse et la plus intéressante d'entre elles, la « United Lodge of Theosophists » (Loge Unie des Théosophes), fondée en 1909 par Robert Crosbie ; elle a beaucoup contribué, et contribue encore, à la vie, au rayonnement culturel, de l'entreprise initiale. On a sans doute encore trop tendance à sous-estimer ce rayonnement. Il a été favorisé par la présence de personnalités marquantes, au niveau de l'organisation, comme Annie Besant – présidente de la ST à partir de 1907 –, l'écrivain ésotériste Franz Hartmann – fondateur d'une branche allemande de la ST en 1886 –, ou Rudolf Steiner – lui aussi responsable d'une branche allemande, mais détaché de la ST en 1913 car il estima celle-ci trop éloignée de son propre christianisme ésotérique. Surtout, ce rayonnement culturel est attesté par la présence d'artistes et d'écrivains de premier plan, qu'il s'agisse de membres de la ST ou de personnes notoirement influencées par elle. Citons parmi elles : T.S. Eliot, Aldous Huxley, Gustav Meyrink, Henry Miller, P. Mondrian, W. Kandinsky, J.B. Priestley, Georg Russel, A.N. Skriabine, W.A. Yeats. Actuellement, à Paris, l'édifice Adyar, square Rapp, est non seulement un lieu d'enseignement de la Société, mais aussi un endroit accueillant où des conférenciers d'horizons intellectuels différents peuvent venir s'exprimer.

Il est d'usage d'employer « Théosophie » avec une majuscule pour désigner la ST ou son enseignement. Le vocable anglais *theosophist*, qui ne devrait s'accompagner d'aucune nuance péjorative mais simplement indiquer une appartenance à une philosophie ou à un mouvement, désigne donc les membres de la ST et les adeptes de ses enseignements – alors que *theosopher* signifie « théosophe » au sens le plus général, indépendamment de toute appartenance. Si l'anglais n'a pas encore admis officiellement cette distinction, il n'en reste pas moins que la nuance est généralement observée. Elle est bien utile en effet. A cet égard, on ne peut que regretter que « théosophiste » sonne mal en français, car ce que depuis un siècle les mots « théosophie » et « théosophe » évoquent dans l'esprit du grand public, voire des gens cultivés, c'est davantage la ST et HPB que toute autre théosophie. Il était d'autant plus nécessaire de présenter ici cette Société.

A. Viatte, *Les sources occultes du Romantisme : Illuminisme – Théosophie (1770-1820)*, Paris, 1928, 2 vol. – E. Susini, *Franz von Baader et le Romantisme mystique*, Paris, 1941, 2 vol. – Anonyme, *The Theosophical movement (1875-1950)*, Los Angeles, 1951. – W.E. Peuckert, *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie*, Berlin, 1956. – H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn' Arabi*, Paris, 1958 ; *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, Paris, 1971-1972, 4 vol. – S. Hutin, *Les disciples anglais de Jacob Böhme*, Paris, 1960. – G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1963. – A. Faivre, *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, Paris, 1969 ; *Mystiques, théosophes et illuminés au siècle des Lumières*, Hildesheim, 1973 ; *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, 1986.

B. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel (1533-1588) et les origines de la théosophie allemande*, Lille, 1970 ; *Johann Georg Gichtel, théosophe d'Amsterdam*, Paris, 1974. – C.T. Jackson, art. *Theosophie*, dans *The New Encyclopaedia Britannica*, t. 18, 1983, p. 276-78. – V. Tomberg, *Méditations sur les vingt-deux Arcanes majeurs*, Paris, 1984. – P. Deghaye, *La naissance de Dieu ou la doctrine de Jacob Böhme*, Paris, 1985. – J. Keller, *Le théosophe alsacien Frédéric-Rodolphe Saltzmann et les milieux spirituels de son temps*, Berne, 1985, 2 vol. – J. Fabry, *Le théosophe de Francfort Johann Friedrich von Meyer (1772-1849) et l'ésotérisme en Allemagne au début du XIXe siècle*, Berne, 1989. – J.L. Siémons, *Théosophia. Aux sources néoplatoniciennes et chrétiennes*, Paris, 1989.

Antoine FAIVRE.

THÉRAPEUTES. – Depuis Eusèbe de Césarée jusqu'à nos jours, les historiens n'ont cessé de porter un intérêt passionné à une communauté d'hommes et de femmes, que Philon le Juif nous montre établie sur une colline dominant le lac Mariout, non loin d'Alexandrie et dont il décrit la règle dans son *Traité de la Vie contemplative ou des Suppliants*. Témoigne de cet intérêt « l'énorme littérature qui se rapporte à ce traité » (É. Bréhier, *Les idées religieuses et philosophiques de Philon d'Alexandrie*, 3e éd., Paris, 1950, p. 321).

Quand on inventorie cette littérature, il apparaît que l'on a vu dans ces hommes et ces femmes que Philon appelle *Thérapeutes, Thérapeutrides* (*De Vita Contemplativa* = DVC, 2), soit une utopie de l'ascétisme, créée par Philon ou par un autre auteur, soit les premiers chrétiens d'Alexandrie, convertis par l'évangéliste Marc, soit de proches parents, des « cousins germains » des Esséniens, soit enfin une communauté religieuse originale, qui « constitue un témoin particulièrement remarquable et intéressant de la vénération du judaïsme alexandrin à l'endroit du sabbat » (V. Nikiprowetzky, *Le 'De Vita Contemplativa' revisité*, dans *Sagesse et Religion*, Colloque de Strasbourg, 20-22 octobre 1976, Paris, 1979, p. 124) ; pour l'inventaire de la littérature suscitée par le traité de Philon, voir J. Riaud, *Les Thérapeutes d'Alexandrie dans la tradition et dans la recherche critique jusqu'aux découvertes de Qumrân*, dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II : Principat, Band 20 : Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit, ausgenommen Philon und Josephus, Berlin-New York, 1987, p. 1189-1295).

Plutôt que de passer en revue et de discuter les diverses thèses évoquées ci-dessus, il paraît préférable d'attirer l'attention sur les renseignements que fournit le traité DVC, et de les éclairer en interrogeant l'œuvre de Philon. Ces renseignements concernent les noms des membres de la communauté du lac Mariout, le régime contemplatif de celle-ci, et quelques-unes de ses particularités.

Pour désigner ceux qu'il appelle « ceux des nôtres qui ont embrassé la vie contemplative » (DVC, 58), Philon emploie deux termes : *thérapeute, suppliant*.

Le premier est très fréquemment utilisé par l'Alexandrin pour désigner des particuliers et des communautés fort dissemblables (cf. G. Mayer, *Index Philoneus*, Berlin-New York, 1974, p. 142). Ce terme qui s'applique à des *serviteurs profanes* dans le pire sens du mot, tels ceux de Pharaon (*De Ebrietate*, 210), peut désigner des *idolâtres* (*De Decalogo*, 66)

ou les courtisans-adorateurs de Caligula (*Legatio ad Caium,* 97), mais aussi les prêtres-lévites (*Legum Allegoriae* III, 135 ; *De Sacrificiis Abelis et Caini,* 118 ; *De Posteritate Caini,* 182 et 184 ; *De Ebrietate,* 69 ; *De Vita Mosis* II, 135,149,274), et les serviteurs de Dieu en général, assimilés plus ou moins formellement à des prêtres (*De Sacrificiis Abelis et Caini,* 12,13,127 ; *Quod deterius,* 160 ; *De Ebrietate,* 69,126 ; *De Posteritate Caini,* 184, etc.). Reçoivent encore le titre de *thérapeute* le peuple d'Israël (*De Plantatione,* 60 ; *De Vita Mosis* II, 189), les Esséniens (*Quod omnis probus,* 75), et l'armée des anges obéissant aux ordres de Dieu (*De Confusione Linguarum,* 174).

A partir de ces données, il est possible de préciser le sens du mot *thérapeute* et sa valeur sémantique comme appellation d'une communauté particulière. Le concept le plus général, celui qui englobe toutes les acceptions du mot dans les passages où il se trouve, est celui de « serviteur ». La nature et le destinataire du service peuvent varier, comme la dignité de ceux qui le rendent, mais les serviteurs de Pharaon, les courtisans de Caligula, les prêtres-lévites, les « hommes de Dieu », le peuple d'Israël, les Esséniens, les anges, ont pour trait commun d'être des *ministres.* De fait, le terme de *thérapeute* est souvent associé, dans les textes mentionnés ci-dessus, à des termes qui connotent l'idée de service et principalement de service religieux.

Si Philon, qui n'ignore pas que la version des Septante, connaît et emploie volontiers, pour traduire l'hébreu *'bd,* un terme de la famille de *therapeutès, therapôn* (cf. *Quod deterius,* 62 ; *Quis Rerum,* 6-9), donne sa préférence à *therapeutès* (cf. *De Sacrificiis Abelis et Caini,* 12), c'est en raison de la coloration assez précise de ce vocable. *Therapeia, therapeutès,* sont, en effet, couramment employés par Platon pour désigner soit le culte rendu aux dieux et le prêtre, soit une cure médicale et le médecin. Or Philon indique lui-même (DVC, 2) que la contemplation des Thérapeutes est une thérapeutique de l'âme. Il y a ici une nuance que *therapôn* ne pouvait exprimer (cf. V. Nikiprowetzky, *Les Suppliants chez Philon d'Alexandrie,* dans *Revue des études juives,* t. 122, 1963, p. 265-67, note 1).

D'une manière générale, le mot *therapeutès* est précisé par un *nomen rectum* (cf. *De Mutatione Nominum,* 106 ; *De Somniis* I, 78 ; *De Vita Mosis* II, 274). Si par une singularité, certes remarquable, les confrères du lac Mariout portent le nom de Thérapeutes employé absolument, le cas n'est pas sans précédent. Certains papyrus ou inscriptions du 2e siècle avant notre ère désignent également du titre de Thérapeutes tout court des adorateurs de Sarapis ou d'Isis (cf. U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemaër-Zeit,* t. 1, Berlin, 1927, p. 50). La raison de cet emploi absolu du terme paraît s'expliquer par le fait qu'il n'y avait probablement pas de risque d'erreur et qu'il était facile de suppléer au *nomen rectum* manquant par l'une ou l'autre de ces expressions qui abondent dans l'œuvre philonienne, telles que « serviteur de Dieu » (*De Sacrificiis Abelis et Caini,* 127 ; *Quod deterius,* 160), « serviteur du seul Sage » (*De Ebrietate,* 69), « serviteur de l'Être véritable » (*De Specialibus Legibus* I, 309), etc.

Bref, il paraît hautement probable que les solitaires d'Alexandrie se considéraient comme des prêtres et des adorateurs du Dieu unique et véritable, et comme des philosophes *moralistes* qui guérissent le corps en soignant l'âme.

Le second terme, *hiketès, suppliant,* par lequel Philon désigne les Thérapeutes, permet de préciser cette définition. Par ce terme l'Alexandrin, qui a su avec un rare bonheur « raccorder à la notion grecque du suppliant des conceptions scripturaires telles que le *cri à Dieu,* le *refuge* en Dieu, ou le *Service de Dieu* » (V. Nikiprowetzky, art. cité, p. 249), désigne « une qualité durable et une variété d'hommes particulière » (p. 245). Il donne ce titre à Israël, « la nation orpheline et sans défense » (*De Vita Mosis* I, 34-36 ; *De Specialibus Legibus* II, 217-219 ; IV, 178-180 ; *Legatio ad Caium,* 3), aux prosélytes qui ont abandonné leurs coutumes ancestrales (*De Specialibus Legibus* I, 309-310 ; II, 118 ; *De Paenitentia,* 185), aux veuves et aux orphelins qui ont perdu leurs protecteurs (*De Specialibus Legibus* I, 310), aux Lévites enfin, qui semblent être les suppliants par excellence, comme le laisse entendre *De Somniis* II, 273.

Certes, les Lévites sont appelés *suppliants* parce que leur part est Dieu seul en dehors duquel ils ne possèdent rien, leur statut social étant le même que celui de la veuve, de l'orphelin, du prosélyte et du peuple d'Israël. Mais ce statut résulte d'un choix formel, comme l'explique Philon en *Quod deterius,* 62. De plus, les Lévites sont des serviteurs et des prêtres de Dieu, et dans leur ministère entre la supplication à Dieu le matin et le soir (1 *Chroniques* 23,30). Ces prières, comme le choix volontaire de leur statut, expliquent que les Lévites soient désignés du titre de suppliant comme s'il leur convenait par excellence. Ce titre est en quelque sorte « investi d'une acception voisine de *prêtre, sacrificateur* » (V. Nikiprowetzky, art. cité, p. 256).

A l'instar des Lévites, les Thérapeutes ont choisi, délibérément (DVC, 2,12-13,18-20), de s'enfuir du monde pour se réfugier en Dieu et s'adonner, en dehors de l'étude de la Loi que le prêtre a mission d'enseigner, à la composition d'hymnes et au chant (*ibid.,* 28-29,78,80,83-89). Ils ont fait leur la maxime de *Vita Mosis* II, 67 : « la fonction qui convient au sage est de rendre un culte à l'Être véritable. Or le service de Dieu est l'affaire du prêtre ». Il n'est donc pas étonnant que Philon leur ait donné le titre sacerdotal de « suppliants ». Mais ces sages contemplatifs, dont la prière privée (*ibid.,* 27) et publique (*ibid.,* 84,89) suit l'horaire de celle des Lévites au Temple (1 *Chron.* 23,30), ont très nettement conscience, comme cela ressort de leur régime contemplatif, que « leur prêtrise ne peut être entendue que par image ou allégorie, ou, si l'on préfère, au sens spirituel » (V. Nikiprowetzky, art. cité, p. 277) : ils ne sont et ne veulent être que des prêtres en esprit.

L'on sait que, pour Philon comme pour le judaïsme classique, la législation mosaïque, qui constitue la partie essentielle de l'Écriture, est une « école de prêtrise » (*De Specialibus Legibus* II, 164). Le prêtre auquel elle assure une formation est le sage tel que le conçoit l'Alexandrin, c'est-à-dire le juif qui s'adonne à la pratique de la Loi, au service de Dieu, en un mot.

Ce service de Dieu se confond avec l'itinéraire spirituel qui fait la trame du Pentateuque, et qui n'est autre que la Migration, inscrite dans le nom même de l'Hébreu selon *De Migratione Abrahami,* 20. Cet itinéraire spirituel est souvent évoqué par Philon à propos de l'expérience cruciale qui fut celle d'Israël en route vers la Terre promise. L'on ne saurait s'en étonner, car, à l'époque hellénistique et romaine, à

l'époque de Philon, le séjour des Israélites au désert demeure l'expérience où s'alimente le mysticisme de juifs individuels ou de communautés, comme celles des Esséniens et des Thérapeutes.

Certes, rien ne ressemble moins à « l'immense et profond désert » (*De Vita Mosis* I, 192) dans lequel Dieu a conduit son peuple que le lieu où l'Alexandrin situe la communauté des Thérapeutes (DVC, 22-23). L'on peut cependant appeler « désert » la colline du lac Mariout, parce que, à l'époque hellénistique et romaine, la spiritualisation du désert a quelque peu adouci les épreuves que la Bible a rendu fameuses, mais aussi et surtout parce que les raisons que Philon allègue pour rendre compte de la présence des Thérapeutes « en dehors des remparts, dans des jardins, des domaines isolés » (*ibid.*, 20), sont celles mêmes par lesquelles il explique le séjour d'Israël au désert (*ibid.*, 18-20 ; comparer avec *De Decalogo*, 2-14).

Ce retour au désert des solitaires du lac Mariout peut être caractérisé comme une conversion radicale à la loi de Moïse par une méditation continue de celle-ci (cf. DVC, 25-30) et une mise en pratique des devoirs envers le prochain qui en constituent une partie essentielle et qui n'est possible que par un abandon de la loi des cités et une vie conforme à la loi de nature. Autrement dit, dans la solitude qui abolit toutes les occasions de l'*amour propre* (*ibid.*, 39), les Thérapeutes vivaient la sortie d'Égypte, la traversée du désert, l'époptie du Sinaï et le cheminement vers la Terre promise comme une sorte de drame symbolique et sacré. Leur aventure n'était rien d'autre qu'un exode spirituel constamment poursuivi, qui les conduisait hors du domaine du corps et des passions que symbolise l'Égypte. Cet exode était rappelé par la commémoration du *Cantique de la mer* d'*Exode* 15 durant la veillée sacrée au cours de laquelle les contemplatifs du lac Mariout célébraient avec une solennité particulière chacun des septièmes sabbats que comportait leur année liturgique (*ibid.*, 65-88). A leurs yeux, ce sabbat des sabbats, « plus saint que la sainteté » (*De Specialibus Legibus* II, 194), était illuminé par sa proximité de la Pentécontade ; il était aussi « le prélude d'une très grande fête dont la Pentécontade a reçu l'apanage » (DVC, 65). Cette « très grande fête » – la Pentecôte, probablement –, couronnement de la Pâque, correspond au terme de la migration spirituelle des Thérapeutes : l'entrée de ces sages contemplatifs dans « la Plantation des Vertus » (*Legum Allegoriae* I, 53-54 ; sur la fête dont chaque septième sabbat est le prélude, voir V. Nikiprowetzky, *Les Suppliants chez Philon d'Alexandrie*, art. cité, p. 273-75 ; *Le 'De Vita Contemplativa' revisité*, *op. cit.*, p. 114-24).

Ces contemplatifs qui consacrent « le temps qui s'écoule du matin au soir à la lecture des saintes Écritures, et à la philosophie de leurs ancêtres, au moyen de l'allégorie » (DVC, 28), ne ressemblent en rien aux partisans outranciers de l'allégorie, qui négligent tout ce qui n'est pas recherche personnelle de la vérité (*De Migratione Abrahami*, 90), et aux ermites, poussés par un zèle un peu farouche à s'enivrer de l'amour de Dieu comme d'un vin pur, aux dépens des exigences de la vie sociale (cf. *De Mutatione Nominum*, 39-47 ; *De Decalogo*, 108-110). Les reproches cinglants que l'Alexandrin adresse aux uns et aux autres (cf. *De Fuga et Inventione*, 35-36) ne visent aucunement les solitaires du lac Mariout. Comme H.A. Wolfson l'a montré très justement (*Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, t. 1, Cambridge, 1961, p. 66-71), Philon ne condamne que les allégoristes excessifs et nullement les Thérapeutes auxquels il ne reproche jamais de trahir l'âme même de la Loi en en abolissant la législation matérielle (cf. DVC, 78) ; il ne leur reproche pas non plus d'avoir choisi à un âge indu, par « lâcheté ou paresse » (*De Fuga et Inventione*, 36), la vie contemplative, avant d'avoir livré le combat de la vie pratique. Bien plus, il insiste sur le fait qu'ils ont vécu dans les cités avant de mourir au monde sensible et de se réfugier en Dieu (*ibid.*, 13-17) : ce n'est qu'au terme d'une vie militante pleine d'entreprises et de traverses (*ibid.*, 13-17) que ces authentiques « disciples de Moïse » (*ibid.*, 63) reçoivent, comme Jacob, en récompense d'un service vaillamment accompli, la couronne réservée aux vieillards : la contemplation (cf. *De Praemiis et Poenis*, 51).

De certaines données fournies par le DVC, il ressort, en effet, que les Thérapeutes sont des gens d'âge : ils ont laissé leurs biens à leurs fils et à leurs filles (*ibid.*, 13) ; de l'eau chaude est servie aux vieillards délicats (*ibid.*, 13) ; les Thérapeutrides sont pour la plupart vierges et âgées (*ibid.*, 68). Bien sûr, les unes et les autres n'ont pas débuté dans la philosophie contemplative à partir du moment de leur rupture avec le siècle. Seulement, à un certain âge, la possibilité leur a été offerte de s'y vouer entièrement (*ibid.*, 67).

Il paraît possible de préciser cet âge en rapprochant les données fournies par le DVC de deux passages de *De Fuga et Inventione*, 37 et de *Quod Deterius*, 62-64. Dans ces deux textes, Philon, qui allégorise à sa manière les dispositions de *Nombres* 8,24-26, relatives aux Lévites, fait observer (*De Fuga et Inventione*, 37) qu' « il fut ordonné aux Lévites d'accomplir les travaux jusqu'à l'âge de cinquante ans » (*Nomb.* 4, 30 s.) ; mais, ajoute-t-il, « après l'abandon du service actif, il leur fut prescrit d'observer et de contempler chaque chose : ils recevaient comme récompense de leur rectitude pendant la vie active une autre vie, qui ne trouve sa joie que dans la science et la contemplation ». En *Quod Deterius*, 63, Philon remarque qu' « il n'a pas été donné à tous les suppliants – entendons, à tous les Lévites –, d'être gardiens des choses saintes : seuls, précise-t-il, pouvaient le devenir ceux à qui il était échu d'atteindre le nombre cinquante, qui proclame délivrance et liberté totale ». De ces deux textes, il ressort que le nombre cinquante, nombre parfait et jubilaire, qui annonce à l'âme le rachat d'esclavage et l'octroi de la pleine liberté, apportait aux Lévites le droit d'être constitués gardiens et d'être dispensés de toutes les œuvres serviles afin de pouvoir se vouer totalement à la contemplation.

A l'instar des Lévites dont ils portaient le titre de *suppliants*, les Thérapeutes, qui plaçaient leur communauté sous l'invocation de la *Pentécontade* (DVC, 63), devaient devenir des contemplatifs à plein temps à l'âge de cinquante ans. Parvenus à cet âge où la vie contemplative est un privilège incomparable, mais licite, ils avaient la possibilité d'être « à l'intérieur du sanctuaire » (*Quis Rerum*, 82), de vivre en permanence dans le Saint des Saints dont aucune préoccupation mondaine, aucun souci des choses temporelles ne les arrachaient (DVC, 18-20,30). Aussi lorsque Philon les montre s'assembler pour les repas publics (*ibid.*, 64-82), ne sommes-nous pas surpris de les voir, vêtus de blanc, s'asseoir à la sainte Table des pains de proposition, laquelle se trouvait dans le Saint des Saints (*Nomb.* 4,7). Quant au vêtement blanc (DVC, 66), il évoque la vêture des prêtres et en particulier du grand-prêtre dans le service à Dieu seul, lorsque, ayant quitté la longue robe où était figuré tout l'Univers, il pénétrait vêtu de lin blanc dans le Saint

des Saints (cf. *De Somniis* I, 216-18). Nous ne sommes pas davantage surpris que ces repas publics soient servis par des jeunes gens qui n'ont « sur eux rien qui ressemble à une tenue servile » (DVC, 72), et non par des esclaves, aucun incirconcis de chair et de cœur ne pouvant pénétrer dans le Temple spirituel des Thérapeutes (cf. V. Nikiprowetzky, *Quelques observations sur la répudiation de l'esclavage par les Thérapeutes et les Esséniens d'après les notices de Philon et de Flavius Josèphe,* dans *Mélanges à la mémoire de M.-H. Prévost. Droit biblique – Interprétation rabbinique – Communautés et Société,* Paris, 1982, p. 229-71).

Ceci dit, l'on doit remarquer que ce Temple spirituel ne fonctionne que grâce à l'alliance de la vie pratique réservée aux disciples et aux *enfants,* comme dirait Philon, de moins de cinquante ans avec le régime contemplatif réservé à la classe des grands prêtres (DVC, 71-72).

Les noms des cénobites du lac Mariout, leur vêtement blanc, la Table des pains de proposition, l'absence d'esclaves, ne sont pas les seuls détails qui évoquent les fonctions sacerdotales et le Temple. Il en existe d'autres qui ont parfois été considérés comme extérieurs au judaïsme; il convient de les examiner.

En DVC, 66, Philon nomme *éphéméreutes* les Thérapeutes qui règlent l'ordonnance du banquet de la communauté. Il ne s'agit pas simplement des *présidents* (Philon d'Alexandrie, *De Vita Contemplativa, Introduction et notes* de F. Dumas, traduction de P. Miquel, Paris, 1963, note 4, p. 125), mais des *prêtres de jour* (Philon d'Alexandrie, *Le Traité de la Vie contemplative, Introduction, traduction et notes* de P. Geoltrain, coll., *Semitica* 10, Paris, 1960, p. 49), comme le confirment des textes (LXX) tels que 1 *Chron.* 23,5, *Néh.* 12,8, et *Luc* 1,5, où il est question de ces postes de prêtres désignés chaque jour pour le service du Temple. La communauté du lac Mariout fonctionnait donc bien comme le Temple de Jérusalem.

Le fait que les Thérapeutes se tournaient vers l'Orient pour prier (DVC, 27,89) a parfois été considéré comme un emprunt au pythagorisme (cf. I. Lévy, *Recherches esséniennes et pythagoriciennes,* Genève-Paris, 1965, p. 20; V. Nikiprowetzky, *Recherches esséniennes et pythagoriciennes. A propos d'un livre récent,* dans *Revue des Études Juives,* t. 125, 1965, p. 271-306). Il n'en est rien. La prière qui saluait le début de la journée sainte de la communauté, se disait à l'heure où commençait l'office du matin au Temple, à l'aurore. Les Thérapeutes saluaient avec la même joie le coucher du soleil (DVC, 27), car, en un certain sens, la lumière qui brille la nuit est supérieure à la lumière du jour. Lorsqu'on les compare, celle du jour est symbole de la lumière sensible et de la vie active, tandis que l'autre, composée du feu de toutes les étoiles, c'est-à-dire de toutes les sciences et vertus sur le fond du ciel nocturne, est l'image de la lumière intelligible. C'est lorsque le soleil se couchait sur leur vie que les Thérapeutes se trouvaient assez purifiés pour n'attacher plus aucun prix aux splendeurs du sensible et pour se laisser éclairer par la lumière de la sagesse (*ibid.,* 26-27 ; cf. *De Somniis* I, 81-85). Il n'y a donc rien de comparable dans la posture à l'Orient des orants avec l'idolâtrie du soleil, qui est condamnée dans *Éz.* 8,16-18. C'est au Temple de Jérusalem qu'il était interdit de prier tourné vers le soleil, mais l'on sait que les synagogues étaient orientées vers Jérusalem, qui pour les Thérapeutes était située à l'est. C'est même l'orientation à l'est que, dans le cas des cénobites du lac Mariout, le judaïsme rabbinique eût jugée seule correcte (cf. *Talmud de Babylone, Berakoth* 30 A).

On a rapproché aussi le repas des Thérapeutes du « déjeuner des Pythagoriciens » (I. Lévy, *op. cit.,* p. 43-44). En réalité, comme l'a montré V. Nikiprowetzky (*Recherches esséniennes et pythagoriciennes. A propos d'un livre récent,* art. cité, p. 335-36 ; *Les Suppliants chez Philon d'Alexandrie,* art. cité, p. 275-76 ; *Le ' De vita Contemplativa ' revisité, op. cit.,* p. 110-13), la diète des Thérapeutes (DVC, 37,73,81-82) doit être regardée à la lumière de la doctrine de *Deut.* 8,11-14 sur les périls auxquels expose la prospérité matérielle. L'eau, le pain, le sel, l'hysope, sont les symboles d'une diète conforme à la Loi naturelle ou, si l'on préfère, d'une vie conforme à la sagesse. L'eau, en effet, est l'emblème de la sagesse, comme le sel de la pureté. Il s'agit naturellement de la sagesse au sens sacré où l'entend le judaïsme : les pains que consomment les Thérapeutes sont, en effet, assimilés aux pains de proposition du Temple de Jérusalem. D'une manière générale la signification du banquet de la communauté est avant tout celle d'un *festin de sagesse* (cf. V. Nikiprowetzky, *Le 'De Vita Contemplativa' revisité, op. cit.,* p. 108-13), festin auquel sont conviés ceux qui ont transformé leur vie en « un sacrifice de sobriété », c'est-à-dire, selon *De Ebrietate,* 126, ceux qui sont prêtres et serviteurs de Dieu. Aussi n'est-il pas étonnant que les Thérapeutes s'abstenaient de vin (DVC, 73-74) : ils étaient des prêtres au sens spirituel et ils vivaient constamment comme les prêtres au sacrifice (cf. V. Nikiprowetzky, *op. cit.,* p. 110).

Les Thérapeutes avaient d'ailleurs parfaitement conscience du caractère allégorique de leur prêtrise. C'est la raison pour laquelle ils consommaient, lors de leur festin, du pain levé, et du sel mêlé d'hysope *par respect* pour la table sacrée dressée dans le Saint des Saints. « Il convenait, explique Philon (*ibid.,* 81-82), d'attribuer les denrées sans mélange et à l'état pur à la classe supérieure, celle des prêtres, comme salaire du culte, et il convenait aux autres de rechercher des aliments de la même espèce, mais de s'abstenir d'aliments identiques, afin que les meilleurs aient un privilège ». « Rien dans cette notice, commentait V. Nikiprowetzky (*op. cit.,* p. 109), ne révèle de la part des Thérapeutes la moindre animosité à l'égard des prêtres en fonction au Temple ». Sur le plan de la réalité historique, les solitaires du lac Mariout savaient qu'ils avaient en commun avec le clergé de Jérusalem non l'exercice du ministère, sacerdotal, mais un même zèle. Nous avons en DVC, 81-82, comme E. Renan l'avait fort bien vu (*Histoire d'Israël,* t. 5, Paris, 1893, p. 374), une indication de premier ordre sur le caractère régulier de la communauté du lac Mariout dans le cadre du judaïsme : ses membres, que Philon appelle « citoyens du ciel et de l'univers » (*ibid.,* 90), n'ont rien voulu d'autre que faire de leur existence, à l'instar des Lévites, mais *par figure,* un sacerdoce perpétuel.

Le problème des *rapport des thérapeutes et des moines chrétiens* est posé depuis Eusèbe de Césarée qui voyait dans les ascètes que décrit le DVC les membres de la première communauté chrétienne d'Alexandrie (cf. *Histoire ecclésiastique* II, 17 et 18,7). Après l'essor du monachisme, au 4e siècle, saint Jérôme reprendra la thèse d'Eusèbe, et tentera de prouver que le mode de vie des moines de son temps perpétue celui des Thérapeutes (cf. *De viris illus-*

tribus 11). Jean Cassien, quant à lui, verra dans l'institution du lac Mariout la première ébauche du cénobitisme chrétien (cf. *Institutions cénobitiques* 2,5). « Il est certain, comme l'écrit A. Guillaumont (*Philon et les origines du monachisme,* dans *Philon d'Alexandrie, Lyon 11-15 septembre 1966,* Paris, 1967, p. 361), que les ressemblances sont frappantes entre le genre de vie des Thérapeutes et celui des moines égyptiens, notamment ceux des déserts de Nitrie et de Scété, situés en Basse-Égypte, au sud-est d'Alexandrie, et qui furent, aux 4e et 5e siècles, l'un des principaux foyers de la vie monastique, pratiquée sous la forme semi-anachorétique ». Ces ressemblances, que B. de Montfaucon releva avec un soin tout particulier (*Le livre de Philon de la vie contemplative, traduit sur l'original grec. Avec des observations, où l'on fait voir que les Thérapeutes dont il parle étaient chrétiens,* Paris, 1709, p. 87-202), ne permettent pas de voir dans quelle mesure le DVC a influencé le monachisme chrétien, car, comme le remarque A. Guillaumont (*op. cit.,* p. 362), il y a entre les Thérapeutes et « les premiers moines chrétiens un hiatus de plus de deux siècles, et nous n'avons aucun moyen de suppléer à l'absence de documentation ». C'est pourquoi, sans suivre M. Black (*The Tradition of Hasidean-Essene : Its origins and influence,* dans *Aspects du Judéo-Christianisme,* Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964, Paris, 1965, p. 31-32) qui pense que les Esséniens ont été les précurseurs de la tradition monastique et que les ascètes d'Alexandrie ont servi de lien entre ces origines palestiniennes et l'extension du monachisme chrétien aux pays de la Méditerranée occidentale, l'on se contentera d'affirmer avec J.-M.-R. Tillard (*Il y a charisme et charisme. La vie religieuse,* Bruxelles, 1977, p. 91) qu'il n'est peut-être pas entièrement fortuit « que les monastères chrétiens d'Égypte aient prospéré dans le désert de Nitrie là où les Thérapeutes de Philon *cherchaient* Dieu », et l'on verra en ceux-ci des ancêtres involontaires du monachisme chrétien.

Éditions. – Fred. C. Conybeare, *Philo about the contemplative life,* Oxford, 1895. – L. Cohn, P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt,* editio maior, t. 6, Berlin, 1886-1915.

Traductions. – B. de Montfaucon, *Le livre de la vie contemplative...,* Paris, 1709. – F. Delaunay, *Moines et Sibylles dans l'Antiquité judéo-grecque,* Paris, 1874. – F. H. Colson, G. H. Whitaker, *Ph. with English Translation,* t. 9, Londres, 1929-1962. – P. Geoltrain, *Le traité de la Vie contemplative,* coll. Semitica 10, Paris, 1960. – Philon d'Alexandrie, *De Vita contemplativa,* Introduction et notes de F. Daumas, traduction de P. Miquel, Paris, 1963. – D. Winston, *The Contemplative Life. The Giants, and selections,* New York, 1981 ; préface de J. Dillon.

Études. – On trouvera dans les bibliographies suivantes les travaux qui forment l' « énorme littérature » suscitée par le *De Vita contemplativa* et les Thérapeutes : Fred. C. Conybeare, *Philo about the contemplative Life,* Oxford, 1895, p. 391-99. – H.L. Goodhart et E.R. Goodenough, *A general Bibliography of Philo,* dans E. R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus. Practice and Theory,* New Haven, 1938, p. 282-89 (réimpr. Hildesheim, 1967). – L. H. Feldman, *Scholarship on Philo and Josephus (1937-1962),* New York, 1963. – A. V. Nazzaro, *Recenti studi filioniani (1963-1970),* Naples, 1973. – G. Delling, M. Maser, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur, 1900-1970,* Berlin, 1975, p. 58-80. – E. Hilgert, *Bibliographia Philoniana,* et P. Borgen, *Ph. of Al. : A critical and Synthetical Survey of Research since World War II,* dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* Band XXI/2, Berlin-New York, 1984. – J. Riaud, *Les Thérapeutes d'Alexandrie...,* cité en tête de cet article. – D. T. Runia, R. Radice, *Philo of Alexandria. An annotated bibliography (1937-1986),* Leyde, 1988.

Jean RIAUD.

1. THÉRÈSE D'AVILA. VOIR THÉRÈSE DE JÉSUS (sainte), ocd, *infra.*

2. THÉRÈSE DE CARTHAGÈNE, moniale espagnole, 15e siècle. – Probablement fille de Pedro de Cartagena, gouverneur de Burgos (cf. le testament de son oncle évêque Alonso de Cartagena ; F. Cantera, p. 537), Teresa reçut une éducation soignée et passa quelques années « en el estudio de Salamanca » (cf. *Arboleda,* f. 46v). Atteinte de surdité et d'autres infirmités, elle se retira dans un monastère, probablement chez les Augustines de Sainte-Dorothée, monastère de Carthagène soutenu et favorisé par sa famille depuis la conversion de Pablo « el Burgense ». C'est là qu'elle écrivit deux ouvrages, dédiés à Juana de Mendoza, femme du poète Gómez Manrique. Partant de son expérience, elle a recours au genre allégorique, alors très en usage. Tempérament vif, grande lectrice, elle semble familiarisée avec l'Écriture Sainte, avec Augustin surtout, Grégoire le Grand (surtout les *Homélies*), Jérôme, Ambroise, Boèce, et jusqu'à Boccace ; de même aussi avec le « Maître des Sentences », bien qu'elle préfère Job, le « Maître des Patiences ». Sans chercher l'élégance, elle a un style énergique et coloré. Précurseur de la Renaissance féminine à la cour d'Isabelle la Catholique, elle précède sainte Thérèse pour l'intérêt de certains aspects autobiographiques.

1. Elle écrivit *Arboleda de enfermos* après vingt années de souffrances (entre 1453 et 1460), pour louer Dieu, consolateur de ceux qui souffrent d'infirmités.

Elle s'imagine enveloppée dans un épais nuage et emportée par un violent tourbillon d'angoisses dans une île appelée « opprobrium hominis et abiectio plebis » (parfois elle évoque la marginalisation de l'infirme par rapport aux parents et amis ; cf. f. 29). Implorant la lumière du Soleil de justice, elle trouve dans cette île sans plaisirs ni vaine gloire un séjour salutaire plein des bons conseils et de la consolation des livres spirituels.

Elle est entraînée et confirmée dans le service de son Seigneur : « In camo et freno maxillas (eorum) constringe, qui non approximant ad te » (f. 2 ; cf. *Ps.* 31,9 ; f. 8). Face à l'exaspération, se trouve la prudence, premier degré de la patience (cf. *Luc* 21,19). Affligée, elle souffre une heureuse violence et voit dans ses infirmités un frein miséricordieux, quoique dans son cas elle considère « más meritorio y loable no querer pecar que no poder » (f. 14). Dans la solitude, elle découvre des biens de plus grand intérêt : « Écoute ma fille, et vois ; prête l'oreille : oublie ton peuple et la maison de ton père » (f. 5 ; *Ps.* 44,11). Elle analyse d'une façon pénétrante les motifs qu'a l'infirme de surmonter sa tristesse. Les contrariétés venues de Dieu ont pour but ou de nous corriger, ou bien d'augmenter notre mérite ; le vrai trésor de la vertu s'accroît dans les difficultés (cf. 2 *Cor.* 12,9-10), à condition de fuir les fausses joies et les compensations, car « mejor es estar triste por causas honestas que no alegre por deshonestos placeres » (f. 17).

Le second degré de la patience est celui où l'on donne « toute diligence et attention pour savoir tirer des peines quelques biens spirituels, à l'exemple de ce serviteur bon et fidèle qui reçut cinq talents » (f. 24 ; cf. *Mt.* 25,20). Les cinq

talents reçus sont : un amour singulier ; la maladie ; la mortification des forces corporelles ; les humiliations ; l'éloignement des choses vaines. Les cinq autres talents qui vont avec eux sont : l'amour révérenciel ; la crainte filiale ; la mortification des vices ; l'humilité volontaire ; l'action de grâces (cf. f. 25-41). Certaines pages sont intéressantes : ainsi dans le 2e talent, elle décrit les racines de l'orgueil (cf. f. 29-33). Le mot ultime est la louange de la patience et de sa relation avec les vertus cardinales et théologales. Elle est « más segura donde lloran, que donde ríen », et nous élève directement au Christ, « salut des infirmes et repos après le travail » (cf. f. 44-49).

2. *L'Admiración de las obras de Dios* (f. 50-66) n'est pas une cosmologie religieuse, comme son titre pourrait le suggérer ; Thérèse tente d'expliquer son traité précédent et de répondre aux on-dit : certains doutaient qu'elle en fût l'auteur. Elle justifie par ses infirmités son retard à mettre par écrit ce qu'elle avait promis à la discrète dame de la dédicace, puis elle entreprend de dissiper une série de préjugés contre la femme, pour arriver à son but principal, à savoir que la grâce de Dieu brille dans la faiblesse.

L'admiration allait au fait, inhabituel, qu'une femme écrive un traité. Si Dieu lui a donné des qualités de l'homme, ce n'est pas au préjudice du sexe féminin, dit-elle, mais pour l'entr'aide mutuelle. Avec un certain humour elle commente le « faisons-lui une aide qui lui soit semblable » (*Gen.* 2,18) et se demande « qu'est-ce qui est plus vigoureux, celui qui est aidé ou celui qui aide ? » Personne ne pensait qu'une femme vaincrait le puissant Holopherne, et pourtant Dieu le lui accorda (cf. *Judith* 13,8) ; pourquoi nier sa grâce dans des choses faciles et en accord avec sa condition, comme l'usage de la plume ?

Après une longue considération des faveurs divines, qui suscitent la dévotion et la foi, elle ajoute que, là où la faute a abondé, la grâce a surabondé (*Rom.* 5,20). « Les gens s'étonnent de ce que j'ai écrit dans le traité, et moi je m'étonne de ce que, en vérité, j'ai caché ». Son entendement ne voyait pas, comme l'aveugle de Jéricho, elle se sentait noyée (cf. *Marc* 10, 46-52 ; *Ps.* 68,2.16), mais elle cria vers le Seigneur et elle reçut une lumière abondante. Pour que les autres connaissent en quoi consiste cette cécité, elle l'analyse selon les trois puissances de l'âme ; et elle invite à adorer les bienfaits secrets de Dieu et à le louer pour sa sagesse.

Les deux textes sont conservés par le ms *h-III-24* de l'Escorial ; ils ont été transcrits par Pedro López del Trigo (avec des erreurs).

N. Antonio, *Bibl. Hispana vetus,* t. 2, Madrid, 1788, p. 322-23. – J. Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española,* t. 7, Madrid, 1861, p. 176-79. – M. Martínez Añíbarro, *Intento de un Dicc. biográfico y bibliográfico de autores... de Burgos,* Madrid, 1890, p. 116-17,477. – M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas,* t. 1, Madrid, 1903, p. 218-23. – J. Cejedor, *Historia de la lengua y literatura castellanas,* t. 1, Madrid, 1915, p. 372. – L. Rodríguez Miguel, *Teresa de C... y Teresa de Jesús,* dans *La Basílica Teresiana,* n. 2-3, 1915, p. 106-08.
J. Zarco Cuevas, *Catálogo de los manuscritos castellanos... del Escorial,* t. 1, Madrid, 1924, p. 232. – J.G. Saínz de Baranda et Fr. L. Ruiz, *Escritores Burgaleses,* Alcalá de Henares, 1930, p. 90-91. – E. García de Quevedo, *De bibliografía burgense,* dans *Boletín Com. Monumentos de Burgos,* t. 4, 1934, p. 7. – M. del P. Oñate, *El feminismo en la literatura española,* Madrid, 1938, p. 38-40. – A. de Castro, *España en su historia,* Buenos Aires, 1948, p. 324. – F. Cantera Burgos, *Alvar García de Santa María. Historia de la Judería de Burgos y de los conversos...,* Madrid, 1952, p. 536-58. – J.L. Hutton, *Teresa de Cartagena... Introductory study and text* (thèse, Univ. de Princeton) ; résumé dans *Dissertation Abstracts,* t. 15, 1955, p. 585-86. – P. Sáinz Rodríguez, *Antología de la literatura espiritual española,* t. 1, Edad Media, Madrid, 1984, p. 631-40.
DS, t. 4, col. 1123.

Saturnino López Santidrián.

3. THÉRÈSE COUDERC (sainte), fondatrice de la congrégation de Notre-Dame de la Retraite au Cénacle, 1805-1885. – 1. *Vie et fondation.* – 2. *Spiritualité.*

1. Vie et fondation. – Née le 1er février 1805 au Mas de Sablières (Ardèche) Marie-Victoire est la deuxième des dix enfants élevés au foyer de Claude et Anne Couderc. La vie y est simple, laborieuse, profondément chrétienne, sur le vaste domaine qui appartient à la famille depuis le 16e siècle. Marie-Victoire est scolarisée assez tard (1822-25) au pensionnat des Sœurs de Saint-Joseph aux Vans. Pâques 1825 est un tournant : Marie-Victoire revient au Mas pour participer à la mission que vont donner à Sablières trois prêtres diocésains venus de La Louvesc. Elle confie son désir de vie consacrée à l'un d'eux, Étienne Terme, qui a ouvert à Aps (Alba) un petit noviciat préparant, sous le patronage de saint Régis, des religieuses pour les écoles de village. Marie-Victoire y entre en janvier 1826 et reçoit le nom de Thérèse.

Cette même année, pour répondre à un besoin évident, l'abbé Terme construit à La Louvesc une maison destinée à l'accueil des femmes et jeunes filles venant en pèlerinage au tombeau de saint François Régis. Bientôt il y appelle trois des Sœurs d'Aps, dont Thérèse. En 1828, pressé par les circonstances, il fait d'elle la supérieure de cette maison ; elle le restera dix ans. De petite taille, on lui reconnaît « une bonne tête, un bon jugement » (P. Terme) et on la voit « tout embrasée de l'amour de Dieu qu'elle communiquait » (O. Gourgeon). Profonde, elle a aussi de l'humour. En décembre 1834 Terme meurt soudainement. Son testament a confié ses « Filles de la Retraite » à l'évêque de Viviers et aux Jésuites. Leur provincial, François Renault (DS, t. 13, col. 352-53), accepte d'aider la communauté dont l'apostolat est centré sur les retraites spirituelles. Depuis 1828-29 en effet, Thérèse a obtenu de réserver l'accueil aux pèlerines désireuses d'un temps fort de prière et en 1829-30 Terme, conquis par les *Exercices* ignatiens, veut en faire la base de la formation et de la mission des Sœurs. Bientôt elles donnent les retraites individuelles, collaborent à celles qui sont prêchées, assurent les compléments de catéchèse nécessaires à ces générations que la période révolutionnaire a privées d'instruction chrétienne.

En 1836 l'œuvre commencée à La Louvesc et celle des écoles sont dissociées. En 1837-38, maladie, événements douloureux, problèmes financiers, calomnies et intrigues s'abattent sur Thérèse. Aveuglée, l'autorité religieuse et épiscopale provoque sa démission (octobre 1838) et lui substitue une « supérieure-fondatrice » improvisée et incapable, déposée en septembre suivant. Mère Contenet, alors élue supérieure générale (1839-52), redresse la situation mais, trompée à son tour, elle tient Thérèse en suspicion, à

l'écart et dans l'humiliation. Elle ne la découvre dans sa vérité qu'après l'intervention intelligente et courageuse par laquelle Thérèse assure à la congrégation l'achat de la propriété de Fourvière, si utile à son expansion (Lyon, décembre 1842). A partir de 1844, estime et confiance lui sont rendues. Sous les généralats successifs des Mères de Larochenégly (1852-77) et Lautier (1877-1926) affection et vénération vont entourer « l'Ancienne » de façon croissante, même si son rôle de *fondatrice* n'est mis en lumière que vers la fin de sa vie. D'ailleurs Thérèse évite toute reprise de position d'autorité. A l'exemple de l'humilité de Marie, elle ne se veut que servante de cette œuvre qu'elle sent voulue de Dieu.

En 1855 elle revient temporairement au premier plan à Paris, contribuant à limiter les dégâts d'une scission fomentée par une Sœur ambitieuse et intrigante qui n'avait pas accepté l'élection de Mère de Larochenégly. Après vingt mois à Paris, Thérèse réside dans les communautés de Tournon (1856-58), Fourvière (1858-60), Montpellier (1860-67) ; à la fermeture de cette fondation elle revient à Lyon et y demeure jusqu'à sa mort, le 26 septembre 1885. Peu avant, elle avait pris « un ton de fondatrice » pour exprimer le désir que « la retraite » soit toujours l'œuvre par excellence de la congrégation. Depuis 1852 les joies et les peines lui venant du dehors ne sont autres que celle de sa famille religieuse qui grandit à travers fondations et épreuves, – et celles de l'Église catholique qu'elle voit combattue en Italie, puis en France. L'histoire de Thérèse est devenue surtout intérieure.

2. VIE SPIRITUELLE ET SPIRITUALITÉ. – 1° *Préparations.* – La première formation est celle du foyer paternel où règnent l'amour mutuel, le dévouement à la famille ainsi qu'à la commune et à la paroisse de Sablières. Exigences de fidélité, sans jansénisme (adolescente, elle peut communier même en semaine). Aux Vans, elle reçoit des Sœurs de Saint-Joseph, avec l'instruction de base, la tradition du jésuite J.-P. Médaille (DS, t. 10, col. 889-90). Par l'abbé Terme et le noviciat d'Aps, elle se familiarise avec l'esprit de Saint-Sulpice, est introduite à l'héritage de l'École française.

2° *Croissance et épreuves* (1827-43). – Au début, on tâtonne à La Louvesc. Supérieure, Thérèse ne veut que la volonté de Dieu. Obéissant à l'autorité légitime, lisant les événements à la lumière du Saint-Esprit, elle s'applique à la discerner afin de l'accomplir. Le souvenir de saint Régis fortifie son zèle. L'expérience des *Exercices spirituels* dès 1829-30, puis le contact régulier avec les Jésuites revenus à La Louvesc en 1832-33, développent son aptitude au discernement et l'ouvrent à la spiritualité ignatienne, dans la ligne des maîtres de la Compagnie en France aux 17e et 18e siècles. Pour mieux « faire connaître et aimer Jésus-Christ », elle désire « être animée de son divin Esprit » afin de travailler « à la gloire de Dieu et au salut des âmes qui (lui) sont confiées » (cf. lettre 14/01/36). Ce désir sera explicité maintes fois au cours de sa vie.

Pour sauvegarder et développer cet apostolat des retraites, Thérèse est prête à tout sacrifier et d'abord elle-même. De 1837 à 1843, elle vit l'humiliation qui lui est imposée en union avec son Seigneur, lui demandant sans doute (elle le conseillera plus tard à une Sœur) « la grâce d'aimer à être humiliée et méprisée pour (Lui) ressembler un peu » et pour « devenir un instrument utile pour la gloire de Dieu » (confidence à Mère de Gaudin). Cette « Grande Humble » (cf. H. Perroy) vit l'humiliation au niveau de « l'humilité mystique » (cf. A. Combes) qui la fait participer au mystère même du Christ et à sa fécondité.

A la veille de ces années douloureuses, le 15 août 1837 au sanctuaire de Notre-Dame d'Ay, Thérèse a renouvelé l'entière remise à Marie d'elle-même et des retraites. Ainsi la Vierge, établie « Supérieure générale » par le P. Terme au temps des essais et des premiers succès (juin 1832), reste activement présente à la vie éprouvée de Thérèse et aux périls qui menacent la fondation. Cette consécration est une clé de lecture de la vie de Thérèse Couderc. Marie, mère et éducatrice, la soutient, donne un sens à son effacement, lui obtient « la grâce d'être toujours animée de l'esprit de Jésus-Christ », tandis que le service apostolique définitivement confié à la Reine des Apôtres grandit et s'affermit. En 1840-44 le jésuite Fouillot (DS, t. 5, col. 741-44), chargé du 3e An des Jésuites à Notre-Dame d'Ay, place l'œuvre et la communauté (dont il rédige les Constitutions) sous le patronage de *Notre-Dame de la retraite au Cénacle.* Il met le sceau de ce mystère, où l'on voit la prière de Marie et des Apôtres appeler l'Esprit Saint sur l'Église naissante (cf. *Actes* 1,14), sur ce que les Sœurs vivent manifestement à La Louvesc, Lyon, Tournon, sur ce que la fondatrice écartée ne cesse de vivre dans le secret de son cœur.

L'esprit de foi dont témoigne Th. Couderc ne sera jamais ébranlé ; jusqu'au bout elle demande « une foi toujours grandissante » (Mère de Vaines). Les événements sont-ils contraires ? Elle sait que Dieu « dispose de tout pour notre plus grand bien » (23/11/1827) et que « tous ses desseins ne sont que de miséricorde et d'amour, quelque rigoureux qu'ils nous paraissent » (12/01/73). Des personnes l'ont-elles fait souffrir ? « Elles ont été pour moi, dit-elle, les instruments de Dieu ». Elle n'oublie jamais que « Dieu est bon... plus que bon : il est la Bonté » (05/06/65). Plus tard il lui sera donné de voir les traces de la bonté divine inscrites « en lettre d'or » sur toutes les créatures (10/08/66).

3° *Maturité mystique et rayonnement* (1844-85). – Les documents de l'âge mûr nous disent comment Thérèse vit du mystère pascal et de l'eucharistie. Le progrès de sa vie « animée par l'Esprit de Jésus-Christ » se fait par lumières et invitations successives, auxquelles elle veut « adhérer », et « correspondre, coopérer » avec tout l'élan de son amour. Quelques grâces marquantes doivent être signalées dans sa connaissance intérieure du mystère du Christ.

– En octobre 1859 elle est appelée à être « victime d'holocauste » : tout son être sera réservé au seul usage que voudra en faire le Seigneur, qu'elle doit aider à sauver les âmes. Quoique « tremblante », elle « adhère entièrement » ; dans la suite, elle goûte surtout les joies de son intime union au Sauveur.

– Le 26 juin 1864, la vision eucharistique dont le mémorial, noté le jour même, a pour titre *Se Livrer,* apporte à Thérèse une lumière définitive sur la meilleure manière de coopérer au salut et à la sanctification de « toutes les âmes » : il faut « *se livrer* sans réserve à la conduite de l'Esprit Saint » pour correspondre aux grâces offertes dans l'eucharistie et les actualiser dans nos vies. La paix, la joie dominent encore, car Dieu se communique libéralement à « l'âme qui a su se livrer » et « ne se cherche en rien, ni pour le spirituel, ni pour le corporel, mais seulement le bon plaisir divin ».

– A partir de 1868-69, l'Esprit Saint conduit progressivement Thérèse à participer à l'Agonie du Sauveur. Il y a de

nouveau invitation, discernement, acquiescement plein d'amour en dépit de l'effroi. Suivent seize années d'obscurité dans la foi et de mystérieux partage de la douleur du Christ et des angoisses de l'Église. Quelques éclairs de lumière traversent ces ténèbres et lui donnent la force de persévérer auprès de Jésus à Gethsémani. Notons, par exemple, la retraite dans laquelle il lui semble que « l'Esprit de Dieu l'environne et la remplit tellement qu'elle s'en trouve investie... dans tout son être » (1873 ou 75) et les vives consolations qu'elle éprouve autour de Noël 1884.

Au cours des dernières années, Thérèse, très retirée et pourtant très entourée, vit « cachée en Dieu avec le Christ » et avec Marie. Celles qui l'approchent sont frappées du rayonnement de sa bonté, de sa paix et de son expérience spirituelle, ainsi que de l'intérêt qu'elle ne cesse de porter aux autres et à tout ce qui concerne Dieu et son règne.

4° Ce rapide parcours de l'itinéraire spirituel de Thérèse Couderc, à partir de ses lettres et notes, permet-il de dégager les caractéristiques de sa *spiritualité*? il faut le tenter. Attirée très tôt à l'union à Dieu, Thérèse Couderc désire toujours plus avoir part à sa sainteté afin de pouvoir, en dépit de sa propre « misère », communiquer ce désir et encourager sur ce chemin. Les deux textes majeurs qui nous sont parvenus font ressortir les éléments essentiels de ce que Dieu lui a donné de vivre.

1) La consécration faite à Notre-Dame d'Ay en est la pierre angulaire. Tout doit se vivre et se faire avec Marie, Servante du Seigneur, Mère qui accueille nos pauvretés et nous fait grandir dans la vie du Christ, obtenant les grâces nécessaires pour avancer dans son mystère et son service. On retrouve ici, dans le style qui correspond à l'âge de Thérèse et à l'époque, la solide dimension mariale de l'École française et l'ardent appel à l'intercession des « colloques » des *Exercices* ignatiens.

2) Les pages de *Se Livrer* en sont la clé de voûte, rassemblant tous les aspects de la vie de Thérèse – prière, action, passion –, dans un abandon plein d'élan aux motions du Saint Esprit. L'Esprit de Jésus la configure toujours plus à sa Pâque. Il l'établit dans la *paix*, le *vrai bonheur* et lui donne fécondité. Ce texte évoque le mouvement du 4e évangile, insistant sur l'interdépendance qui lie de façon vitale le sacrifice du Christ et sa glorification. Celle-ci s'accomplit par le don de l'Esprit qui déploie dans le temps et l'espace la plénitude du salut : la sainteté (cf. *Jean* 7,39 ; 14-17 ; 19,31). Le thème de *Se Livrer* est celui de l'entier sacrifice de soi-même uni à celui du Christ et conduisant à la joie parfaite et à la sainteté.

De nombreuses lettres l'annoncent ou lui font écho. On sent la familiarité de L. Lallemant, J.-J. Surin, J.-N. Grou et autres, mais Thérèse, concrète, ne prolonge pas les analyses : elle invite et elle encourage. Elle entend et exprime l'appel à participer à la plénitude du mystère du salut, à le vivre dans les situations qui sont les nôtres, pour servir la naissance et la croissance continues du Corps du Christ. L'eucharistie en offre toutes les grâces et l'Esprit apprend à *correspondre* et *coopérer*. « Désirons beaucoup l'Esprit Saint ; là où règne l'Esprit de Dieu, règne aussi la sainteté » (21/05/63).

Son réalisme de rurale, confirmé par l'héritage ignatien, a conduit Thérèse à mettre la sainteté en ce peu de mots : « faire la volonté de Dieu, pas autre chose », et la faire « de grand cœur ». Tout est simple en elle, parce que tout est unifié dans l'amour. « Cet attrait de l'amour, qui est toujours en (elle) le plus dominant et le plus fréquent » (13/02/64) l'a orientée, avec l'aide de Marie et en communion avec le Christ et son Esprit, vers une adhésion libre et sans réserve au dessein du Père. Elle rend compte de ce qu'elle vit avec une justesse, une sobriété d'expression qui témoignent de la qualité de son expérience.

5° *Influence*. – Sous le vocable commun de *Notre-Dame du Cénacle* la famille spirituelle de Th. Couderc comprend trois branches : la Congrégation, qui reste partout fidèle au service des retraites spirituelles et de l'éducation de la foi, le Groupement Séculier et la Fraternité présentes dans les diverses parties du monde ; elle a aussi de nombreux amis, débordant toutes frontières culturelles.

Documents disponibles aux archives générales ou provinciales du Cénacle : 212 lettres et diverses notes spirituelles de Th. Couderc ; – le recueil de souvenirs des *Origines* ; – *Annales* (1876) ; – *Histoire de Me Thérèse et de sa Congrégation* (1926) ; – *La Mère Thérèse dans son cadre de vie quotidien* (documents de l'époque regroupés par Fr. Saglio ; 6 cahiers ronéotypés). – *Actes* des Procès canoniques (Lyon et Malines, 1920 ; Lyon, 1929).

Bibliographie. – En français : G. Longhaye, *La Société de N.-D. du Cénacle, origines et fondateurs*, Paris, 1898. – H. Perroy, *Une grande humble, Th. Couderc*, Paris, 1928 (trad. en anglais, italien, néerlandais). – J. Dehin, *L'esprit de la V.M. Couderc*, Paris, 1947. – A. Combes, *Th. Couderc*, Paris, 1953 ; *Deux flammes d'amour, Thérèse de Lisieux et Th. Couderc*, Paris, 1959. – J. Dehin, *Itinéraire spirituel de la Bse Th. C.*, Lyon, 1968. – J. Folliet, *J'ai si bien trouvé Dieu, esquisse spirituelle de Th. C.*, Lyon, 1970. – P. de Lassus, *Th. C., la femme, la sainte*, Lyon, 1985 (trad. anglaise et portug.). – *Actes* du Colloque du centenaire (château du Barroux, Vaucluse, sept. 1985).

En anglais : C.C. Martindale, *Th. Couderc, foundress of the congregation of O.L. of the Cenacle*, Londres, 1921. – H. Lynch, *In the shadow of O.L. of the Cenacle*, New York, 1941. – E. Surles, *Surrender to the Spirit*, New York, 1951. – A. Wainewright, *The history of St. Th. Couderc, foundress...*, Newport, 1972.

En italien : M. Santolini, *Per farsi santi : la V. Madre Couderc, fondatrice della Soc. di N.S. del Cenacolo*, Isola del Liri, 1939. – M.E. Pietromarchi, *La beata T. Couderc*, Rome, 1951. – G. Cotta, *Nel cuore di Dio, nel cuore del mondo, profilo di S. T. Couderc*, Turin, 1983.

En néerlandais : Prof. Dr Smulders et M. Smulders, *Als de graankorrel : Moeder T. Couderc...*, Amsterdam, 1952. – En portugais : Joao Bosco Rocha, *A bem-aventurada Madre T. Couderc*, Aparecida, 1957.

Dans les diverses provinces, on peut consulter les articles, études et conférences donnés lors de la béatification (4/11/1952), de la canonisation (10/5/1970) et du centenaire de la mort (1985) de Th. Couderc.

DS, t. 2, col. 1227 ; t. 3, col. 631 ; t. 5, col. 975, 985.

Paule de Lassus.

4. THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE FACE (sainte), carmélite, 1873-1897. – i. *Esquisse biographique*. – ii. *Œuvres*. – iii. *Synthèse spirituelle*. – iv. *Sources*. – v. *Rayonnement*.

I. Esquisse biographique

1. Alençon (1873-1877). – Née le 2 janvier 1873 à Alençon (Orne), baptisée le 4 en l'église Notre-Dame, Thérèse Martin est la dernière d'une famille de neuf enfants. Quatre sont morts en bas âge : deux filles et deux garçons. A sa naissance, ses quatre sœurs, Marie, Pauline, Léonie et Céline ont respectivement 13, 12, 10 et 4 ans.

La mère, née Azélie Guérin, fabrique du point d'Alençon. Le père, Louis, a revendu son magasin d'horloger-bijoutier

pour se consacrer à la vente de la dentelle confectionnée par son épouse et son équipe d'ouvrières.

Atteinte depuis plusieurs années d'une tumeur au sein, Mme Martin ne peut nourrir ses enfants. Or Thérèse a besoin de lait maternel pour être guérie de son entérite. Rose Taillé, une fermière, lui sert de nourrice durant la première année de son existence.

Très choyée par ses parents et ses sœurs aînées, Thérèse jouit d'un heureux caractère : elle rit, s'amuse du matin au soir et mime volontiers les clientes de sa mère. Par contre, elle est très sensible et manifeste une nette tendance à l'impatience et à la colère. Mais on l'habitue toute jeune à « faire plaisir » à Jésus et à égrener chaque jour les sacrifices accomplis sur un chapelet de pratiques : un « pratiquoir » ramené de la Visitation du Mans où les sœurs aînées sont en pension, sous la surveillance discrète de leur tante maternelle, Sœur Marie-Dosithée.

La Visitandine meurt de tuberculose en février 1877. Le décès de sa sœur affecte beaucoup Mme Martin et semble accélérer le mal dont elle souffre, d'autant que les médecins viennent de lui révéler le caractère incurable de sa tumeur. Le 28 août 1877, Thérèse perd sa mère : elle a quatre ans et demi. Alors commence la seconde période de sa vie, la plus douloureuse.

2. Aux Buissonnets (1877-1888). – Sur le coup, l'orpheline ne pleure guère. En fait, elle est profondément touchée : bientôt, un rien la fera sangloter.

La famille déménage à Lisieux afin de se rapprocher du frère de la défunte, Isidore Guérin, qui tient une pharmacie sur la grand-place. Thérèse y retrouve volontiers ses deux cousines Jeanne et Marie, mais elle préfère la chaude atmosphère des Buissonnets, sa nouvelle demeure. On ne lui passe aucun caprice, mais tous s'ingénient à l'entourer de beaucoup de tendresse. Jusqu'à l'âge de huit ans et demi, elle ne va d'ailleurs pas à l'école. Ses deux sœurs aînées lui servent de maîtresse et son père – qui vit désormais de ses rentes – l'emmène en promenade tous les après-midi.

3 octobre 1881 : Thérèse entre comme demi-pensionnaire chez les Bénédictines de Lisieux. Le choc est rude. Timide, Thérèse n'aime guère les jeux collectifs et les succès qu'elle remporte en classe malgré son jeune âge suscitent des jalousies. Elle avouera plus tard que les cinq années passées à l'Abbaye furent les plus tristes de sa vie.

2 octobre 1882 : deuxième rentrée scolaire, plus pénible encore. Pauline – que Thérèse considère depuis 1877 comme sa seconde mère – entre au Carmel sous le nom de Sœur Agnès. La séparation est douloureuse : l'orpheline s'était naïvement imaginée que sa grande sœur l'attendrait pour entrer au couvent ! Dès le premier trimestre, Thérèse tombe souvent malade et, le soir de Pâques, elle est prise de tremblements nerveux incompréhensibles qui vont durer sept semaines.

On sait aujourd'hui (Dr Gayral, *Une maladie nerveuse dans l'enfance de Sainte Thérèse de Lisieux,* dans *Carmel,* 1959/2, p. 81-96) que Thérèse a fait alors une névrose, c'est-à-dire que, soumise depuis six mois à une terrible angoisse, vivant dans l'impression irrésistible d'être délaissée par sa seconde maman, elle est tombée dans une conduite de régression infantile « pour » se faire dorloter comme un bébé. Une motivation totalement inconsciente dont l'enfant n'était évidemment pas responsable.

Toute la famille se mobilise pour obtenir du Ciel la guérison de l'enfant. On fait célébrer une neuvaine de messes au sanctuaire parisien de Notre-Dame des Victoires. Le 13 mai 1883, en la fête de la Pentecôte, Thérèse se tourne vers la statue de la Vierge qui se trouve près de son lit. La Vierge lui sourit ! Thérèse est guérie.

Malheureusement, Marie, sa sœur, devine ce qui s'est passé et divulgue son secret. Les carmélites veulent en savoir davantage sur cette brève apparition mariale. Du coup, pendant plus de quatre ans, Thérèse se demande s'il est bien vrai que la Vierge lui a souri. Son scrupule à ce sujet ne disparaîtra qu'en novembre 1887, à Notre-Dame des Victoires, avant son pèlerinage à Rome.

Après sa guérison, Thérèse est invitée de château en château chez les amis de son père, la bonne bourgeoisie d'Alençon. Elle y saisit sur le vif sa faiblesse : elle n'est pas insensible à tous les compliments qu'on lui adresse.

8 mai 1884 : première Communion. Thérèse s'y est préparée en multipliant ses sacrifices : une moyenne de 28 par jour pendant deux mois ! « Ah ! qu'il fut doux le premier baiser de Jésus à mon âme », écrira-t-elle plus tard. Désormais Thérèse communiera aussi souvent qu'on l'y autorisera et recevra ses plus grandes grâces au cours d'une Eucharistie.

Un an plus tard, l'adolescente tombe dans une crise de scrupules qui dure dix-huit mois. Obéissante, elle demande à Marie, sa sœur et marraine, de la préparer à ses confessions, si bien que jamais les prêtres ne s'apercevront des scrupules de leur pénitente !

15 octobre 1886 : c'est Marie qui, à son tour, entre au Carmel sous le nom de Sœur Marie du Sacré-Cœur. Perdant sa confidente, Thérèse se tourne vers ses frères et sœurs morts en bas âge afin de recevoir la grâce de guérir de ses scrupules. La crise disparaît complètement dès la fin du mois.

Mais Thérèse pleurniche encore pour un rien. Comment pourra-t-elle devenir religieuse si Dieu ne la guérit pas de cette hypersensibilité maladive ? Le miracle se produit dans la nuit de Noël 1886. Au lieu de pleurer à la suite d'une remarque de son père, Thérèse refoule ses larmes et défait les paquets-cadeaux déposés devant la cheminée comme si son père n'avait rien dit. Thérèse n'est plus la même. Jésus a changé son cœur. « En un instant, écrira-t-elle plus tard, l'ouvrage que je n'avais pu faire en dix ans, Jésus le fit, se contentant de ma bonne volonté ».

Alors débute la troisième période de sa vie, la plus belle de toutes. L'orpheline a retrouvé la force d'âme qu'elle avait perdue au moment de la mort de sa mère. Elle sort définitivement « des langes de l'enfance ». Le Dieu fort et puissant de la crèche auquel elle vient de communier l'a revêtue pour toujours de sa force.

En 1887, l'année de ses quatorze ans, Thérèse s'ouvre au monde et va de découverte en découverte. Tout l'intéresse, surtout les ouvrages de science et d'histoire. Céline lui apprend le dessin. Elle lit avec enthousiasme les *Conférences* de l'abbé Arminjon, son premier livre de spiritualité. Un dimanche de juillet, devant l'image du Crucifié, elle décide de rester toute sa vie au pied de la Croix, afin d'en recueillir le sang divin et de l'offrir à Dieu pour le salut des pécheurs.

A la même époque (13 juillet) Pranzini, un criminel dont tout le monde parle, est condamné à mort pour avoir assassiné sauvagement trois personnes. Thérèse fait dire des messes et multiplie prières et sacrifices afin d'obtenir sa conversion. Le 31 août, quelques

secondes avant son exécution, l'assassin embrasse le crucifix. Nul doute possible, Jésus la veut au Carmel pour qu'elle lui sauve beaucoup d'autres enfants.

Elle voudrait y entrer pour l'anniversaire de sa propre conversion de Noël. Le jour de la Pentecôte, son père a déjà ratifié son désir. Six mois plus tard, c'est son oncle qui, non sans peine, donne son accord. Mais le chanoine Delatroëtte, supérieur du carmel de Lisieux, se montre irréductible : que Thérèse Martin attende d'avoir vingt et un ans pour rejoindre ses sœurs au couvent ! A moins que l'évêque de Bayeux ne donne le feu vert ! Hélas, la visite à Mgr Hugonin le 31 octobre ne fait pas avancer l'affaire.

Alors Thérèse décide de profiter du pèlerinage à Rome qu'elle doit entreprendre quelques jours plus tard avec Céline et son père pour demander l'autorisation au Pape lui-même. Le 20 novembre, devant Léon XIII, elle présente sa requête. Elle insiste : « Oh ! Très Saint Père, si vous disiez oui, tout le monde voudrait bien ». Allons, répond le Pape, vous entrerez si le bon Dieu le veut.

M. Révérony, vicaire général du diocèse de Bayeux, est furieux... Mais, tout au long du pèlerinage, il est bien obligé de constater la maturité dont fait preuve la plus jeune du groupe. Au retour, le rapport qu'il présente à l'évêque plaide en sa faveur. Le 1er janvier 1888, veille de ses quinze ans, Thérèse apprend enfin la réponse de l'évêque. C'est oui ! Mais, pour lui éviter d'entrer en plein hiver et de connaître aussitôt les austérités du carême, les carmélites retardent son entrée.

3. Au Carmel (1888-1897). – C'est le 9 avril que Thérèse franchit la porte de la clôture. Moins de dix ans lui restent à vivre pour accomplir sa « course de géant ».

La vie conventuelle ne surprend pas la postulante. Dieu lui a fait la grâce de n'avoir aucune illusion en entrant au Carmel. Les épreuves ne manquent pourtant pas : sécheresse à l'oraison ; attitude sévère de la prieure, Marie de Gonzague, qui juge indispensable d'humilier en public ce sujet de valeur ; remarques aigres-douces de quelques religieuses qui ne la trouvent pas assez dégourdie pour les travaux manuels... Sœur Saint-Vincent de Paul la surnomme « la grande biquette » ! Mais Thérèse ne voit dans ces « piqûres d'épingles » que « la douce main de Jésus ».

Le 28 mai, elle fait une confession générale au jésuite A. Pichon (DS, t. 12, col. 1416-19) présent au carmel pour la prise de voile de Sœur Marie du Sacré-Cœur. Le jésuite la rassure : « Jamais vous n'avez commis un seul péché mortel, mais remerciez le Bon Dieu de ce qu'Il a fait pour vous car, s'Il vous abandonnait, au lieu d'être un petit ange, vous deviendriez un petit démon ». Thérèse n'a aucune peine à le croire. Le Père Pichon devient son directeur, mais part bientôt au Canada et ne répond qu'une fois par an à ses lettres mensuelles.

Malheureusement, la santé de M. Martin se dégrade sérieusement. En juin 1888, il fait une fugue de plusieurs jours. Et l'on insinue en ville que, si M. Martin devient « fou », c'est à cause de l'entrée précoce de sa benjamine au couvent ! Le 10 janvier 1889, il peut assister à sa prise d'habit, mais le 12 février on l'enferme à l'asile du Bon Sauveur de Caen.

Comment Thérèse réagit-elle ? En contemplant davantage la Face humiliée de Jésus dont elle porte désormais le nom. Depuis janvier elle signe en effet : sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus de la Sainte-Face. Si Jésus reste le Fils bien-aimé du Père lorsqu'Il est couvert de crachats, le visage défiguré de son papa ne l'empêche pas de rester l'enfant chéri de Dieu. Considération qui n'élimine pas de son cœur la tristesse. Mais Thérèse a déjà compris que, pour plaire à Dieu, point n'est besoin de souffrir comme une grande âme ; il suffit de souffrir comme Jésus à Gethsémani, « avec amertume, sans courage » (LT 89 ; pour les sigles utilisés, voir *infra*, col. 585).

En juillet 1889, Thérèse reçoit une grâce mariale insigne – la seconde de son existence : en priant dans un ermitage du jardin, elle se sent entièrement cachée sous le voile de Marie. Expérience qui dure toute une semaine et qu'elle ne confiera bien sûr qu'à la fin de sa vie (CJ 11.7.2).

Le 8 septembre 1890, Thérèse prononce, dans la salle du chapitre, ses vœux définitifs. Elle a dix-sept ans et demi. La vie de la jeune professe se poursuit dans une simplicité généreuse. Elle mange ce qu'on lui présente sans jamais se plaindre et prie avec ferveur pour les pécheurs et les incroyants. Elle porte spécialement dans son cœur Hyacinthe Loyson, un carme renégat, et René Tostain, un magistrat athée qu'a épousé une cousine des Guérin.

En octobre 1891, Alexis Prou, franciscain, prêche la retraite de la communauté. Au confessionnal, Thérèse se sent merveilleusement comprise et même devinée. Le Père la lance « à pleines voiles sur les flots de la confiance et de l'amour ». Un précieux encouragement à marcher sans crainte dans la voie toute simple où Jésus l'entraîne de plus en plus. Une simplicité que Thérèse a d'ailleurs admirée chez Mère Geneviève, la fondatrice du carmel de Lisieux, qui meurt le 5 décembre à l'âge de quatre-vingt-sept ans.

Un an plus tard un changement important se produit dans la communauté : il va permettre à Thérèse de donner toute sa mesure. Le 20 février 1893, Pauline, sa sœur, est élue prieure pour trois ans. Mère Agnès confie à Thérèse – qui vient d'avoir vingt ans – le soin d'aider l'ancienne prieure auprès des novices. Pour l'instant, elles ne sont que deux, mais, bientôt, deux autres viendront les rejoindre : une « Parisienne » très vive, de vingt ans, qui entre le 16 juin 1894, et Céline qui, après la mort de M. Martin (juillet 1894), réalise enfin son désir : rejoindre ses sœurs au Carmel. Une véritable amitié spirituelle unit Thérèse et ces deux novices, Marie de la Trinité et Geneviève de la Sainte-Face. Amitié qui va aider Thérèse à prendre davantage conscience des intuitions qui la font vivre et qu'elle a désormais charge de transmettre.

Mère Agnès demande aussi à Thérèse de composer poèmes et saynètes pour fêter les anniversaires ou égayer les fêtes communautaires. Personne ne soupçonnait qu'elle possédait de tels talents. Mais Thérèse ne cherche pas à faire œuvre poétique ou théâtrale. Ce qui l'intéresse, c'est de communiquer les découvertes qu'elle fait sur « le caractère du bon Dieu » et ce qu'Il attend de nous.

A la fin de l'année 1894, elle vient précisément de découvrir, à partir de deux textes scripturaires (*Prov.* 9,4 ; *Is.* 66,12-13) à quel point Dieu ne demande qu'une seule chose : une confiance éperdue en son Amour miséricordieux. Au lieu de s'attrister de ses faiblesses, de son incapacité radicale à réaliser les performances spirituelles auxquelles elle voudrait parvenir, elle doit accepter et aimer sa petitesse et se

laisser porter comme un enfant dans les bras de Jésus (C 3r).

Telle est la « petite voie » que Thérèse se sent appelée de plus en plus à enseigner à ses novices mais aussi aux deux frères spirituels – deux futurs missionnaires – que sa prieure lui demande de prendre en charge, l'abbé Bellière et le Père Roulland.

En janvier 1895 elle reçoit de Mère Agnès l'ordre d'écrire ses souvenirs d'enfance. Elle en profite pour relire toute sa vie à la lumière de l'Amour miséricordieux dont elle découvre toutes les prévenances à son égard. Le 26 février, devant le Saint-Sacrement exposé, elle compose spontanément les quinze strophes d'un poème qui résument les grands traits de sa vie spirituelle : *Vivre d'amour*. Mais, comme elle souffre de plus en plus de la gorge depuis un an, elle devine qu'elle va pouvoir bientôt réaliser son grand rêve : « mourir d'amour ». Cependant que de découvertes à réaliser encore durant les deux ans et demi qui lui restent à vivre !

Le 9 juin, en la fête de la Trinité, elle comprend mieux que jamais « combien Jésus désire être aimé » (A 84r). Il ne demande qu'à déverser sur le monde les torrents infinis de sa tendresse. Encore faut-il que les cœurs s'ouvrent à ce débordement ! Alors elle décide de s'offrir comme victime d'holocauste à cet Amour miséricordieux afin de pouvoir enfin aimer Jésus et Le faire aimer comme Il le désire. Deux jours plus tard, en compagnie de Céline – qu'elle associe à son geste – Thérèse, agenouillée devant la Vierge du sourire, prononce son offrande.

Dans la semaine, probablement le vendredi 14 juin, en faisant son chemin de croix, elle est « prise d'un si violent amour pour le bon Dieu » qu'elle se croit tout entière plongée dans le feu. Elle y voit la confirmation que Dieu a bel et bien accepté son offrande. Mise au courant de ce « trait de feu » ressenti par sa petite sœur, Mère Agnès n'y prête guère attention.

Le mois suivant une nouvelle l'attriste profondément. Le 20 juillet, Léonie, sa sœur, quitte pour la deuxième fois la Visitation de Caen. C'est son troisième échec de vie conventuelle. Un échec ressenti d'autant plus douloureusement en famille que trois semaines plus tard, le 15 août, Marie Guérin, sa cousine, rejoint les quatre sœurs Martin au carmel, en y prenant le nom de Marie de l'Eucharistie. Une cinquième novice !

C'est ce noviciat que Thérèse, qui a voulu rester novice elle-même, va recevoir davantage en charge en février 1896, quand Marie de Gonzague, redevenue prieure, conserve la responsabilité officielle du noviciat, tout en confiant à la plus jeune des filles Martin le soin d'assurer son fonctionnement habituel. Chaque jour, à 14 heures 30, Thérèse réunit donc les novices, leur explique la Règle et les usages, répond aux questions et invente maintes paraboles pour expliquer « sa petite doctrine ».

Le soir du jeudi-saint 3 avril, en se couchant, Thérèse sent un flot de sang monter jusqu'à ses lèvres. C'est le signe évident qu'elle a la tuberculose – maladie dont on ne guérissait pas à l'époque. L'espoir d'aller bientôt au Ciel la « transporte d'allégresse ».

Mais dans les jours qui suivent, cette joie disparaît brutalement. Une épreuve imprévue s'abat sur elle. Les objections des matérialistes contre l'existence de l'au-delà s'imposent à son esprit. Elle a l'impression qu'après la mort, c'est le néant qui l'attend. L'aumônier du carmel, l'abbé Youf, auquel elle confie ses doutes, n'y comprend pas grand-chose. Il lui dit de ne pas s'arrêter à ces pensées. Mais les pensées sont là, obsédantes. L'épreuve est d'autant plus crucifiante que grandit en même temps dans son cœur le désir de passer son ciel à faire du bien sur la terre. Et si le ciel n'existait pas ?

Alors Thérèse multiplie ses actes de foi. Elle redit à Jésus qu'elle croit à l'au-delà à cause de sa promesse : « Si quelqu'un me suit, en quelque lieu que je sois, il y sera aussi, et mon Père l'élèvera en honneur » (Pri 17 = *Jean* 17,24). Autrement dit, l'esprit envahi par les objections, par les « doutes », Thérèse ne doute pas. Elle croit. Mieux que jamais elle apprécie le trésor que représente la foi. Aussi offre-t-elle son épreuve pour que les incroyants soient « éclairés de ce lumineux flambeau » (C 6r).

A l'exception de sa prieure et de son confesseur, personne au carmel ne soupçonne la nuit dans laquelle elle est plongée – et qui va durer jusqu'à sa mort ! Elle chante si bien dans ses poésies le bonheur du ciel ! On ne repère pas les allusions discrètes qu'elle y fait à son épreuve : « Mon Ciel est de sourire à ce Dieu que j'adore / Lorsqu'Il veut se cacher pour éprouver ma foi » (PN 32).

Le 8 septembre 1896, en la solitude de sa retraite privée annuelle – ce sera la dernière – Thérèse commémore le 6e anniversaire de sa profession. Elle en profite pour écrire à Jésus ce qui se passe en elle depuis plusieurs semaines. Des désirs immenses habitent son cœur : elle voudrait être guerrier, prêtre, diacre, apôtre, docteur de l'Église, martyr. Elle voudrait aimer Jésus et le faire aimer de mille manières. A l'oraison ces désirs fous lui font souffrir « un véritable martyre ».

Heureusement, à partir d'une page de la 1re épître aux Corinthiens, elle trouve la solution de son problème. Si l'Église est un corps, elle doit avoir un cœur. Il lui suffit donc d'aimer son Époux à la folie, d'être « dans le cœur de l'Église (sa) Mère l'Amour », pour aider tous les membres de l'Église à réaliser leur vocation particulière. Ainsi, elle sera tout et ses rêves les plus fous se réaliseront.

Elle ajoute aussitôt qu'elle sait désormais comment brûler de véritable Amour : en s'offrant comme victime au débordement de l'Amour divin dans son cœur. Et Thérèse d'écrire en quelques pages une véritable charte de sa petite voie : c'est le Manuscrit B.

La santé de la malade se dégrade lentement, mais les apparences sont trompeuses : elle ne manque aucun des exercices de la communauté et participe à matines. En novembre on espère même qu'elle va pouvoir partir renforcer un carmel du Tonkin ! On fait une neuvaine à Théophane Vénard (DS, t. 15, col. 522-24) pour demander sa guérison, mais en pleine neuvaine elle se remet à tousser ! L'hiver n'arrange rien !

En avril 1897, les vomissements et les crachements de sang se rapprochent. En mai, Thérèse écrit ses derniers poèmes. Début juin, elle reçoit l'ordre de reprendre le récit de ses souvenirs. « Écrivez sur vos novices, sur vos frères spirituels », lui demande Marie de Gonzague. Thérèse entame un nouveau cahier – le Manuscrit C – et se propose de raconter surtout les découvertes qu'elle a faites depuis quelque temps sur la charité fraternelle.

Le 8 juillet, on la descend à l'infirmerie du rez-de-chaussée, qui donne sur le jardin. Elle fait épingler sur les rideaux bruns qui entourent son lit ses images préférées : la

Sainte Face, Théophane Vénard, ses petits frères et sœurs. Devant elle on a installé la statue de « la Vierge du sourire » pour qu'elle puisse la regarder facilement.

Dans son lit, au crayon, elle écrit les dernières lignes de son manuscrit. Le 30 juillet, l'hémoptysie ne cesse pas. Elle étouffe et le médecin estime qu'elle ne passera pas la nuit. On lui donne enfin l'Extrême-Onction. Après quelques jours de rémission, les souffrances reprennent de plus belle à partir du 15 août : la tuberculose gagne le poumon gauche et les intestins. On craint l'occlusion intestinale. Le 27, les douleurs s'apaisent, mais le 13 septembre l'oppression devient très pénible. Le jeudi 30 septembre, à 19 heures 20, après une longue agonie, Thérèse regarde son crucifix tout en murmurant : « Oh ! je L'aime... Mon Dieu... je Vous aime ». Ce furent ses dernières paroles.

4. La vie posthume : *un ouragan de gloire.* – Dans les derniers mois de sa vie, Thérèse pressent que la lecture de ses manuscrits fera du bien à beaucoup d'âmes. « On connaîtra mieux ensuite la douceur du bon Dieu », confie-t-elle à Mère Agnès. Elle ajoute même : « tout le monde m'aimera ! ». Et elle donne tout pouvoir à sa sœur pour corriger ses cahiers.

Le 30 septembre 1898, un an exactement après sa mort, paraît la première édition de l'*Histoire d'une âme.* Un copieux ouvrage de 475 pages. Au récit revu et corrigé de sa vie, Mère Agnès a ajouté des fragments de lettres, de poésies, de prières et de souvenirs. Les 2 000 exemplaires sont très vite écoulés. Dès lors les rééditions se succèdent à un rythme accéléré ; la première traduction est faite en anglais en 1901 (*The little flower*), en polonais en 1902, etc.

Les lecteurs, souvent bouleversés par la lecture de ce livre, se mettent à prier Thérèse, demandent au carmel de Lisieux une relique, viennent en pèlerinage sur sa tombe. Conversions et guérisons se multiplient. On la vénère comme une sainte.

Le Vatican est obligé de ne pas tenir compte des délais canoniques. Dès 1910, s'ouvre le premier procès de béatification, suivi de près par le procès apostolique (1915-1917). En 1923, Thérèse est béatifiée ; le 17 mai 1925, elle est canonisée par Pie XI, qui la considère comme « l'étoile de son pontificat ».

II. Œuvres

1. Manuscrits autobiographiques, Édition en fac-similé, Office du Carmel de Lisieux, 1956, avec 3 vol. annexes : t. 1 Introduction par François de Sainte-Marie, carme déchaussé ; t. 2 Notes et tables ; t. 3 Table des citations (concordance de 1 500 mots utilisés dans les manuscrits). Le t. 2 comporte une expertise graphologique réalisée par M. Trillat et l'analyse détaillée des retouches faites sur les manuscrits soit par Thérèse, soit par une main étrangère.

1° Le *Manuscrit A,* dédié à Mère Agnès, prieure du carmel à cette époque. C'est Marie du Sacré-Cœur, la marraine de Thérèse, qui en a suggéré la rédaction. Sa filleule a une excellente mémoire ; il serait dommage de ne pas recueillir les souvenirs précis qu'elle a conservés de son enfance et de sa jeunesse. Que la prieure lui commande donc de les mettre par écrit !

Thérèse se procure successivement six cahiers d'écolier et consacre ses temps libres de l'année 1895 à remplir 87 folios de sa fine écriture. Excellente occasion de relire sa vie à la lumière de l'Amour miséricordieux dont elle découvre de plus en plus les prévenances à son égard. Sur la dernière page, elle dessine et colorie les armoiries de son alliance nuptiale avec Jésus et donne la liste des grands jours de sa vie. Elle n'oublie pas d'y faire mention du 12 février 1889, date à laquelle M. Martin a été interné à l'asile de Caen. « Notre grande richesse », ose écrire la carmélite qui sait combien cette terrible épreuve est devenue source de grâces pour toute sa famille.

Le 21 janvier 1896, en la fête de sainte Agnès, Thérèse dépose le manuscrit sur la stalle de sa prieure : celle-ci ne se rend pas compte qu'elle reçoit, comme cadeau de fête, le best-seller religieux du siècle suivant. Elle l'enfouit dans un tiroir et attend plusieurs mois avant de le lire !

2° Le *Manuscrit B* : lettre que Thérèse écrit directement à Jésus au cours de sa retraite privée annuelle, au début de septembre 1896. Sur deux feuilles de papier 20,5 × 27 pliées en deux, elle exprime l'essentiel de ses dernières découvertes, notamment la place qu'elle doit tenir dans l'Église : « Dans le Cœur de l'Église, ma Mère, je serai l'Amour... Ainsi, je serai tout » !

Comme Marie du Sacré-Cœur vient de lui demander un texte qui résume « sa petite doctrine », Thérèse lui adresse ces pages, après y avoir ajouté, le 13 septembre, une feuille d'introduction aux quatre autres.

La marraine, enthousiasmée à la lecture d'un tel testament spirituel, se sent néanmoins découragée : comment peut-on parvenir à de tels sommets ? La petite voie découverte par sa filleule est-elle vraiment à la portée de tous ? Pour répondre aux objections de sa marraine, Thérèse écrit le 17 septembre (LT 197). Un texte capital à connaître, si l'on ne veut pas faire sur le manuscrit B le contresens que fit Marie du Sacré-Cœur à sa première lecture.

3° *Le manuscrit C,* dédié à Marie de Gonzague. Début juin 1897, Mère Agnès se rend compte que la santé de sa sœur se dégrade sérieusement. Il serait dommage qu'elle n'achevât point la rédaction de ses souvenirs. Elle suggère à la nouvelle prieure – laquelle ignore encore l'existence du premier manuscrit – de lui en donner l'ordre. Le 3 ou 4 juin, Thérèse se met à l'œuvre. Elle décide de parler de ses découvertes récentes sur la charité fraternelle, de son travail auprès des novices, mais elle commence par confier à sa prieure la façon dont elle a découvert sa « petite voie » et sa terrible tentation de douter de l'existence du ciel.

Elle achève son manuscrit, début juillet, au crayon, dans son lit d'infirmerie. Il se termine, comme les deux autres, par le mot *amour.* Elle insiste pour qu'on ajoute à son récit l'histoire de Paésie, cette pécheresse qui meurt le jour même de sa conversion et qu'un Père du désert voit entrer aussitôt au paradis. Oui, pense Thérèse, les plus grands pécheurs sont appelés, eux aussi, à la sainteté.

2. Les Lettres. – 266 lettres ou billets rédigés par Thérèse (LT) et publiés dans *Correspondance générale,* 2 vol., Paris, Cerf-DDB, 1972 et 1974. On y trouve aussi les lettres des correspondants de Thérèse (LC) et quelques lettres des correspondants entre eux, comportant des témoignages intéressants sur Thérèse (LD).

3. Les Poésies. – Composés pour être chantés en communauté à l'occasion d'une profession, d'une fête ou d'un anniversaire, ces 54 poèmes sont presque tous des prières : c'est dire que Thérèse y donne libre cours à son cœur.

Le premier (PN 1), destiné à sœur Thérèse de Saint-Augustin, date du 2 février 1893 ; le dernier, écrit en mai 1897, comporte vingt-cinq strophes qui retracent la vie de foi qu'a vécue Marie depuis Nazareth jusqu'à la maison de saint Jean : « Pourquoi je t'aime, ô Marie ! » (Éd. du Centenaire, *Poésies*, t. 1, 1979).

Un deuxième tome (*Poésies*, t. 2, Notes et commentaires, Paris, 1979) précise les ratures que fit Thérèse avant d'arriver à son texte et les retouches qu'elle y apportait elle-même, quand elle recopiait l'un de ses poèmes pour l'offrir à un nouveau destinataire.

4. Les Récréations pieuses (*Théâtre au Carmel*, Paris, Cerf-DDB, 1985). – A partir du moment où Pauline devient prieure (février 1893), Thérèse est chargée de la remplacer dans la composition des saynètes récréatives qui sont de tradition dans les carmels depuis Thérèse d'Avila. C'est Mère Agnès qui leur donnera en 1898 l'appellation de Récréations *pieuses*. Cet adjectif n'appartient pas au vocabulaire habituel de notre sainte.

La communauté appréciait beaucoup ses talents de comédienne : aussi lui confiait-on régulièrement le rôle principal. On admira surtout son interprétation du rôle de Jeanne d'Arc (RP 1 et 3). Dans la dernière (RP 8), jouée le 8 février 1897 pour le jubilé de sœur Saint-Stanislas, Thérèse met sur les lèvres de Stanislas Kostka (mort à 18 ans) son désir de « revenir sur la terre » après sa mort, afin de « travailler au salut des âmes ».

5. Les Prières (Paris, Cerf-DDB, 1988) : 21 prières composées par Thérèse en diverses circonstances et non incluses en d'autres écrits. On y trouve des notes précieuses sur l'*Offrande à l'Amour miséricordieux* et la *Consécration à la Sainte Face*.

6. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une œuvre écrite par Thérèse, signalons enfin Les Derniers Entretiens (Paris, Cerf-DDB, 1971), édition critique des paroles recueillies par les trois sœurs de Thérèse durant les six derniers mois de sa vie. Le document le plus important est le Carnet jaune (CJ) sur lequel Mère Agnès a recopié ses premières notes, malheureusement détruites.

Un deuxième tome d'*Annexes* compare ces textes avec ceux que Mère Agnès avait publiés en 1927 sous le titre de *Novissima Verba*, le recueil qui a inspiré directement Bernanos pour la composition de ses *Dialogues des carmélites*. Ces deux volumes sont actuellement épuisés, mais une édition courante, allégée des notes critiques et historiques, présente toutes les paroles de Thérèse : *J'entre dans la vie* (Paris, Cerf-DDB, 1973).

Sigles utilisés. – A : Manuscrit autobiographique dédié à Mère Agnès de Jésus (1895).

B : Lettre à Marie du Sacré-Cœur, ms autobiographique (1896).

C : Ms autobiographique dédié à Marie de Gonzague (1897).

BT : *La Bible avec Thérèse de Lisieux* (Paris, Cerf, 1979).

CG I-II : *Correspondance générale de Thérèse de Lisieux*. 2 vol., Paris, Cerf-DDB, 1972-1973.

CJ : Carnet jaune d'Agnès de Jésus, publié dans *Derniers Entretiens*.

CSG : *Conseils et souvenirs*, Paris, Cerf, 1973.

DE : *Derniers Entretiens*, Paris, Cerf-DDB, 1971.

LT : Lettres de Thérèse (dans CG).

NV : *Novissima Verba*, 1927.

PA : Procès Apostolique (1915-1917), Rome, Teresianum, 1976.

PN : Poésies de Thérèse, numérotées selon l'Édition du centenaire, Cerf-DDB, 1979.

PO : Procès de l'Ordinaire (1910-1911), Rome, Teresianum, 1973.

Pri : Prières composées par Thérèse, Cerf-DDB, 1988.

RP : Récréations pieuses, numérotées de 1 à 8, publiées dans *Théâtre au Carmel*, Cerf-DDB, 1985.

VT : *Vie thérésienne*, revue trimestrielle publiée à Lisieux.

III. Synthèse spirituelle

1. La petite voie. – Thérèse ne craint pas de dire qu'elle a découvert une voie toute nouvelle pour aller à Dieu et y entraîner les âmes à sa suite. Une découverte qui se cristallise, on l'a vu, après l'entrée de Céline au carmel (14 septembre 1894) et dont elle discerne de plus en plus l'importance en l'exposant à ses novices et à ses frères spirituels – notamment l'abbé Bellière.

Elle parle de *petite voie* pour désigner sa doctrine. C'est Mère Agnès qui, en 1907, emploie pour la première fois l'expression de « voie d'enfance spirituelle » pour caractériser la spiritualité de sa sœur. L'expression sera reprise le 14 août 1921 par Benoît XV lors de la promulgation du décret sur l'héroïcité de ses vertus : « D'où lui vient cette copieuse moisson de mérites, où a-t-elle cueilli tant de fruits mûrs ? Dans le jardin de l'enfance spirituelle ».

Dans ses lettres et manuscrits, Thérèse ne cite pas directement le passage de *Mt.* 18,3-4, où Jésus nous présente l'enfant comme modèle à imiter. Mais elle ne cesse de se considérer comme un enfant : « Le Ciel est pour l'enfant », chante-t-elle (PN 24). A partir du 24 février 1895, la « petite Thérèse » des Buissonnets signe ses lettres « la toute petite Thérèse », donnant ainsi une nouvelle signification à l'adjectif qu'on lui attribuait autrefois en famille. Et l'une de ses images préférées est celle où Jésus est représenté auprès de deux enfants qui viennent à lui. Thérèse s'identifie spontanément à celui qui n'a pas peur de monter sur ses genoux pour l'embrasser. « L'autre ne me plaît pas autant, il se tient comme une grande personne, sur la réserve ».

Rappelons les contresens à éviter lorsqu'on présente l'enfant comme modèle de l'attitude prônée par Thérèse.

Il ne s'agit pas de rester capricieux comme un bébé. Thérèse se souvient trop de n'avoir été libérée qu'à quatorze ans de ses pleurnicheries interminables pour confondre enfance évangélique et mièvrerie infantile. Elle considère la nuit de Noël 1886 comme la grande date de sa vie, parce qu'elle y a reçu la grâce de sortir définitivement des « langes de l'enfance ».

Il ne s'agit pas de rester naïf et crédule comme un enfant. Le Seigneur ne demande pas à ses disciples de mettre sous le boisseau leurs exigences critiques et leur appétit de comprendre. Thérèse resta elle-même toute sa vie une vraie tête chercheuse. « Le bon Dieu m'a fait la grâce de comprendre », ne cesse-t-elle de répéter. Quatre-vingt-quatorze fois dans ses manuscrits, elle utilise ce verbe.

Il ne s'agit pas de redevenir innocent comme un enfant. Une seule fois dans ses manuscrits, en évoquant les jeunes orphelines dont elle s'est occupée un moment, elle parle de leurs « âmes innocentes » (A 52v). Thérèse ne vit pas dans la nostalgie de l'innocence perdue de la petite enfance, mais désire imiter la conduite de l'enfant qui se précipite dans les bras de ses parents, quand il veut se faire pardonner sa dernière bêtise.

Il ne s'agit pas pour autant de se résigner au péché et de tomber dans une sorte de quiétisme. A Marie de la Trinité

qui se proposait de parler de la petite voie à sa famille, Thérèse fait cette mise en garde : Attention de ne pas la présenter « comme une voie de repos, toute de douceurs et de consolations ! ». Et sa maîtresse des novices de lui parler longuement de Mme Guyon et de ses erreurs (*Sœur Marie de la Trinité*, Paris, Cerf, 1986, p. 122). Thérèse disait à sœur Geneviève que les enfants ne se reposent pas dans la voie d'enfance : ils y courent.

1° *Une voie à la portée de tous.* – Petite voie signifie d'abord pour Thérèse un chemin que tout le monde peut suivre, une existence qui ne comporte ni extases, ni pénitences particulières. Fascinée dès son jeune âge par la figure de Jeanne d'Arc, habitée par le désir de devenir elle aussi une grande sainte, Thérèse comprend vite que sa sainteté à elle « ne paraîtrait pas aux yeux mortels », « que la vraie gloire est celle qui durera éternellement et que, pour y parvenir, il n'était pas nécessaire de faire des œuvres éclatantes mais de se cacher et de pratiquer la vertu en sorte que la main gauche ignore ce que fait la droite » (A 32r).

Comme François de Sales l'avait fait à l'aube du 17e siècle, Thérèse rappelle que nous sommes tous appelés à la sainteté et que, pour y arriver, point n'est besoin d'accomplir des pénitences spectaculaires : il suffit de mettre beaucoup d'amour dans les activités les plus ordinaires de la vie.

H. Petitot a parlé d'« ascétisme de petitesse » pour caractériser cet aspect de la spiritualité thérésienne (*Sainte Thérèse de Lisieux, Une renaissance spirituelle*, Paris, 1925, p. 28). L'auteur ne veut évidemment pas dire que Thérèse propose un ascétisme au rabais, mais qu'elle rappelle la fine fleur de l'Évangile : c'est dans des actions toutes simples, accomplies dans le secret, que nous avons à vivre l'héroïsme du véritable amour.

Thérèse ne cesse de chercher dans l'histoire de l'Église une confirmation de ses vues. Elle avait lu avec plaisir dans la vie d'Henri Suso qu'un ange lui avait expliqué un jour la supériorité du combat spirituel sur les pénitences corporelles auxquelles il s'était livré jusque-là. Ces dernières avaient fait de lui un soldat ; le combat spirituel ferait de lui un chevalier (DE, t. 2, Annexes, 3.8.2b, p. 237).

Elle aime contempler en Marie le modèle de tous les chrétiens qui ont à vivre le double commandement de l'amour au cours de journées sans éclat : « Point de ravissements, de miracles, d'extases / N'embellissent ta vie, ô Reine des Élus !... / Le nombre des petits est bien grand sur la terre / Ils peuvent sans trembler vers toi lever les yeux / C'est par la voie commune, incomparable Mère, / Qu'il te plaît de marcher pour les guider aux Cieux » (PN 54,17).

Mais c'est par-dessus tout la contemplation de Jésus lui-même qui enracine dans le cœur de Thérèse le désir de vivre cachée avec Lui et en Lui, blottie dans le secret de sa Face, ne révélant qu'à Lui seul les délicatesses de son amour. Que Thérèse regarde l'Enfant-Jésus dans sa crèche ou la Face de Jésus défigurée durant sa Passion, c'est le même message qu'elle perçoit, c'est la même résolution qu'elle reprend : vivre dans l'oubli, « inconnue de toute créature » (CJ 5.8.9). Elle faisait ses délices du *Discours sur la vie cachée en Dieu* écrit par Bossuet et le mettait entre les mains de ses novices (CSG, p. 77). Elle termine sa prière de consécration à la Sainte Face par ces mots : « O Face chérie de Jésus, notre unique désir est de charmer vos yeux divins, en cachant aussi notre visage, afin qu'ici-bas personne ne puisse nous reconnaître » (Pri 12).

C'est pourquoi Thérèse est sûre de ne pas mourir le 16 juillet 1897, en la fête de Notre-Dame du Mont-Carmel, comme on l'espère autour d'elle : « Cela ne ressemblerait pas à ma petite voie. J'en sortirais donc pour mourir ? Mourir d'amour après la communion, c'est trop beau pour moi : les petites âmes ne pourraient imiter cela » (CJ 15.7.1.).

2° *Une réponse au fol Amour de Dieu.* – Si, à partir de février 1895, Thérèse signe ses lettres « la *toute petite* Thérèse », c'est parce qu'elle vient de découvrir plus profondément à quel point le Seigneur est miséricordieux, combien il se plaît à transformer ses créatures, lorsque celles-ci reconnaissent vraiment leur petitesse, leur impuissance radicale à parvenir par leurs propres forces à la sainteté.

Jusque-là Thérèse utilisait le vocabulaire de la petitesse pour exprimer son désir de rester cachée aux yeux du monde, de ne pas rechercher l'estime et les félicitations de ses sœurs ; elle l'emploie désormais pour exprimer sa joyeuse espérance : plus elle se sentira petite devant Dieu, plus elle sera l'objet de sa condescendance. Son impuissance radicale dans le domaine spirituel devient le gage de l'intervention divine dans son cœur, puisque « le propre de l'Amour est de s'abaisser » (A 2v).

D'où la réflexion absolument sincère par laquelle la carmélite conclut son deuxième manuscrit : « O Jésus ! que ne puis-je dire à toutes les petites âmes combien ta condescendance est ineffable... Je sens que si, par impossible, tu trouvais une âme plus faible, plus petite que la mienne, tu te plairais à la combler de faveurs plus grandes encore, si elle s'abandonnait avec une entière confiance à ta miséricorde infinie » (B 5v).

Comme le disait à Lisieux Jean-Paul II, le 2 juin 1980, Thérèse a reçu le charisme de vivre à fond le noyau central de la Bonne Nouvelle tel qu'il est exprimé par l'apôtre Paul : « Vous avez reçu l'Esprit des fils adoptifs qui nous fait crier : Abba ! Père ! » (*Rom.* 8,15). « Quelle vérité du message évangélique est en effet plus fondamentale et plus universelle que celle-ci : Dieu est notre Père et nous sommes ses enfants ? » (*Documentation catholique*, 15 juin 1980, p. 611).

Mais la petite voie, pour simple qu'elle soit, n'a rien de simpliste, car Thérèse a découvert dans l'Amour du Seigneur trois composantes auxquelles elle désire apporter une réponse : Dieu est amour gratuit : Thérèse se laisse aimer ; – Dieu est amour miséricordieux : Thérèse s'offre à Lui ; – Dieu est amour mendiant : Thérèse ne Lui refuse rien.

1) *Dieu est Amour gratuit.* – Thérèse avait un sens aigu de la gratuité absolue de l'Amour de Dieu pour nous. C'est sans aucun mérite de notre part que Dieu nous crée et qu'Il se donne à nous. Les richesses qu'Il nous communique, nous devons les recevoir avec un cœur de pauvre, en reconnaissant qu'Il ne nous doit rien.

Thérèse a souvent médité la pensée de Paul à ce sujet : « Dieu a pitié de qui Il veut et Il fait miséricorde à qui Il veut faire miséricorde. Ce n'est donc pas l'ouvrage de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde » (A 2r = *Rom.* 9,15-16). Elle se réfère très souvent à la lettre de Paul aux Romains – l'épître chère aux chrétiens de la Réforme – et l'on comprend que le pasteur Marc Boegner ait pu dire à l'évêque de Bayeux durant Vatican II que Thérèse était la sainte du calendrier catholique qui avait ses préférences. Elle sait qu'il lui est impossible de conquérir son salut à la force des

poignets. Elle ne peut que le recevoir comme un cadeau du Père. « Nous sommes les mendiants de Dieu », disait Luther avant de mourir. Je veux me présenter devant le Seigneur « les mains vides », affirme Thérèse (Pri 6 et texte cité en DS, t. 10, col. 1049).

Dans son autobiographie, Thérèse désire « publier les prévenances tout à fait gratuites de Jésus » à son égard. Elle reconnaît que « rien n'était capable en elle d'attirer ses regards divins et sa Miséricorde seule a fait tout ce qu'il y a de bien en elle » (A 3v). Elle invente la parabole du médecin qui retire du chemin la pierre sur laquelle son enfant risque de tomber, afin de montrer que le Seigneur lui a remis d'avance des péchés qu'Il pardonne à d'autres. Elle peut donc aimer Jésus autant que les grands pécheurs : « Il m'a remis, non pas beaucoup, mais TOUT » (A 39r).

Tous les événements de sa vie, même les plus humiliants, resplendissent à ses yeux de cet Amour prévenant du Seigneur. Elle aime répéter avec saint Paul : « De son amour qui peut me séparer ? » (PN 48 = *Rom.* 8,39). Elle reprend volontiers le Psaume 22 pour redire au Seigneur sa confiance pour l'avenir (A 3v). Et, sur la dernière page du livre des Évangiles qu'elle porte constamment sur son cœur, elle a recopié un verset du Psaume 91 qui exprime sa volonté de faire de sa vie un cantique perpétuel d'action de grâce : « Seigneur, vous me comblez de joie par *tout* ce que vous faites ». Thérèse a souligné le mot « tout », car pour elle « tout est grâce ». Ce mot que Bernanos rendra célèbre en le plaçant à la fin de son *Journal d'un curé de campagne*, Thérèse le prononce le 5 juin 1897, en pensant qu'on va peut-être la laisser mourir sans lui donner l'Extrême-Onction. Mais, au témoignage de Céline (PA, p. 293), Thérèse employait souvent cette expression.

Cette confiance, Thérèse la vit de façon héroïque sur son lit de douleurs. Comme elle l'a chanté dans l'une de ses premières poésies, *Rien que pour aujourd'hui* (PN 5), elle attend que le Seigneur lui donne au fur et à mesure la force dont elle a besoin pour supporter son mal. « Je ne souffre qu'un instant à la fois », dit-elle le 19 août 1897. « C'est parce qu'on pense au passé et à l'avenir qu'on se décourage et qu'on désespère ». « Je souffre de minute en minute », confie-t-elle une semaine plus tard (CJ 26.8.3.). La veille de sa mort, alors que l'agonie commence, sa prieure lui disait : « C'est donc atroce, ce que vous souffrez ? », « Non, ma Mère, répond-elle, pas atroce, mais beaucoup, beaucoup, juste ce que je peux supporter ».

2) *Dieu est Amour miséricordieux.* – Quelques mois avant de mourir, Thérèse avoue avec simplicité à sa cousine carmélite, Marie de l'Eucharistie, qu'elle ne se rappelle pas avoir refusé quelque chose à Dieu, même lorsqu'elle était toute petite, dès l'âge de trois ans (DE, p. 717). Cet aveu ne doit pas nous égarer. Malgré son exceptionnelle générosité à répondre dès son jeune âge aux appels du Seigneur, Thérèse ne perd jamais de vue sa condition de pécheur. Et, contrairement à ce qu'a pensé un moment Hans Urs Von Balthasar (*Thérèse de Lisieux, Histoire d'une mission*, Paris, 1973, p. 111), Thérèse n'a pas attendu la fin de sa vie pour en être convaincue.

Quand le 28 mai 1888, le P. A. Pichon lui déclare, après avoir entendu sa confession générale de jeune postulante, qu'elle n'a jamais commis de péché mortel (A 70r), Thérèse ne s'imagine pas pour autant qu'elle n'a jamais péché ! Et quand, trois ans plus tard, le P. Alexis la rassure en lui disant que ses fautes ne font pas de peine au bon Dieu (A 80v), Thérèse n'en conclut pas qu'elle n'a plus besoin de se confesser parce qu'elle serait devenue impeccable ! Elle sait seulement que si, par faiblesse, elle tombe quelquefois, il lui suffit de s'exposer au Divin Regard de Jésus pour qu'aussitôt son âme soit purifiée, le Feu transformant toute chose en lui-même (Pri 6).

Ce qu'elle comprend en somme de mieux en mieux, c'est le caractère miséricordieux de l'Amour du Seigneur pour les hommes. Il est heureux lorsqu'au lieu de nous lamenter longuement sur nos fautes, nous nous précipitons tout de suite dans ses bras pour lui demander pardon et guérison. Il faut, explique-t-elle à sa sœur Léonie ou à l'abbé Bellière, imiter la conduite de l'enfant qui, après avoir commis quelque faute, demande à son père de « le punir par un baiser » (LT 191 et 258). N'est-ce pas la punition que reçoit de son père l'enfant prodigue ? Un baiser qui se prolonge en festin !

Sur ce thème de la Miséricorde, témoigne Marie de la Trinité, Thérèse était intarissable. « Nous autres, disait-elle, nous ne sommes pas des saintes qui pleurons nos péchés ; nous nous réjouissons de ce qu'ils servent à glorifier la miséricorde du bon Dieu » (*Sœur Marie de la Trinité*, p. 105). Avec la Tradition chrétienne, Thérèse a bien compris qu'en purifiant nos cœurs du péché, Dieu fait une œuvre encore plus admirable qu'en les créant. Comme l'explique Jean de la Croix dans le recueil de Maximes que Thérèse avait constamment à sa disposition, « Dieu fait une œuvre plus grande en quelque manière lorsqu'il purifie une âme de ses affections désordonnées, que lorsqu'il la tire du néant, parce que le néant ne s'oppose pas à sa Majesté, tandis que l'appétit déréglé de la créature lui résiste » (*Maximes et avis spirituels*, Paris-Poitiers, Oudin, 1895, n. 68, p. 25).

A partir de 1895, Thérèse comprend définitivement que sa condition de pécheresse ne doit pas l'empêcher de se livrer sans réserve au Feu purifiant de l'Amour. Pour être une offrande agréable au Seigneur, point n'est besoin d'être une hostie pure et sans tache, comme l'étaient les victimes de l'Ancienne Alliance. Il suffit de se jeter avec une totale confiance dans la vive Flamme d'amour qui transforme toute chose en Elle-même. « Pour que l'Amour soit pleinement satisfait, il faut qu'il s'abaisse, qu'il s'abaisse jusqu'au néant et qu'il transforme en feu ce néant » (B 3v).

Et, commentant ce texte quelques jours plus tard à sa marraine, elle lui écrit : « Ce qui plaît au bon Dieu dans ma petite âme, c'est de me voir aimer ma petitesse et ma pauvreté, c'est l'espérance aveugle que j'ai en sa miséricorde... Voilà mon seul trésor... Pour aimer Jésus, être sa victime d'amour, plus on est faible, sans désirs, ni vertus, plus on est propre aux opérations de cet Amour consumant et transformant » (LT 197).

Mais les plus belles pages écrites par Thérèse sur la Miséricorde divine sont sans doute les quatre dernières lettres qu'elle adresse à l'abbé Bellière du 21 juin au 10 août 1897 pour l'encourager à courir avec elle sur le chemin du total abandon (LT 247, 258, 261, 263).

On comprend dès lors la place centrale dans la petite voie de l'*Offrande à l'Amour miséricordieux.* Thérèse avait conscience d'être originale sur ce point. Elle entendait au réfectoire la lecture d'une notice

nécrologique racontant comment, après s'être offerte à la Justice de Dieu, une sainte carmélite de son temps était morte dans d'atroces souffrances. Le 8 juin 1895 était arrivée à Lisieux la circulaire de Sœur Marie de Jésus, carmélite de Luçon qui s'était offerte elle aussi comme victime à la Justice divine et avait laissé échapper en mourant ce cri d'angoisse : « Je porte les rigueurs de la Justice divine » (*Prières*, p. 84). Thérèse ne se sent nullement poussée à suivre cet exemple ! Dieu n'est que Miséricorde, pense-t-elle. Son désir n'est pas de déverser sur nous les rigueurs de sa Justice, mais de répandre « les flots d'infinies tendresses » qui sont « comprimés » dans son cœur (A 84r). La Justice divine elle-même lui apparaît tout imprégnée de Miséricorde. « J'espère autant de la justice du bon Dieu que de sa miséricorde, écrit-elle au Père Roulland. C'est parce qu'Il est juste qu'Il est compatissant et rempli de douceur, lent à punir et abondant en miséricorde, car Il connaît notre fragilité, Il se souvient que nous ne sommes que poussière » (LT 226).

3) *Un Amour mendiant.* – En rester là serait mutiler dangereusement la doctrine de Thérèse sur l'enfance spirituelle. Lorsque, le 6 août 1897, Thérèse commente elle-même, à la demande de Mère Agnès, ce que signifie pour elle vivre comme un enfant devant Dieu, elle commence par dire que c'est « reconnaître son néant, attendre tout du bon Dieu, comme un petit enfant attend tout de son père, se sentir incapable de gagner sa vie, la vie éternelle du Ciel », mais l'enfant, ajoute-t-elle, est aussi celui qui « n'a d'autre occupation que celle de cueillir des fleurs, les fleurs de l'amour et du sacrifice, et de les offrir au bon Dieu pour son plaisir ».

Autrement dit, Thérèse ne se présente pas toujours devant Dieu les mains vides. Elle a tout autant le souci de se présenter devant Lui les mains chargées des fleurs de son amour : « Dans l'unique but de lui faire plaisir et de lui sauver des âmes », comme elle le dit dans son Acte d'offrande.

Quand elle découvre mieux, en septembre 1896, que sa place dans l'Église est d'être le cœur qui aime, elle n'oublie pas que cet amour doit se monnayer dans les multiples actes de la vie quotidienne : « Mon Bien-Aimé, je n'ai d'autre moyen de te prouver mon amour que de jeter des fleurs, c'est-à-dire de ne laisser échapper aucun petit sacrifice, aucun regard, aucune parole, de profiter de toutes les plus petites choses et de les faire par amour » (B 4rv).

Jusqu'à la fin de sa vie, elle se considère chargée de *gagner* la vie de ses enfants, les pauvres pécheurs. Elle est leur *sœur*, assise à leur table, appelant sur eux comme sur elle le même déferlement des torrents de la Miséricorde divine ; mais elle est aussi leur *mère*, chargée de gagner leur salut par son amour sans défaillance. Dans un même paragraphe de son dernier manuscrit, elle passe successivement d'un point de vue à l'autre (C 6r).

Il est donc faux de penser que Thérèse a évacué dans les derniers mois de sa vie l'idée qu'on pouvait *mériter* quelque chose devant Dieu. Certes, elle a bien compris que la vie éternelle est un don absolument gratuit du Père à recevoir les mains vides ; elle n'oublie pas davantage que ses actes d'amour sont des trésors que Dieu pose lui-même dans les mains de son enfant (CJ 6.8.8). Mais, jusque sur son lit de mort (CJ 5.8.1), elle s'enthousiasme à l'idée qu'au Dernier Jour, lorsqu'Il reviendra dans sa gloire, Jésus s'écriera : « Maintenant, mon tour ! Je paie en Dieu ! Je récompense au centuple ! ». Une expression qu'elle avait découverte en 1887 dans les *Conférences* du chanoine Arminjon et dont elle se sert dans sa maladie pour s'encourager à supporter avec patience ses longues souffrances.

Dans les *Derniers Entretiens* nous voyons Thérèse passer successivement d'un point de vue à l'autre : le 6 août, après avoir exprimé sa joie à la pensée que le Seigneur paiera toutes ses dettes, elle rappelle l'importance des observances les plus minimes d'une vie cloîtrée – notamment l'importance du silence. Le 18 août, elle affirme vouloir gagner des mérites pour les pécheurs, pour toute l'Église, afin de jeter des fleurs à tout le monde, justes et pécheurs. Mais peu après, alors que Mère Agnès la félicite pour sa patience, Thérèse réplique : « Je n'ai pas encore eu une minute de patience. Ce n'est pas ma patience à moi !... On se trompe toujours ! »

Thérèse a d'ailleurs prévu qu'on pourrait mal interpréter sa petite voie en éliminant l'importance de l'effort dans la vie chrétienne : « Bien des âmes disent : Je n'ai pas la force d'accomplir tel sacrifice. Mais qu'elles fassent des efforts ! Le bon Dieu ne refuse jamais la première grâce qui donne le courage d'agir » (CJ 8.8.3).

N'oublions jamais l'aspect « guerrier » de Thérèse : ce n'est pas pour rien qu'elle aimait beaucoup Jeanne d'Arc. Dans une poésie du 15 août 1896, *Jésus seul*, elle écrit : « Je veux t'aimer comme un petit enfant / Je veux lutter comme un guerrier vaillant ». Et plus loin : « Les séraphins au Ciel forment ta cour / Et cependant tu mendies notre amour ! »

Jésus est toujours resté pour Thérèse *Le Divin Mendiant de Noël* : c'est le titre d'une pièce qu'elle a écrite et jouée en la fête de Noël 1895. Une expression qui résume bien l'une de ses convictions intimes : Jésus nous mendie notre amour. Il en a besoin pour que les âmes rachetées par son sang soient effectivement sauvées : « Je me rappelle que cela me coûtait beaucoup de demander à Notre Maîtresse de faire des mortifications au réfectoire, mais je n'ai jamais cédé à mes répugnances : il me semblait que le crucifix du préau que je voyais par la fenêtre de la lingerie se tournait vers moi pour me demander ce sacrifice » (CJ 13.7.18).

D'ailleurs, son espérance de faire beaucoup de bien sur la terre après sa mort s'enracine dans la conviction que Dieu récompense toujours à sa mesure divine ce que nous Lui donnons ici-bas : « Je ne lui ai jamais donné que de l'amour : alors il me rend de l'amour. Et ce n'est pas fini : il m'en rendra davantage bientôt » (CJ 22.7.1).

Cela dit, il reste vrai que, dans sa délicatesse, Thérèse n'ambitionne pas d'autre récompense que celle de faire plaisir à Jésus. Aussi est-elle gênée par un verset de psaume qu'elle récite dans son Office : « J'ai incliné mon cœur à l'observation de vos préceptes à cause de la récompense » (*propter retributionem*, 118, 112). « Intérieurement, confie-t-elle à Marie de la Trinité, je m'empresse de dire : O mon Jésus, vous savez bien que ce n'est pas pour la récompense que je vous sers, mais uniquement parce que je vous aime et pour sauver des âmes ». La seule récompense que Thérèse attende en effet de son Dieu, c'est la faculté de pouvoir l'aimer toujours davantage. « Un seul acte d'amour, écrit-elle, nous fera mieux connaître Jésus, il nous rapprochera de Lui pendant toute l'éternité » (LT 89).

Elle rejoint ainsi l'enseignement que donne Jean de la Croix dans le commentaire de son *Cantique spirituel :* « l'amour ne se paie que par l'amour » (strophe 9). Toutefois, lorsque Thérèse emploie cette expression, elle pense toujours à l'amour que nous devons rendre à Jésus en réponse à tout l'amour qu'Il a pour nous. C'est dans ce sens qu'elle l'inscrit comme devise dans son blason (A 85v-86r) et qu'elle la reprend dans son deuxième manuscrit (B 4r). C'est assez dire l'importance que Thérèse accorde à cet aspect de la Bonne Nouvelle : nous pouvons rendre au Seigneur amour pour amour. Dieu est Père, mais Il n'est pas paternaliste. Il ne nous aime pas « en notre absence », indifférent à notre réponse. Il accorde du prix à la réciprocité de notre amour.

Avec Jean de la Croix, Thérèse s'émerveille à la pensée que l'épouse du Cantique peut plaire à son Dieu par l'un de ses yeux et par un seul de ses cheveux, c'est-à-dire, commente-t-elle, « par la plus grande chose et la plus petite... Ramasser une épingle par amour peut convertir une âme ! Quel mystère ! Ah ! c'est Jésus qui peut seul donner un tel prix à nos actions » (LT 164). Vivre comme un enfant devant Dieu, ce n'est pas seulement tout attendre de Lui ; c'est avoir l'audace de se considérer comme une princesse capable de Lui plaire par un seul acte d'amour.

2. Jésus, mon seul Amour. – Pour Thérèse, comme pour Thérèse d'Avila, la sainte Humanité du Christ est au cœur de toute vie chrétienne. Jésus est son *seul Amour*, son *seul bonheur* (PN 36), l'Évangile son livre préféré. Son nom même de religieuse lui rappelle les deux mystères à travers lesquels elle se plaît à contempler les folies d'amour de son Seigneur : l'Enfant Jésus et la Sainte Face. Dieu se fait tout petit pour venir jusqu'à nous et se laisse défigurer pour nous montrer jusqu'où va son amour : « Regarde sa Face adorable ! Regarde ces yeux éteints et baissés ! Regarde ces plaies ! Là tu verras comme Il nous aime ! » (LT 87).

Soulignons le réalisme avec lequel Thérèse vit sa foi au Christ ressuscité. Vivre avec le Christ et en Lui, c'est très concrètement pour elle, vivre « sous son Regard » (PN 17,3) et « dans ses bras » (PN 36,3). L'image de la Sainte Face qu'elle a placée dans son livre d'office lui rappelle que Jésus ne cesse de la regarder et de lui réclamer son amour. Elle demande à ses novices de conserver le sourire dans le secret de leur cellule, lorsqu'il leur arrive de souffrir, afin de mettre leur visage en accord avec le sourire de Jésus posé sur elles (*Sœur Marie de la Trinité*, p. 102).

Quand elle arrive devant le Tabernacle, c'est à ce regard, à ce sourire qu'elle pense immédiatement (PN 32,1) et elle communie en s'abandonnant comme un enfant dans ses bras. Là on ne craint plus l'orage (PN 32,4).

C'est pourquoi, explique-t-elle à Céline en pèlerinage à Paray-le-Monial, « Je ne vois pas le Sacré-Cœur comme tout le monde ». Elle est gênée par une dévotion qui se tient trop à distance du Sacré-Cœur. « Je pense que le cœur de mon Époux est à moi seule, comme le mien est à Lui seul et je lui parle alors dans la solitude de ce délicieux cœur à cœur ». Ce qu'elle désire, c'est « sommeiller sur son cœur, tout près de son visage » (PN 32, 4), se laisser porter comme un tout petit enfant « dans ses bras » (C 3r). Il n'est pas d'autre ascenseur pour parvenir au sommet de la montagne de l'amour.

D'autre part, on a vu plus haut, en parlant de l'Amour mendiant du Seigneur, que l'un des grands ressorts de la générosité de Thérèse est son désir de « faire plaisir à Jésus ». Le 16 juillet 1897, quelques heures avant de dire son désir de passer son ciel à faire du bien sur la terre, elle confiait : « Les grands saints ont travaillé pour la gloire du bon Dieu, mais moi qui ne suis qu'une toute petite âme, je travaille pour son unique plaisir, et je serais heureuse de supporter les plus grandes souffrances, quand ce ne serait que pour le faire sourire, même une seule fois » (CJ 16.7.6).

3. « Elle est plus Mère que Reine ». – Thérèse est un auteur marial. Ses manuscrits font 40 fois allusion à la Vierge, et dans ses Derniers Entretiens 60 phrases parlent de Marie. Quant à ses poèmes, huit lui sont dédiés, tandis que seize en parlent une ou plusieurs fois.

La piété mariale de Thérèse est d'ailleurs incontestable. Un mois avant de mourir, alors qu'elle souffre énormément, elle confie : « Que j'aurais bien voulu être prêtre pour prêcher sur la Sainte Vierge !... On sait bien que la Sainte Vierge est la Reine du ciel et de la terre, mais elle est plus Mère que Reine ! » (DE, p. 389).

Marie est d'abord pour elle un *regard maternel* posé sur elle. Le sourire de Marie qu'elle a entrevu quelques instants aux Buissonnets le 13 mai 1883 a illuminé toute sa vie. Un jour où elle ne cesse de cracher le sang, au plus fort de sa nuit spirituelle, elle sent que « la Sainte Vierge ne sera jamais cachée » pour elle (CJ 8.7.11).

Marie est aussi *le voile virginal* qui ne cesse de l'entourer. En juillet 1889, nous l'avons vu, elle s'est sentie, toute une semaine, enveloppée par ce voile. Du coup, comme Louis-Marie Grignion de Montfort, Thérèse a vécu « en Marie », « cachée sous son voile » (PN 1 ; 5 ; 12 ; 13). C'est sa Mère du ciel qui lui apprend à vivre dans les bras de Jésus. L'une de ses images préférées représentait la Vierge portant sur ses genoux l'Enfant-Jésus serrant Lui-même dans ses bras un autre enfant. Pour Thérèse, plus nous vivons en Marie, plus nous pouvons vivre la véritable enfance évangélique, attendre tout de Dieu avec confiance.

Marie est également *le modèle* parfait à imiter. C'est le thème qu'elle développe dans son dernier poème, *Pourquoi je t'aime, ô Marie*. Thérèse admire son silence, son humilité, sa charité fraternelle, mais, par-dessus tout, sa foi vive. Elle est vraiment « l'exemple de l'âme qui cherche le Seigneur dans la nuit de la foi ».

Enfin, elle est celle « à qui on peut tout demander. Elle sait bien ce qu'elle a à faire de mes petits désirs » (CJ 4.6.1), s'ils correspondent ou non à la Volonté de Dieu. Mais Thérèse n'oublie pas que Marie l'aide surtout à prendre tout en gré. « Tout ce qu'il m'a donné, Jésus peut le reprendre, / Dis-lui de ne jamais se gêner avec moi » (PN 54).

4. « Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés ». – Habituée dès son jeune âge à se sacrifier pour les autres, Thérèse reconnaît pourtant avoir fait un progrès décisif dans ce domaine à partir de Noël 1886 : « Je sentis la charité entrer dans mon cœur, le besoin de m'oublier pour faire plaisir et depuis lors je fus heureuse » (A 45v). C'est avec héroïsme qu'au carmel elle recherche la compagnie de sœurs qui lui sont antipathiques. Qu'on songe à sa conduite à l'égard de Thérèse de Saint-Augustin (C 14r).

Mais Thérèse avoue que c'est seulement dans les derniers mois de son existence qu'elle a découvert, en méditant de plus près l'Évangile, toutes les exigences contenues dans le second commandement. Elle a compris notamment qu'en demandant de nous aimer les uns les autres *comme* Il nous aime, le Seigneur manifeste sa volonté d'aimer Lui-même en nous tous ceux qu'Il nous commande d'aimer (C 12v).

Thérèse découvre ainsi avec émerveillement pourquoi le Seigneur parle de commandement *nouveau*. Une nouveauté dont les auteurs de l'époque ne parlaient pas. Dans le *Manuel du Chrétien* que Thérèse utilisait, elle pouvait lire en notes : « Ce commandement est de tous les temps... ce précepte n'est pas nouveau... il est imprimé dans le fond de la nature et il est inscrit dans la loi de Moïse ». Ici encore, Thérèse, sous la motion de l'Esprit Saint, redécouvre l'originalité du message évangélique.

5. Dans le cœur de l'Église. – Aucune contemplative authentique n'oublie l'efficacité apostolique de sa vie cachée. Comment pourrait-elle « tenir » autrement ? C'est pour le salut des pécheurs et la sanctification des prêtres que Thérèse est entrée au carmel. Elle l'a déclaré lors de son examen canonique, la veille de sa profession monastique.

Mais à mesure qu'elle se laisse consumer par l'amour, sa prière devient de plus en plus universelle. En vivant d'amour dans le cœur de l'Église, elle est utile jusqu'aux extrémités du monde. Les liens très étroits du carmel de Lisieux avec celui de Saïgon et les deux frères missionnaires qu'on lui confie contribuent d'ailleurs à ouvrir l'esprit et le cœur de Thérèse à la réalité des Églises lointaines.

Soulignons aussi à quel point Thérèse se sent la petite sœur des saints et des saintes qui l'ont précédée au cours des siècles. Elle est heureuse de retrouver chez eux des éléments de la petite voie que le Seigneur lui fait peu à peu découvrir. Elle sait qu'elle participera à leur gloire : « avec les vierges, nous serons comme les vierges ; avec les docteurs comme les docteurs ; avec les martyrs comme les martyrs, parce que tous les saints sont nos parents » (CJ 13.7.12). Bref, elle croit beaucoup à la communion des saints ; elle sait ce qu'elle doit déjà à l'intercession des quatre petits frères et sœurs qui l'ont précédée dans le ciel et elle s'émerveille à l'idée qu'en arrivant là-haut elle s'apercevra que toutes les grâces qu'elle reçoit ici-bas, elle les doit sans doute à une toute petite âme qui les a demandées pour elle (CJ 15.7.5).

Elle n'attend d'ailleurs pas le ciel pour rejoindre les saints et les anges du paradis : ils sont dans l'auditorium de son cœur et elle peut offrir à Jésus leur concert à tout moment du jour et de la nuit, mais plus spécialement quand elle Le reçoit dans la communion (A 80r).

6. Mon ciel sur la terre. – Comment Thérèse se représente-t-elle les joies du ciel ? A partir de ses joies d'enfant de Dieu. L'Évangile lui a appris que la vie éternelle nous est déjà donnée (*Jean* 6,47) et elle sait d'expérience que le chrétien jouit dès ici-bas de la présence de Dieu. « Je ne vois pas ce que j'aurai de plus après ma mort, avoue-t-elle, je verrai le bon Dieu, c'est vrai ! mais pour être avec Lui, j'y suis déjà tout à fait sur la terre » (CJ 15.5.7).

Il y aura quand même du nouveau ! Dans le ciel, je ne me contenterai plus de me réjouir du sourire tout proche de Jésus : je le verrai ! « Mon bien-aimé, de ton premier sourire / Fais-moi bientôt entrevoir la douceur », chante Thérèse pour évoquer le paradis (PN 33).

Sur terre je sais que Tu m'appelles par mon nom, mais dans le ciel « j'entendrai le doux son de ta voix » (PN 33). Et pour toujours je serai « dans tes bras » (PN 48).

Ce sera aussi la grande fête familiale sans aucune ombre. Il n'y aura aucun regard indifférent ni moqueur, mais des milliers de sourires se répondant les uns aux autres (CJ 15.7.5) !

Thérèse n'utilise pas l'image du repos éternel pourtant si fréquente dans la liturgie et la prédication de son temps. Chaque soir, en remontant les marches de l'escalier qui la conduit à sa cellule, elle peut lire au mur cette sentence : « Aujourd'hui un peu de travail, demain le repos éternel » ! Mais Thérèse a acquis la certitude que, loin de mettre un terme à ses activités apostoliques, sa mort lui permettra de les exercer pleinement, libérée qu'elle sera des limitations de l'espace et du temps. « Si je vais bientôt dans le ciel, écrit-elle au Père Roulland, je demanderai à Jésus d'aller vous visiter au Su-Tchuen et nous continuerons ensemble notre apostolat » (LT 193).

Thérèse est sûre qu'elle passera son ciel à faire du bien sur la terre (CJ 17.7). N'est-ce pas ce que font les anges ? Constamment tournés vers Dieu, ils s'occupent pourtant de nous. D'autre part, pense Thérèse, Dieu ne mettrait pas un tel désir en elle s'Il ne voulait le réaliser. Et l'on sait combien Thérèse a été exaucée !

IV. Sources

Nous ne saurions présenter ici tous les livres que Thérèse a lus ou consultés et ceux dont elle a entendu la lecture au réfectoire de son carmel ; nous en avons établi la liste détaillée à la fin de notre ouvrage *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et son prochain*, Paris, Lethielleux, 1962, p. 243-59. Signalons ceux qui l'ont marquée davantage.

1. Durant son enfance et sa jeunesse. – *Catéchisme à l'usage du diocèse de Bayeux*, 1878 et 1882. – Cardinal Wiseman, *Fabiola* ou l'Église des Catacombes, trad. de Mlle Nettement, Paris, Garnier, sd. – P. Guéranger, *L'Année liturgique*, Paris, 2e éd., 1858-1876 (lue par M. Martin à la veillée). – *Recueil des Épîtres et Évangiles*, à l'usage des écoles chrétiennes, Tours, 2e éd., 1875.

L'Imitation de Jésus-Christ ne quittait pas l'adolescente. Elle le savait par cœur et le cite très souvent dans ses écrits ou ses propos. Elle aime particulièrement le ch. 7 du livre II : « Qu'il faut aimer Jésus par dessus toutes choses ». C'est celui-là qu'elle choisit pour le réciter tout entier, le jour de son entrée au carmel, devant Marie de Gonzague.

Les réflexions de l'auteur sur la valeur de l'humilité et « la voie royale de la croix » l'ont profondément marquée. Thérèse désire « être ignorée et comptée pour rien » (LT 95,145,176 = *Im.* I, 2,3). La pensée de la brièveté de la vie lui donne du courage et l'aide à supporter les fatigues du chemin (LT 173 = *Im.* III, 47, Réfl.). D'ailleurs, on trouve déjà le paradis sur la terre quand on supporte ses souffrances « pour l'amour de Jésus-Christ » (LT 221 = *Im.* II, 12,11).

Les *Conférences* de l'abbé Arminjon, publiées en 1881 à Bordeaux et intitulées *Fin du monde présent et mystères de la vie future*, rassemblent neuf conférences données à la cathédrale de Chambéry, dont l'auteur est un ancien professeur d'Écriture sainte et

d'histoire ecclésiastique au grand séminaire. Au printemps 1887, Thérèse en lit avec enthousiasme la seconde édition (1882) et en recopie cinq grandes pages de citations. C'est son premier livre de théologie.

Thérèse y trouve confirmé l'enseignement reçu dans son milieu familial : les joies d'ici-bas sont bien peu de chose eu égard au bonheur que Dieu nous prépare dans « la Patrie ». Elle y trouve surtout exprimée pour la première fois la doctrine des Pères de l'Église sur la divinisation à laquelle nous sommes tous appelés : dans le ciel, Dieu se donnera lui-même sans restriction ni mesure. Il sera l'âme de notre âme, nous pénétrera de sa divinité, comme le feu imbibe le fer : nous deviendrons des dieux (7e conférence). Cette promesse relance chez l'adolescente le désir de ne rien refuser à Jésus : « Voyant que les récompenses éternelles n'avaient nulle proportion avec les légers sacrifices de la vie, je voulais aimer, aimer Jésus avec passion, lui donner mille marques d'amour pendant que je le pouvais encore » (A 47v). Voir Bl. Arminjon, *Une soif ardente*, La lecture par Th. des Conférences de Ch. Arminjon, Paris, 1980.

2. Au Carmel. – 1° *La Sainte Écriture.* – Thérèse n'était pas plus autorisée que les religieuses de son époque à conserver continuellement dans sa cellule une Bible complète. Une censure morale, fortement teintée de jansénisme, interdisait la lecture de certains passages jugés indécents. A trois siècles de distance, Thérèse de Lisieux n'était guère plus favorisée que la réformatrice de son Ordre qui n'a jamais pu disposer d'une Bible complète en castillan.

On est pourtant confondu par la connaissance approfondie que Thérèse avait de la Bible. Il a même fallu tout un volume pour réunir les savoureux commentaires que donne Thérèse de maints versets bibliques : *La Bible avec Thérèse de Lisieux* (Paris, Cerf, 1979 ; Préface excellente de G. Gaucher).

C'est en écoutant au chœur les textes liturgiques ou en lisant dans sa cellule l'*Imitation de Jésus-Christ* et d'autres livres spirituels que Thérèse engrangeait dans sa mémoire – excellente – d'innombrables passages de la Bible. Ceux-ci lui revenaient spontanément à l'esprit lorsqu'elle causait avec ses novices, qu'elle répondait à son courrier ou qu'elle composait un poème. Mais Thérèse ne prenait évidemment pas la peine de vérifier l'exactitude de ses citations. Sauf quand il s'agissait des Évangiles. En 1892, elle avait en effet extrait de son *Manuel du chrétien* le texte des quatre Évangiles et les avait fait relier à part afin de pouvoir les porter constamment sur elle : Un Évangile de poche avant la lettre ! Elle l'ouvrait très souvent, comme elle le dit en 1895 à la fin de son premier manuscrit : « C'est par-dessus tout l'Évangile qui m'entretient pendant mes oraisons. En lui, je trouve tout ce qui est nécessaire à ma pauvre petite âme. J'y découvre toujours de nouvelles lumières, des sens cachés et mystérieux » (A 83r).

2° *Règle primitive et Constitutions des Religieuses de l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel*, Poitiers, 1865. Chaque jour la maîtresse des novices en commentait quelques points. Le jour de ses vœux la professe en recevait un exemplaire. – *Le Papier d'exaction*, « apporté par nos Mères espagnoles, suivi de quelques instructions et avis », Paris, 1889 (ensemble de règlements auxquels Thérèse s'est assujettie très fidèlement).

Deux autres ouvrages présentaient l'esprit du Carmel : *Le Trésor du Carmel* ou *Souvenir de l'ancien Carmel de France*, Recueil des avis, règlements et exhortations de plusieurs visiteurs apostoliques, supérieurs particuliers, et de quelques-unes des premières Mères (Tours, 2e éd., 1879). – *Le Banquet sacré ou l'idée d'une parfaite carmélite*, Retraite annuelle de dix jours composée par Jeanne-Marguerite de la Miséricorde (Albi, 1844).

3° *Lectures de communauté.* – Au repas de 11 heures : le sulpicien E.-M. Faillon, *La vie de Monsieur Olier* (Paris, 4e éd., 1873, 3 vol., lue en 1894). – J.-M.-S. Daurignac, *Histoire de saint Louis de Gonzague* (Le Puy, 1864 ; lue en 1897). – *La Douloureuse Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, d'après les méditations d'Anne-Catherine Emmerich, traduction faite sur la 40e éd. allemande, 5e éd., 1866 (lue pendant un carême). – *Circulaires* nécrologiques des carmélites.

Au repas de 18 heures : *Le Bréviaire romain*, mis à la portée des communautés, Introduction de Dom A. Gréa (Lons-le-Saunier, 2 vol., 1893 et 1894 : traduction des leçons de Matines). – Michel-Ange Marin, *Vies des Pères des Déserts d'Orient* (Lyon, 1824). – *Les Vies des Saints et Fêtes de toute l'année* de P. Ribadeneira (3e éd., 1862, 12 vol.).

Au chœur, après l'examen de conscience du soir : *Méditations sur les mystères de la foi et sur les épîtres et évangiles*, tirées de l'Écriture et des Pères, distribuées pour tous les jours et fêtes de l'année par un solitaire de Sept-Fons (Poitiers, 1837, 4 vol.), qui sont adaptées des *Vérités et Excellences de Jésus-Christ* de l'oratorien Fr. Bourgoing.

4° *Thérèse d'Avila.* – Thérèse a pour sa patronne une dévotion très forte, surtout à partir de 1882, année où l'on célèbre à Lisieux le troisième centenaire de sa mort. A cette occasion, Pauline comprend, dès le 16 février, que sa vocation n'est pas de devenir visitandine, comme sa tante, mais d'entrer au Carmel. Bientôt sa cadette ressent le même appel. Quelle joie quand, en septembre, elle apprend de Marie de Gonzague qu'elle pourrait porter plus tard le nom de sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus (A 31rv) !

En y entrant, elle découvre un environnement profondément marqué par la présence de la Madre : statues, tableaux, images rappellent ses extases et sa pensée. Au mur de sa première cellule, Thérèse peut lire deux de ses sentences : « *Aut pati aut mori*, Ou souffrir ou mourir ; *Misericordias Domini in aeternum cantabo*, Je chanterai pour toujours les Miséricordes du Seigneur ».

En 1890, elle confie à un confesseur de passage, le jésuite L. Blino, son désir : « devenir une sainte, aimer le bon Dieu autant que sainte Thérèse ». Et comme le jésuite essaie de modérer les aspirations de la pénitente, celle-ci lui rétorque : « Mais, mon Père, je ne trouve pas que ce sont des désirs téméraires, puisque Notre-Seigneur a dit : ' Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ' » (PA, Mère Agnès, p. 159).

Thérèse avait reçu de son père en 1886 ou 1887 l'*Histoire de sainte Thérèse* par les carmélites de Caen. Mais elle semble n'avoir lu que plus tard les deux tomes de cet ouvrage : elle y fait allusion dans une lettre du 22 octobre 1893. Par contre, elle ne semble pas avoir lu intégralement les œuvres de la Madre ; elle en connaissait pourtant de larges extraits par deux volumes qui se trouvaient à la bibliothèque du monastère et qu'elle a consultés, surtout à partir du moment où elle a été chargée de la formation des novices : *Le Banquet sacré ; La fille de Sainte Thérèse à l'école de sa Mère*, Morceaux choisis de textes thérésiens composés par Thérèse de Saint-Joseph, du carmel de Tours (Reims, 1888). A ce second ouvrage offert par l'auteur à Marie de Gonzague, Thérèse emprunte les passages du *Chemin de la Perfection* qu'elle cite dans sa correspondance : ch. 1 = LT 198 ; ch. 3 = LT 198 et 221 ; ch. 8 = LT 201 ; ch. 34 = LT 178 ; ch. 42 = LT 49 et 56.

Très souvent elle se réfère à l'enseignement de la Madre. Elle se réjouit d'avoir rencontré en la personne du Père

Pichon un directeur spirituel « unissant la science à la vertu » (A 70r = *Vie*, ch. 13). Elle veut être, elle aussi, une femme énergique qui ne s'écoute pas (LT 201 = *Chemin de la Perfection*, ch. 8).

En étudiant comme novice, puis comme responsable du noviciat, la *Règle* et les *Constitutions* du Carmel, Thérèse s'est imprégnée des grandes intuitions de la réformatrice. A son école elle a de mieux en mieux perçu la dimension missionnaire de sa vocation contemplative. Elle retrouve chez elle ce qu'elle avait déjà entrevu en novembre 1887, en côtoyant de près les 75 prêtres du pèlerinage à Rome : une carmélite ne doit pas seulement prier pour la conversion des grands pécheurs, mais pour la sainteté du clergé. « Qu'elle est belle, la vocation ayant pour but de conserver le sel destiné aux âmes ! Cette vocation est celle du *Carmel*, puisque l'unique fin de nos sacrifices est d'être l'apôtre des apôtres, priant pour eux pendant qu'ils évangélisent les âmes » (A 56r = *Chemin de la Perfection*, ch. 3, fin).

En juillet 1896, elle pose devant l'appareil photographique de Céline, tenant en main un rouleau sur lequel elle a copié une phrase de Thérèse d'Avila : « Je donnerais mille vies pour sauver une âme » (*Chemin de la Perfection*, ch. 1). Une phrase qu'elle cite souvent (LT 198 ; PN 31).

Il y a néanmoins un point sur lequel Thérèse se sent très différente de sa patronne. A la fin du 17e siècle, on insistait beaucoup sur les grâces exceptionnelles d'oraison dont avait été gratifiée la mystique espagnole. Les images pieuses de l'époque représentaient à l'envi sa transverbération ou la célèbre scène (légendaire) où l'Enfant-Jésus caresse Thérèse de Jésus en lui disant : « Je suis le Jésus de Thérèse ». De ce point de vue Thérèse se sent bien petite par rapport à sa *séraphique* Mère, comme on disait alors. Elle ne s'estime pas digne de telles faveurs. Quand, en 1894, elle peint l'Enfant-Jésus, elle se contente de le représenter dormant à ses côtés. « Puisqu'Il ne me caresse pas, je tâche, moi, de lui faire plaisir » (LT 160).

A dire vrai, Thérèse ne renonce pas à son désir d'aimer Dieu autant que sa patronne, mais elle n'a nulle envie d'en connaître les extases : celles-ci la feraient sortir de sa « petite voie ». Elle est d'ailleurs encouragée dans ce sens par l'espèce de méfiance qu'éprouvent ses deux prieures successives à l'égard de tout phénomène extraordinaire. Quand, le 14 juin 1895, Thérèse confie à sa prieure la blessure d'amour qu'elle vient de recevoir, Mère Agnès fait mine de n'y prêter aucune attention. Elle craint tellement que sa sœur ne s'engage dans des voies extraordinaires (CG II, p. 810). Même sentiment chez Mère Marie de Gonzague. Elle écrit à Thérèse que les blessures provenant de la vie communautaire ne présentent pas les mêmes risques d'erreur que les soi-disant blessures causées chez certaines carmélites par un dard mystique. Ce qu'elle préfère chez Thérèse d'Avila, ce sont sa gaieté et sa simplicité : « Vive son tambour et son turlututu » (CG II, p. 809). !

Thérèse n'a aucun mal à ratifier ces propos, elle qui aime contempler la vie de foi qui fut celle de Marie, une existence « sans ravissements, ni extases » (PN 54). Pour la petite Thérèse comme pour la Madre, l'amour est la valeur suprême. Elle n'échangerait pas les trois années pénibles qu'elle a connues lors de la maladie mentale de son père pour toutes les extases des saints (A 73r). Rappelons enfin et surtout que, comme sa patronne, Thérèse n'écrit son autobiographie que pour « chanter les Miséricordes du Seigneur » à son égard (A 2r) et qu'elle trouve sa joie à accueillir tout au fond de son cœur « la Trinité sainte » qui veut faire « en nous » sa demeure : « Qu'il faut qu'une âme soit grande pour contenir un Dieu !... Et pourtant l'âme d'un enfant d'un jour lui est un Paradis de délices » (LT 165).

5° *Jean de la Croix.* – Thérèse a conscience de lui devoir beaucoup : « A l'âge de 17 et 18 ans, je n'avais pas d'autre nourriture spirituelle » (A 83r). Elle utilisait la traduction faite sur l'édition de Séville de 1703 et publiée chez Oudin, à partir de 1875, par les Carmélites de Paris. Elle avait à son usage personnel le *Cantique spirituel* et *La Vive Flamme*, ainsi que les *Maximes et Avis spirituels*.

Les passages de *La Vive Flamme* sur la valeur purificatrice des épreuves l'ont beaucoup aidée au moment de la maladie mentale de son père. « Bien accueillir la souffrance, explique-t-elle à Marie de la Trinité, nous mérite la grâce d'une plus grande souffrance ou plutôt d'une purification plus profonde pour arriver à la parfaite union d'amour. Ah ! Quand j'eus compris cela, la force me fut donnée pour tout souffrir ».

Le Docteur du Carmel l'encouragea aussi à « descendre dans la vallée de l'humilité » pour parvenir aux sommets de l'union à Dieu. Elle mimait souvent devant ses novices trois vers sanjuanistes qui célèbrent la valeur de cette humilité : « Et m'abaissant si bas, si bas, / Je m'élevai si haut, si haut, / Que je pus atteindre mon but » (*A lo divino*).

Jean de la Croix lui apprend que, dans la vie spirituelle, il s'agit moins d'acquérir de nouvelles vertus que de perdre ce qui fait obstacle à l'invasion de Dieu dans notre âme (CSG 25 = *Montée* I, ch. 5). Elle recopie plusieurs pensées du saint qui expriment cette idée : « Celui qui aime vraiment Dieu regarde comme un gain et une récompense de perdre toute chose et de se perdre encore lui-même pour Dieu » (LT 188 = *Maxime* 103). – « Pour trouver une chose cachée, il faut se cacher soi-même » (LT 145 = *Cantique*, Explication du 1er vers de la str. 1).

Elle retrouve surtout chez lui l'intuition fondamentale de sa « petite voie » : pour s'offrir à l'Amour miséricordieux, point n'est besoin d'être une victime parfaite (B 3v). Aussi traduit-elle en vers, pour la profession de Marie de la Trinité (30 avril 1896), la *Glose sur le divin* qui exprime cette espérance : « L'Amour sait tirer profit de tout : du bien, du mal qu'Il trouve en nous » (PN 30).

Signalons enfin trois affirmations de Jean de la Croix que Thérèse aimait particulièrement : « Plus Dieu veut nous donner, plus il augmente nos désirs » (Pri 6 ; LT 201 ; C 2v,31r ; CJ 13.7.15, etc. = Lettre XI à Éléonore de Saint-Gabriel). – « Au soir de cette vie, on vous examinera sur l'amour. Apprenez donc à aimer Dieu comme Il veut être aimé et laissez-vous vous-même » (LT 188 = *Sentence* 70). – « Le plus petit mouvement de pur amour est plus utile à l'Église que toutes les autres œuvres réunies ! Il est donc de la plus haute importance que l'âme s'exerce beaucoup à l'amour afin que, se consommant rapidement, elle ne s'arrête guère ici-bas et arrive promptement à voir son Dieu face à face » (Pri 12 ; LT 245 = *Cantique spirituel*, Explication de la str. 29 ; *Vive Flamme*, Explication du verset 6 de la str. 1).

6° *François de Sales.* – Le climat familial dans lequel vécut Thérèse était tout imprégné d'esprit

salésien. Mme Martin échangeait une correspondance abondante avec sa sœur, visitandine au Mans ; sur ses conseils, elle avait lu une biographie de Jeanne de Chantal et s'efforçait de suivre les conseils du Docteur de Genève : mettre beaucoup d'amour dans les actions les plus humbles et faire une totale confiance à la Providence.

Les deux aînées avaient fait leurs études au pensionnat du Mans : elles inculquèrent ce même esprit salésien à leur petite sœur. La troisième résolution prise par Thérèse le jour de sa première communion (« je tâcherai d'humilier mon orgueil ») est tout à fait dans la ligne de l'éducation reçue dans son enfance : pour plaire à Dieu, point n'est besoin d'accomplir des choses extraordinaires ; il suffit de s'employer à vivre dans la douceur et l'humilité.

Plus tard, quand Thérèse attend le résultat des démarches entreprises en vue de son entrée au Carmel, elle se considère comme le « jouet de Jésus », la « petite balle » avec laquelle il a le droit de s'amuser à son gré. Une comparaison empruntée à une prière composée par Dom Jean Léonard, mais qui correspond bien à l'attitude salésienne d'abandon recommandée par Pauline. Et lorsque, le 26 mars 1888, celle-ci lui rappelle que Jésus la veut sainte, « grande sainte, et en même temps petite sainte, si petite et si humble qu'on lise toujours sur son visage et dans son cœur la parole de la Sainte Vierge qu'elle devra dire en entrant : ' Je suis la servante du Seigneur ' », on repère encore dans ce conseil une influence salésienne.

L'entrée de Léonie à la Visitation de Caen poussa Thérèse à s'intéresser de plus près à la spiritualité de François de Sales. Un intérêt relancé en 1893 par la lecture au réfectoire de l'*Histoire de sainte Jeanne de Chantal et des Origines de la Visitation*, par l'abbé Em. Bougaud (Paris, 3e éd., 1865, 2 vol.).

Certains passages de cet ouvrage ont dû faire sursauter Thérèse... L'auteur affirme par exemple que les âmes innocentes ont avec Dieu une intimité et une familiarité dont ne pourront jamais jouir les âmes pénitentes : celles-ci doivent se contenter de se tenir aux pieds du Seigneur, comme Marie-Madeleine, tandis que celles-là peuvent, tel saint Jean, reposer sur sa poitrine (p. 303). Thérèse pensait au contraire que les grands pécheurs sont appelés eux aussi à vivre en relation très intime avec Dieu (C, finale).

Mais Thérèse ne confond certainement pas ces commentaires avec la spiritualité salésienne elle-même. Elle en admire spécialement deux aspects qui sont dans la ligne de ce qu'elle est en train de découvrir : – la supériorité des actes cachés d'humilité et de charité sur toutes les mortifications alors en honneur en beaucoup de carmels. D'ailleurs, dès ses origines, la Visitation était considérée comme un Ordre plus spécialement adapté aux santés fragiles. « Les grandes œuvres ne sont pas toujours en notre chemin, disait François de Sales, mais nous pouvons à toute heure en faire des petites excellemment, c'est-à-dire avec un grand amour ». Jeanne de Chantal, remarquait l'abbé Bougaud, ne fut pas, comme Thérèse d'Avila, un aigle fixant dans ses contemplations sublimes le Soleil de justice. Elle se contenta d'être une colombe, mais cela ne l'empêcha pas de monter aussi haut (t. 1, p. 504). Une comparaison que Thérèse reprit en la transformant (B 5v).

– Thérèse trouva aussi chez François de Sales la confirmation de ce qu'elle pressentait de plus en plus elle-même : la découverte de notre misère doit nous pousser à nous précipiter avec confiance dans les bras de la Miséricorde divine. « Plus nous sommes misérables, disait François de Sales à ses filles d'Annecy, plus nous nous devons confier en la bonté et la miséricorde de Dieu ; car entre la miséricorde et la misère il y a une certaine liaison si grande que l'une ne se peut exercer sans l'autre » (2e entretien). Il écrivait aussi à Jeanne de Chantal que Dieu menait les forts par la main, mais qu'il prenait les infirmes dans ses bras. N'est-ce pas déjà, avant la lettre, l'intuition thérésienne de l'ascenseur : plus j'accepte ma petitesse, plus Jésus me portera dans ses bras. L'image de l'enfant est d'ailleurs celle qu'utilise le plus souvent le Docteur de Genève : elle revient soixante-treize fois dans son œuvre.

7° *Marie de Sales Chappuis* (DS, t. 2, col. 496-98). – Thérèse avait beaucoup entendu parler par Pauline de cette visitandine morte à Troyes en 1875 et très appréciée à la Visitation du Mans. En 1888, Pauline lisait sa biographie publiée en 1886 par le P. Dehairs (VT, octobre 1984, p. 286). Thérèse en prit également connaissance, puisqu'elle en recopia un passage : « Il ne faut pas craindre d'être gênée ; une religieuse ne doit pas savoir ce qui la gêne, elle ne doit pas rechercher ses aises ; elle doit être totalement morte à tout, qu'elle ne sache pas ce qu'il lui faut » (inédit de 1891 ou 1892 = *Vie de la Vénérée Mère Marie de Sales*, Paris, 1886, p. 366). Notre sainte aimait d'autant plus cette sœur qu'elle portait elle aussi le prénom de Thérèse et qu'elle avait reçu la permission de communier tous les jours.

Éditées en 1895 aux Annales salésiennes de la rue Vaugirard, les *Pensées* de Marie de Sales furent sans aucun doute immédiatement connues à Lisieux. Thérèse dut particulièrement apprécier les pages consacrées à la Miséricorde de Dieu, le thème favori de sa réflexion durant l'année 1895. Beaucoup de fidèles, disait la visitandine, connaissent la justice de Dieu, mais bien peu pénètrent dans « le cabinet de sa miséricorde » (p. 13), laquelle est « le fonds de son être » (p. 16,69). Aussi devons-nous être devant lui « comme un petit enfant qui ose faire tout. Il aime mieux la hardiesse que la moindre peur » (p. 17).

La visitandine aime également contempler en Dieu le désir qu'Il a de se satisfaire « en la remplissant de son abondance » (p. 44), « en se déchargeant sur elle à son gré » (p. 94). Cette « décharge » contente son cœur (p. 37). On reconnaît sans peine la ressemblance entre cet enseignement et la découverte faite par Thérèse en cette même année 1895 : Dieu est « heureux de ne point comprimer les flots d'infinies tendresses » qui sont en Lui. Si sa justice aime à « se décharger », combien plus son Amour Miséricordieux (A 84r) !

La première édition de l'*Histoire d'une âme* soulignait d'ailleurs le lien entre « la voie de l'amour et de la confiance » indiquée par Thérèse et l'enseignement de Marie de Sales (p. 247). L'allusion disparut dès la 2e édition. L'enseignement de la visitandine fut en effet suspecté de quiétisme et l'on craignit que le rapprochement entre les deux doctrines ne fît tort à la diffusion de celle de Thérèse. Au moment du Procès, l'abbé Dubosq, promoteur de la foi, aurait même souhaité que les témoins n'emploient pas l'expression « petite voie » utilisée par Thérèse afin de ne pas faire échouer la cause. Avec beaucoup de sincérité, les sœurs de Thérèse continuèrent à témoigner que telle était son expression. Il est fort probable que le mot de « voie » lui ait été inspiré par la lecture des œuvres de Marie de Sales Chappuis.

8e *Auteurs spirituels.* – Mgr de Ségur, *Nos grandeurs en Jésus* (Paris, 2 vol., 1867 et 1868 ; lu pendant le noviciat). – J.-J. Surin, *Les fondements de la vie spirituelle*, tirés du livre de l'*Imitation de Jésus-Christ* (Paris, 1732 ; lus en janvier 1890). – Bossuet, *Discours sur la vie cachée en Dieu*, dans *Discours* de saint Bernard à sa sœur... suivis du Discours sur la vie cachée... (Paris, 1838). – Louis-François d'Argentan, *Conférences théologiques et spirituelles sur les grandeurs de Dieu* (Paris, Haton, 3 vol.). – F.W. Faber, *Tout pour Jésus* (Tournai, 5e éd., 1861) ; *Le pied de la croix ou les douleurs de Marie* (Paris, 10e éd., 1877).

9° *Biographies.* – Thérèse aimait beaucoup lire la vie des saints : « le récit de leurs actions héroïques enflamme mon courage » (20.7.1895). – *Vie de la Sœur Saint-Pierre*, carmélite de Tours (à l'origine du culte de la Sainte Face), Tours, 1881. – *Vie et Œuvres de la Bse Marguerite-Marie Alacoque*, Paris, 1867, 2 vol. – *Les Insinuations de la divine piété* ou La Vie et les Révélations de sainte Gertrude, Paris, 1856, 2 vol. – Pour composer ses deux pièces sur *Jeanne d'Arc*, elle lit l'ouvrage de H. Wallon (Paris, 1877). Sur les indications du Père Roulland, elle lit deux vies de missionnaires : Abbé Montehuis, *L'âme d'un missionnaire, Vie du Père Nempon, missionnaire du Tonkin occidental* (Lille, 1892) ; *Vie et Correspondance de Théophane Vénard* (Paris, 1888 ; à l'origine de son amitié pour le jeune martyr). Pour composer sa dernière pièce, sur Stanislas Kostka (février 1897), elle lit sa *Vie* écrite par A. de Blanche (Paris, 1845).

10° *Miettes quotidiennes.* – N'oublions pas enfin la correspondance que Thérèse recevait, les « billets » que les carmélites tiraient régulièrement, les exhortations de la prieure au chapitre, les sermons de l'aumônier et les notes prises au cours des prédications annuelles (Thérèse médita et recopia quelques passages des notes prises par Marie de Saint-Joseph pendant la retraite prêchée au Carmel en octobre 1887 par A. Pichon).

V. Rayonnement

1. Le fait et ses raisons. – Personne ne peut contester l'influence étonnante exercée par Thérèse depuis un siècle sur des hommes et des femmes aussi différents les uns des autres que la chanteuse Édith Piaf et Charles Maurras, Sœur Élisabeth de la Trinité et le Père Brottier. Des intellectuels et des analphabètes, des contemplatifs et des hommes d'action, des théologiens et des cinéastes, des chrétiens fervents et des non pratiquants, des adultes et des jeunes proclament qu'ils lui doivent beaucoup. En lisant l'*Histoire d'une âme*, un très grand nombre de baptisés comprennent que Dieu les aime personnellement et, parmi eux, des milliers de prêtres, de religieux et de religieuses, entendent retentir dans leur cœur l'appel à une vie consacrée. Qu'il suffise de donner quelques témoignages.

En octobre 1926, Marthe Robin (DS, t. 13, col. 833-36), plongée dans un état comateux, bénéficie de trois apparitions de Thérèse : celle-ci lui annonce qu'elle va guérir et qu'elle devra prolonger sa mission dans le monde entier. On connaît le développement prodigieux des Foyers de Charité fondés par la stigmatisée de Châteauneuf-de-Galaure.

Le dominicain M.-J. Lagrange, fondateur de l'École Biblique de Jérusalem : « Je dois à sainte Thérèse de n'être pas devenu un vieux ' rat ' de bibliothèque. Je lui dois tout, car sans elle j'aurais dû me racornir, me dessécher l'esprit » (1927).

Après sa profession religieuse à Loreto, en 1931, Agnès Bojaxhiu choisit de s'appeler sœur Teresa en l'honneur de la sainte de Lisieux. Elle deviendra Mère Teresa de Calcutta, fondatrice des Missionnaires de la charité.

Jeanne, la fille du philosophe Henri Bergson, a confié au Père dominicain Pichard que la mystique préférée de son père n'était pas la sainte espagnole, mais Thérèse de Lisieux.

La bienheureuse Édith Stein (DS, t. 14, col. 1198-1204), philosophe juive convertie, devenue carmélite et morte en déportation le 9 août 1942 : « En lisant l'*Histoire d'une âme*, je me trouvais devant une vie totalement traversée jusqu'au bout par l'amour de Dieu. Je ne connais rien de plus grand, et c'est un peu cela que je voudrais, autant que possible, transporter dans ma vie ».

Thomas Merton, cistercien américain (DS, t. 10, col. 1060-65) : « La grande grâce que je reçus en octobre 1941 fut de découvrir que Thérèse de Lisieux était une sainte authentique, et non une pieuse petite poupée muette pour vieilles femmes sentimentales. Une des plus grandes saintes, une sainte extraordinaire ! Je lui dois toutes sortes d'excuses et de réparations publiques pour l'avoir ignorée si longtemps » (1951).

Mgr E. Suhard, évêque de Bayeux et Lisieux (DS, t. 14, col. 1296-99) : « S'il m'est donné dans mon épiscopat de réaliser quelque bien, c'est à elle que je l'attribuerai » (1928). Pie XI (DS, t. 12, col. 1432-38) considérait Thérèse comme « l'Étoile de son pontificat ». Le jour de sa première messe, 29 avril 1918, le Père Maximilien Kolbe (DS, t. 10, col. 859-61) avait fait un pacte avec Thérèse : « Je prierai pour que vous soyez élevée à la gloire des autels, mais à condition que vous preniez en charge toutes mes conquêtes ». Avant de partir au Japon en 1930, il se rend en pèlerinage à Lisieux.

Après avoir vu son mouvement condamné par Pie X (août 1910), Marc Sangnier, fondateur du *Sillon*, découvre l'*Appel aux Petites Âmes*, résumé de l'*Histoire d'une Âme* : « A peine commençai-je à lire cette brochure que je sentis aussitôt une très douce consolation à me faire tout petit et à m'abandonner à la volonté de Dieu, à la suite de sœur Thérèse ». Dès le 10 septembre, il demande aux lecteurs de son journal de se soumettre avec lui à la décision de Rome.

Ce rayonnement universel de Thérèse restera toujours un mystère, – un mystère lié à l'économie du Salut : Dieu se plaît d'ordinaire à utiliser des moyens pauvres pour s'attirer les cœurs (1 *Cor.* 1, 27-29).

Repérons néanmoins les traits de la personnalité et de l'enseignement de Thérèse qui fascinent les hommes de notre temps.

1) Une existence toute *simple*, imitable autant qu'admirable. Rien d'extraordinaire dans cette vie, à condition de ne pas accorder d'importance exagérée à sa guérison miraculeuse, à son entrevue avec le pape et à son entrée au Carmel à l'âge de quinze ans. Nos contemporains sont spécialement sensibles au fait que l'adolescente ne soit pas parvenue du jour au lendemain à sa maturité affective. La sainteté n'est donc pas réservée à des êtres ayant acquis très tôt un parfait équilibre psychologique.

2) Un enseignement donné à travers un *témoignage de vie*. Thérèse n'a pas écrit de traité systématique sur l'oraison ni de commentaire d'Écriture sainte. Les œuvres qu'elle a laissées ne sont que des écrits de circonstance, notamment une autobiographie écrite par obéissance. On apprécie beaucoup la sincérité du récit : Thérèse se montre telle qu'elle est, avec ses faiblesses et ses joies enfantines, ses enthousiasmes d'adolescente, ses tentations et ses découvertes de carmélite.

3) Une *joie* profonde au milieu des *épreuves*. Thérèse a beaucoup souffert au cours de sa brève existence : à l'âge de quatre ans et demi, elle perd sa

mère ; quatre ans plus tard, Pauline, sa seconde maman, part au Carmel et l'enfant en tombe malade. Guérie par le sourire de Marie, elle n'est libérée qu'à quatorze ans de ses pleurnicheries interminables. Désormais, c'est avec une âme forte qu'elle affronte toutes ses autres épreuves : opposition de son entourage à son projet de vie carmélitaine, maladie mentale de son père, aridité de sa prière, incompréhensions de certaines de ses sœurs, humidité glaciale du couvent, tuberculose qui s'installe dans son corps, ténèbres spirituelles qui descendent sur son âme.

Tous les témoins s'accordent néanmoins pour dire que le sourire de la carmélite était merveilleux et qu'aucune de ses photographies ne nous le donne. Seuls des « instantanés » (ils n'existaient pas à l'époque) auraient pu capter quelque chose de la joie qui rayonnait du visage de Thérèse et qu'on devine à travers ses écrits. Son exemple a déjà aidé des milliers de chrétiens à comprendre que leurs épreuves ne devaient pas les empêcher de s'ouvrir à la plénitude de la joie que le Christ promet à ses disciples (*Jean* 16,24 ; 17,13).

4) Une vie spirituelle prenant appui sur l'*Écriture*. On a vu la connaissance approfondie qu'elle en avait. Mais elle était affligée par les différences des traductions des textes bibliques. « Si j'avais été prêtre, confia-t-elle un jour à sœur Geneviève, j'aurais étudié le grec et l'hébreu » (CSG 80). Elle anticipait ainsi le retour aux sources de la Révélation accompli par les chrétiens du 20e siècle.

Elle rappelle aussi que nous ne devons jamais en rester à une lecture purement scientifique des textes bibliques : il faut les aborder avec un cœur d'enfant qui cherche à y découvrir *le caractère* de son Dieu (PO, p. 275), ou comme l'épouse attentive à écouter les confidences d'amour de son Époux. Il est d'ailleurs significatif que son livre préféré de l'Ancien Testament était le *Cantique des Cantiques* – elle le cite aussi fréquemment que le livre des psaumes – et qu'elle aurait aimé en faire le commentaire, si elle en avait eu le temps (*Sœur Marie de la Trinité*, p. 94).

5) *Une preuve éclatante de la fécondité d'une vie contemplative*. Quel contraste entre la simplicité de sa vie cachée et l'abondance des grâces reçues par son intermédiaire depuis un siècle ! Sans publicité, sans intervention des media, Thérèse s'est frayé un chemin dans les cœurs à travers le monde. La fécondité d'une existence n'est donc pas liée à l'accomplissement d'actions d'éclat s'étalant sur de longues années, mais à la qualité d'amour qu'un être humain, habité par l'Esprit, laisse grandir dans son cœur.

6) *La nuit spirituelle* que Thérèse a connue dans les derniers dix-huit mois de sa vie. Marqués par l'incroyance ou la malcroyance de leurs frères, les chrétiens d'aujourd'hui sont particulièrement sensibles au fait que Thérèse a connu la tentation de douter de l'au-delà.

Pour la rendre plus proche des athées de notre temps, on est même allé jusqu'à dire qu'elle avait douté, à la fin de sa vie, de l'existence de Dieu. Les textes démentent une telle interprétation. Ses tentations de douter ne portent pas sur l'existence de Dieu, mais sur l'au-delà. Il lui semble qu'après la mort, il n'y a plus rien : ce qui l'attend, c'est « la nuit du néant » (C 6v). Les matérialistes n'auraient-ils pas raison ? Quand le corps se décompose, que reste-t-il de l'être humain ?

Néanmoins, ces objections ne provoquent pas dans son esprit de doute véritable. C'est le cas de nous rappeler le mot de J.H. Newman : « mille difficultés ne font pas un doute ». Loin d'hésiter, Thérèse multiplie les actes de foi. Elle redit au Seigneur qu'elle croit de tout son cœur à l'existence du ciel où Il est allé lui préparer une place et qu'elle veut passer son ciel à faire du bien sur la terre. Et, de son sang de tuberculeuse, elle écrit en entier le « Je crois en Dieu » sur la page de garde de son Évangile de poche, pour bien Lui montrer qu'elle continue à croire à « la vie éternelle ».

Cette épreuve spirituelle de Thérèse la rapproche beaucoup de nous. Elle a vraiment connu la tentation d'être déstabilisée dans sa foi. Mais, ici encore, elle est un merveilleux modèle. Ce n'est pas en démontant un par un les arguments de l'adversaire qu'elle remporte la victoire. Elle s'appuie résolument sur la parole du Christ : « Je m'en vais vous préparer une place... Et il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père ». Elle s'appuie aussi sur les apparitions du Christ ressuscité à Marie-Madeleine et aux apôtres. On a retrouvé écrit de sa main (en 1896 ou 1897) un feuillet intitulé *Concordance pascale*, où elle avait recopié, en essayant de les harmoniser, les récits des quatre évangiles sur les apparitions du Christ le jour de Pâques (BT, p. 183-85). La foi de Thérèse s'appuyait vraiment sur l'Écriture.

7) *Un souffle d'Évangile*. Thérèse nous apporte enfin une véritable bouffée d'air évangélique. Elle a permis aux chrétiens de retrouver, par-delà les complications et les raideurs qui paralysaient trop souvent l'élan de la piété à la fin du 19e siècle, la simplicité que Jésus nous encourage à avoir avec Lui et dans nos rapports avec son Père. Dans une lettre au Père Roulland, datée du 9 mai 1897, Thérèse a exprimé avec ingénuité la liberté qu'elle avait retrouvée dans sa vie spirituelle et, par là-même, la libération qu'elle procurerait à tous ceux qui suivraient sa petite voie :

« Parfois, lorsque je lis certains traités spirituels où la perfection est montrée à travers mille entraves, environnée d'une foule d'illusions, mon pauvre petit esprit se fatigue bien vite ; je ferme le savant livre qui me casse la tête et me dessèche le cœur et je prends l'Écriture sainte. Alors, tout me semble lumineux : une seule parole découvre à mon âme des horizons infinis, la perfection me semble facile, je vois qu'il suffit de reconnaître son néant et de s'abandonner comme un enfant dans les bras du bon Dieu » (LT 226).

Grâce à Thérèse, d'innombrables chrétiens se remettent sans crainte sous le souffle de l'Esprit et osent dire avec confiance à leur Père des cieux : « Abba ! ».

2. Thérèse contestée. – Un certain nombre de chrétiens se disent par contre agacés par Thérèse. Pourquoi ? Comment remédier à ces « allergies » ?

1) *Une petite bourgeoise du 19e siècle* : Thérèse est née au sein d'une famille bourgeoise dont les parents avaient amassé une coquette fortune par leur travail persévérant. En arrivant à Lisieux à l'âge de 54 ans, après la mort de sa femme, M. Martin peut y vivre de ses rentes. Et sa benjamine ne fait jamais la vaisselle aux Buissonnets : une « bonne » – comme on disait à l'époque – employée à plein temps en est chargée.

Mais Dieu n'est-il pas libre de susciter des saints dans tous les milieux ? Sans avoir habité durant sa jeunesse, comme Bernadette Soubirous, dans un ancien cachot, Thérèse a découvert elle aussi la joie de tout quitter pour suivre le Christ.

2) *Une fille qui n'a pas connu le monde* : A l'âge de seize ans, Thérèse avait déjà revêtu l'habit du Carmel. Elle n'a pas connu les difficultés que connaît aujourd'hui une jeune fille qui n'entre en religion qu'après plusieurs années de vie universitaire ou professionnelle.

Ces entrées précoces au couvent étaient chose courante à l'époque. En 1909, Georgette Gréville entra au Carmel de Lisieux à l'âge de treize ans et demi. Elle prit l'habit deux ans plus tard et devint par la suite prieure du Carmel de Saïgon où elle mourut en 1968.

N'oublions pas d'autre part que Thérèse s'est beaucoup battue pour obtenir la permission tant désirée d'entrer toute jeune au Carmel et qu'au cours de son pèlerinage à Rome elle a découvert bien des choses.

3) *Un style mièvre.* Le style de Thérèse est celui de son époque. L'on peut effectivement regretter qu'elle abuse des points d'exclamation, qu'à la fin de son 2e manuscrit elle répète 36 fois l'adjectif « petit » et que certaines de ses poésies soient un peu fades.

Mais Thérèse n'a pas voulu faire œuvre littéraire. La quasi-totalité de ses poèmes ont été composés pour être offerts à l'une de ses sœurs ou pour être déclamés en communauté. Elle n'a pas même voulu consulter un traité de versification qu'avait apporté dans ses bagages l'une de ses novices

On est pourtant frappé aujourd'hui par les talents de conteur qu'elle manifeste dans maint passage de son autobiographie et par la richesse de son univers poétique. Voici ce qu'écrit de son avant-dernier poème, *Une rose effeuillée* (19 mai 1897) Jacques Lonchampt, critique musical du journal *Le Monde* : « Ce poème d'un accent vraiment bouleversant par son côté biographique est également très beau du point de vue poétique. Pas de fadaise, un ton très tendre mais fort, nullement mièvre. La forme (alexandrins suivis immédiatement de vers de quatre pieds) est parfaitement adaptée » (*Poésies,* Paris, Cerf, 1979, p. 227).

4) *Une popularité surfaite.* Certains soupçonnent l'immense faveur dont jouit Thérèse à travers le monde d'être le résultat d'une campagne lancée par ses sœurs carmélites durant la première décennie du 20e siècle.

Rien n'est plus faux. Malgré le succès inouï des premières éditions de l'*Histoire d'une âme* et sa traduction en plusieurs langues, les carmélites de Lisieux ne songeaient nullement à faire canoniser Thérèse. Ce sont les innombrables faveurs obtenues dans tous les continents par son intercession qui ont fait de la petite carmélite normande une sainte canonisée par le peuple chrétien avant de l'être par le Pape. Et quand, en 1929, Pie XI encouragea Mgr Suhard, évêque de Bayeux, à construire une basilique en son honneur, celle-ci fut édifiée en un temps record (1929-1937) et payée au fur et à mesure par des offrandes venues du monde entier.

5) *Une avalanche de pétales.* L'image la plus populaire de Thérèse la représente effeuillant sur son crucifix des pétales de roses. Ces roses, on les retrouve partout à Lisieux, dans les fresques de la basilique comme sur les cartes postales vendues aux pèlerins. Cette avalanche de roses n'affadit-elle pas le message très fort de Thérèse ?

Rappelons tout d'abord que ces « pluies de roses » sont liées à la fameuse promesse que Thérèse prononça près du réfectoire de son carmel le 9 juin 1897. On venait de lire pendant le repas le récit d'une apparition de Louis de Gonzague à un prêtre allemand qui agonisait. Soudain, celui-ci voit le saint faire tomber sur son lit une pluie de roses en gage de la guérison qui allait lui être accordée. Effectivement, il sort de son coma et se rétablit complètement. « Moi aussi, déclare Thérèse un quart d'heure plus tard à sa marraine, après ma mort, je ferai pleuvoir des roses » (CJ 9.6). On a d'ailleurs intitulé *Pluies de roses* les sept volumes publiés de 1907 à 1925 pour faire connaître la façon merveilleuse dont Thérèse avait tenu sa promesse.

Mais ces roses de Lisieux évoquent aussi le geste que faisait volontiers Thérèse d'effeuiller des pétales de roses sur son crucifix. Ce geste n'apparaît puéril qu'à ceux qui oublient l'amour héroïque avec lequel Thérèse voulait offrir au Seigneur tous les sacrifices qui se présentaient à elle. Dans son dernier manuscrit, elle Lui redit sa joyeuse espérance : « ces pétales fragiles et sans aucune valeur, ces chants d'amour du plus petit des cœurs te charmeront ». Et, après être passés par Ses mains divines, continue-t-elle, ils pourront être jetés utilement sur toute l'Église.

6) *Une spiritualité « à l'eau de rose ».* Plus profondément qu'une allergie à l'égard du style de Thérèse ou de l'iconographie lexovienne, existe parfois chez certains maîtres spirituels l'impression pénible de se trouver devant une sainte qui, à force de rappeler sans cesse la Miséricorde de Dieu pour les hommes, n'insiste pas suffisamment sur ses exigences. Utile en son temps pour lutter contre les séquelles du jansénisme qui empêchaient encore l'essor de la vie spirituelle chez les chrétiens du début de ce siècle, le message de Thérèse serait moins adapté aux chrétiens d'aujourd'hui, trop enclins à négliger ou à réduire les exigences morales de l'Évangile.

C'était déjà l'objection de Dom Chautard, l'auteur du best-seller religieux sur la prière paru en 1913, *L'âme de tout apostolat.* L'abbé de Sept-Fons, qui avait lu trop rapidement l'*Histoire d'une âme,* avait trouvé que la « petite voie » ne faisait pas suffisamment droit à l'ascèse que doit comporter toute vie chrétienne authentique.

Ce qui réconcilia définitivement le cistercien avec la spiritualité de Thérèse, ce fut une phrase de son autobiographie qu'il n'avait pas remarquée jusque-là : « Oui, je chanterai, même lorsqu'il me faudra cueillir mes fleurs au milieu des épines et mon chant sera d'autant plus mélodieux que les épines seront longues et piquantes » (B 4v). L'abbé de Sept-Fons comprit désormais que la petite voie ne détournait pas les chrétiens de la voie royale de la Croix. Et nous avons vu plus haut la générosité avec laquelle Thérèse voulait « gagner » la vie de ses enfants. C'est d'ailleurs à cause de cette fidélité amoureuse au jour le jour que Thérèse espérait bien jeter beaucoup de roses sur la terre après sa mort : « Il faudra que le bon Dieu fasse toutes mes volontés au ciel, parce que je n'ai jamais fait ma volonté sur la terre » (CJ 13.7.2).

7) *Une générosité décourageante.* Par réaction contre l'affadissement de son message, certains prédicateurs insistent tellement sur la générosité héroïque de la carmélite dans les moindres détails de sa vie quotidienne qu'ils découragent plutôt leurs auditeurs. Ce qui est un comble ! Thérèse était intimement persuadée que les plus petits, les plus faibles pouvaient parvenir à la sainteté, en s'offrant comme elle à l'Amour miséricordieux. Elle n'aimait pas les sermons sur Marie au cours desquels les fidèles admiraient tellement leur Mère du ciel qu'ils finissaient par oublier qu'ils pouvaient et devaient l'imiter (CJ 23.8.9). A plus forte raison Thérèse ne doit-elle pas aimer les homélies où elle apparaît plus admirable qu'imitable. On oublie alors la finale si importante de son second manuscrit : « O Jésus ! que ne puis-je dire à toutes les *petites âmes* combien ta condescendance est ineffable... Je sens que si, par impossible, tu trouvais une âme plus faible, plus petite que la mienne, tu te plairais à la combler de faveurs plus grandes encore, si elle s'abandonnait avec une entière confiance à ta miséricorde infinie ».

Brève histoire des publications. – 1. 1923-1947. – Dans les années qui suivent la béatification, les auteurs se contentent de dégager les grandes lignes de son message. – G. Martin, *La « Petite Voie » d'enfance spirituelle d'après la vie et les écrits de la Bse Thérèse de l'Enfant-Jésus* (Paris, 1923). – H. Petitot, *Vie intégrale de Sainte Thérèse de Lisieux. Une renaissance spirituelle* (Paris, 1926). – M.-M. Philipon, *Sainte Thérèse de Lisieux. Une voie toute nouvelle* (Paris, 1946). – G. Desbuquois, *L'espérance* (Paris, 1934). – St.-J. Piat, *L'évangile de l'enfance spirituelle* (Paris, 1947). – L. Liagre, *Retraite avec Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* (Lisieux, 1940).

2. 1947-1956. – A l'occasion du cinquantenaire de sa mort, l'abbé A. Combes donne aux Facultés catholiques de Paris un cours sur Thérèse. Il s'attache à la chronologie des textes et repère des étapes dans son itinéraire spirituel : *Introduction à la spiritualité de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus* (Paris, 2e éd., 1948). Après avoir publié les *Lettres* de Thérèse (Paris, 1948), il s'aperçoit que le Carmel de Lisieux ne lui a jamais donné l'intégralité des manuscrits thérésiens. Il en réclame alors avec ardeur la publication : *Le problème de l'Histoire d'une âme et des œuvres complètes de Sainte Thérèse de Lisieux* (Paris, 1950). Même réclamation chez M. Moré, *La table des pécheurs,* dans *Dieu vivant,* n. 24, 1953, p. 13-103. A la même époque, le Père St.-J. Piat devient l'historien de la famille de Thérèse : *Histoire d'une famille* (Lisieux, 1948). Il publie ensuite la Correspondance familiale et un livre sur chacune des sœurs de Thérèse.

3. 1956-1971. – La publication par François de Sainte-Marie des *Manuscrits autobiographiques* en fac-similé relance les études historiques.

4. 1971-1988. – L'édition critique des autres œuvres thérésiennes – dite Édition du Centenaire – marque une étape décisive. Nous avons désormais à notre disposition tous les textes authentiques de Thérèse, accompagnés de notes historiques réalisées par toute une équipe : Mgr G. Gaucher, Sœur Cécile, du Carmel de Lisieux, Sœur Geneviève, du monastère de Clairefontaine, B. Bro, A. Patfoort, B. Delalande, etc.

Bibliographie sélective. – 1. Témoignages. – Procès de l'Ordinaire (1910-11) et Procès apostolique (1915-17), Rome, Teresianum, 1973 et 1976. – Sœur Geneviève, *Conseils et souvenirs,* Paris, Cerf, 1952. – *Sœur Marie de la Trinité* (novice de Thérèse), témoignages présentés par P. Descouvemont, Paris, Cerf, 1986.

2. *Visage de Thérèse de Lisieux* (47 photographies authentiques avec notes de François de Sainte-Marie), Lisieux, 1961.

3. Sur la famille de Thérèse. – Mère Saint-Léon, *La petite Thérèse à l'Abbaye,* Notre-Dame du Pré, 1930. – St.-J. Piat, *Histoire d'une famille,* Lisieux, 1948 ; *Marie Guérin,* 1953 ; *Céline,* 1963 ; *Léonie,* 1966 ; *Marie,* 1967 ; *La Vierge du sourire et Ste Thérèse...,* 1951. – Au Carmel de Lisieux : *Le père de Ste Thérèse,* 1953 ; *La mère de Ste Thérèse,* 1954 ; *La « petite mère » de Ste Thérèse, Mère Agnès de Jésus,* 1954. – Z. Martin, *Correspondance familiale (1863-1877),* Lisieux, 1958. – R. Cadéot, *Louis Martin,* Paris, V.A.L., 1985. – M. Baudouin-Croix, *Léonie Martin. Une vie difficile,* Paris, Cerf, 1989.

4. Biographies de Thérèse. – A propos de *La petite sainte Thérèse* (Paris, 1947) de M. Van der Meersch : A. Combes, A. Noché, *La petite sainte Thérèse de... devant la critique et devant les textes,* Paris, éd. Saint-Paul, 1950. – R. Laurentin, *Thérèse de Lisieux, Mythes et réalité,* Paris, Beauchesne, 1972. – J.-F. Six, *La véritable enfance de Thérèse... Névrose et sainteté,* Paris, Seuil, 1972 (critiques par C. De Meester dans *Ephemerides Carmeliticae,* t. 28, 1977, p. 104-36, et par A. Deroo, *Lumières sur Ste Thérèse...,* Paris, Téqui, 1973) ; *Thérèse de Lisieux au Carmel,* Paris, Seuil, 1973 ; *Vie de Thérèse...,* 1975. – G. Gaucher, *Histoire d'une vie,* 2e éd., Paris, Cerf, 1984.

5. Textes pontificaux, de Benoît XV à Jean-Paul II, dans *Vie thérésienne* (= VT), n. 92-93, octobre 1983 et janvier 1984. – Sur le procès de canonisation : P. Descouvemont, *Le pèlerinage de Lisieux hier et aujourd'hui,* Paris, O.A.A., 1989.

6. Spiritualité. – 1° Ouvrages généraux. – A. Combes, *Introduction à la spiritualité de Ste Thérèse...,* 2e éd. revue, Paris, Vrin, 1948 ; *Ste Thérèse... Contemplation et apostolat,* Paris, Bonne Presse, 1950 ; *L'amour de Jésus chez Ste Thérèse,* Paris, éd. Saint-Paul, 1949, 1951 ; *En retraite avec Ste Thérèse,* Paris, Éd. du Cèdre, 1952 ; *Ste Thérèse et sa mission : les grandes lois de la spiritualité thérésienne,* Paris-Bruxelles, Éd. universitaires, 1954 ; *De doctrina spirituali S. Theresiae...,* Rome-Paris, Vrin, 1967 ; *Theresiana,* Paris, Vrin, 1970.

V. Sion, *Réalisme spirituel de Ste Thérèse...,* Paris, Cerf, 1956. – St.-J. Piat, *Ste Thérèse de Lisieux à la découverte de la voie d'enfance,* Paris, Éd. franciscaines, 1964. – J. Lafrance, *Thérèse de L. et sa mission pastorale,* Paris, DDB, 1966. – Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus † 1967, *Ton amour a grandi avec moi,* Venasque, Éd. du Carmel, 1987. – C. De Meester, *Dynamique de la confiance,* Paris, Cerf, 1969 ; *Les mains vides,* 1972, 1988. – H. Urs von Balthasar, *Thérèse de L., Histoire d'une mission,* Paris, Éd. Paulines, 1973.

R. Laurentin, J. Guitton, G. Gaucher, etc., *Conférences du Centenaire,* dans *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris,* 1973, n. 2. – B. Bro, *La gloire et le mendiant,* Paris, Cerf, 1974. – Daniel-Ange, *Les blessures que guérit l'amour,* Paris, Pneumathèque, 1979.

Numéros spéciaux de VS (mai-juin 1972) et de *Carmel* (1980/2).

2° Thérèse et la Bible. – *La Bible avec Thérèse de L.,* Paris, Cerf, 1979 (440 citations de l'A.T. et 650 du N.T. faites par Thérèse avec ses propres commentaires). – *Le carnet scripturaire de Thérèse,* VT, avril-juillet 1980, p. 146-60, 216-40 ; janvier 1981, p. 60-67.

3° L'enfance spirituelle. – Dans VS, n. 366 (octobre 1951) : L. Beirnaert, *Enfance spirituelle et infantilisme* ; Lucien-Marie de Saint-Joseph, *Ste Thérèse... ou l'enfance unie à la maturité.* – P. Pourrat, art. *Esprit et voie d'enfance,* dans *Catholicisme,* t. 4, 1953, col. 132-37. – J. Juglar, *L'enfance spirituelle d'après Clément d'Alexandrie et Ste Thérèse de L.,* VT, octobre 1963. – Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu,* Tarascon, éd. du Carmel, 1979. – Philippe de la Trinité, *Thérèse de L., la sainte de l'enfance spirituelle,* Paris, Lethielleux, 1980.

4° Offrande à l'Amour miséricordieux. – A. Combes, *Note sur la signification historique de l'offrande thérésienne à l'Amour miséricordieux,* dans *Mélanges M. Viller* = RAM, t. 25, 1949, p. 492-505.

5° Prière. – Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *L'oraison contemplative de Ste Thérèse,* dans *Euntes docete,* t. 7, 1953, p. 18-25, 34-42. – Lucien-Marie de Saint-Joseph, *Grâces insignes d'oraison chez Ste Thérèse,* dans *Carmel,* 1959, p. 6-14. – A. Combes, *Ste Thérèse de L., modèle de vie contemplative,* dans *Ephemerides Carmeliticae,* t. 13, 1962, p. 80-135 (repris dans ses *Theresiana,* p. 185–237). – V. Sion, *Chemin de prière avec Thérèse de L.,* Paris, Cerf, 1982.

6° Piété mariale. – M.-J. Nicolas, *La Vierge-Marie... d'après Ste Thérèse de L.,* dans *Revue thomiste,* t. 52, 1952, p. 508-27. – François de Sainte-Marie, *La dévotion mariale de Ste Thérèse...,* dans *8e Congrès marial national* (Lisieux, juillet 1961), Paris, Lethielleux, 1962, p. 129-48.

7° La nuit de la foi. – E. Renault, *L'épreuve de la foi,* Paris, Cerf-DDB, 1974. – L. Guillet, *Gethsémani,* Tours, Mame, 1980. – P. Descouvemont, *L'espérance du ciel chez Thérèse...,* dans *Christus,* n. 109, janvier 1981, p. 110-19.

8° Thèmes divers. – Ch. Journet, *L'Église telle que la pense et la vit Ste Thérèse...,* dans *Carmel,* 1957, p. 16-27. – J. Lafrance, *Thérèse de L. et sa mission pastorale,* Paris, DDB, 1968. – A. Combes, *L'Église pour Ste Thérèse de L.,* dans ses *Theresiana,* 1970, p. 317-58 ; *Ste Thérèse... et l'Eucharistie, ibid.,* p. 239-49. – P. Descouvemont, *Ste Thérèse... et son prochain,* Paris, Lethielleux, 1962 ; éd. revue, 1970 ; *Sur la terre comme au ciel, Le sourire de Thérèse,* Paris, Cerf, 1985.

9° Thérèse et diverses figures spirituelles. – Ch.-A. Bernard, *L'influence de S. Jean de la Croix sur Ste Thérèse...,* RAM, t. 32, 1956, p. 69-80. – P. Blanchard, *Ste Thérèse de L. et Ste Thérèse d'Avila,* VT, juillet 1962. – M. Carouges,

Sœur Thérèse et frère Charles (de Foucauld), VT, janvier 1966, p. 7-13. – R. Laurentin, *Bernadette et Thérèse*, dans *Bernadette nous parle*, t. 2, Paris, Lethielleux, 1972, p. 403-16. – C. De Meester, *Thérèse de L. et Élisabeth de Dijon*, VT, octobre 1984, p. 241-68. – R. Pernoud, G. Baïlac et G. Gaucher, *Jeanne* (d'Arc) *et Thérèse*, Paris, Seuil, 1984.

10° Thérèse écrivain. – François de Sainte-Marie, *L'ineffable chez Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus*, dans *Carmel*, 1957, p. 253-65.

Dans le DS, Thérèse est très souvent citée. On retiendra surtout les exposés plus développés à propos de la contemplation (t. 2, col. 2058-67, par Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine), l'enfance spirituelle (t. 4, col. 710-14, par François de Sainte-Marie) et le moment présent (t. 12, col. 2159-68, par A. Boland).

On trouve une bibliographie des études en langues non françaises dans VT, avril 1973, p. 137-40.

Pierre DESCOUVEMONT.

5. THÉRÈSE DE JÉSUS (SAINTE), docteur de l'Église et réformatrice du Carmel, 1515-1582. Connue aussi comme Thérèse d'Avila, ou Thérèse de Cepeda y Ahumada. – 1. *Vie*. – 2. *Expérience spirituelle*. – 3. *Écrits*. – 4. *Sources et Synthèse doctrinale*. – 5. *Influence sur la spiritualité*.

Sigles des principaux écrits :

C	= *Camino de Perfección*
CE	= *Camino...*, brouillon : autographe de l'Escurial
CONC	= *Conceptos del Amor de Dios*
E	= *Exclamaciones*
EP	= *Epistolario :* lettres
F	= *Libro de las Fundaciones*
M	= *Moradas* ou *Castillo Interior*
P	= *Poemas*
R	= *Relaciones* (ou *Cuentas de conciencia*) ; nous suivons l'ordre de l'éd. de Silverio (BMC, t. 2)
V	= *Libro de la Vida* (autobiographie)
BMC	= coll. *Biblioteca Mística Carmelitana*, éd. critique des *Obras* de sainte Thérèse par Silverio de Santa Teresa (9 vol., Burgos, 1915-1924).

I. Vie

Thérèse naquit dans la ville castillane d'Avila, non loin de Madrid. Son père, don Alonso, s'appelait Sánchez de Cepeda, mais elle préféra adopter le nom de sa mère et signa Teresa de Ahumada jusqu'en 1562 ; lorsqu'elle commença la Réforme du Carmel, elle opta pour le nom de Thérèse de Jésus. Sa vie peut se diviser en trois périodes bien distinctes : 1) les vingt premières années dans le foyer paternel à Avila ; 2) vingt-sept ans comme religieuse au monastère de l'Incarnation, à Avila aussi ; 3) les vingt dernières années comme réformatrice et fondatrice, avec de nombreux voyages à travers la Castille et l'Andalousie. Elle meurt à Alba de Tormes (Salamanque), à la fin d'un long voyage de Burgos à Alba ; elle avait soixante-sept ans. Voici les événements les plus marquants de cet itinéraire.

1. ENFANCE ET JEUNESSE (1515-1535). – Dans son autobiographie Thérèse elle-même marque cette période de deux épisodes pittoresques : sa fugue vers la terre des Maures, à 6-7 ans (V 1,4), et une seconde fugue de la maison paternelle, à 20 ans, pour devenir moniale au couvent de l'Incarnation (V 4,2). Dans les deux cas, elle accuse son penchant au « dirigisme » (*leadership*) : lors de la première fugue, elle entraîne avec elle son frère aîné Rodrigo ; dans la seconde, elle persuade un frère cadet de l'accompagner et d'entrer chez les Dominicains. Thérèse était d'une famille nombreuse : « nous étions trois sœurs et neuf frères » (1,3). Les deux aînés étaient nés d'un premier mariage de don Alonso ; les dix autres, dont Thérèse, naquirent de la très jeune doña Beatriz de Ahumada, avec laquelle don Alonso s'était marié après la mort de sa première femme, doña Catalina del Peso y Henao.

Lorsque, à cinquante ans, Thérèse écrit son autobiographie, elle choisit les principaux souvenirs de son enfance et de sa jeunesse : exemples de ses parents et de ses frères, l'austérité et un certain puritanisme dans les habitudes du foyer (V 2), l'affection dont elle fut l'objet (tous l'aimaient ; « era la más querida de mi padre » : 1,3) ; le choc produit en Thérèse par la mort de doña Beatriz (1,7) et sa rapide mise sous la protection maternelle de la Vierge : « supliquéla fuese mi madre » (à 13 ans) ; et enfin sa formation humaine et chrétienne progressive : premières pratiques de piété, guidée par sa mère ; premières lectures du *Flos sanctorum* (à 6/7 ans) qui lui firent découvrir « la verdad de cuando niña » (1,4 ; 3,5) ; ses premières amours d'adolescente et ses premières fautes (« divertissements et vanités ») ; ses premières lectures profanes (romans de chevalerie, jusqu'à 12/13 ans) ; l'entrée forcée au collège des Augustines de Santa María de Gracia, où elle eut ses premiers contacts avec la vie religieuse et se lia d'amitié avec son éducatrice doña María de Briceño ; celle-ci lui parlait de l'Évangile. Suivent quelques années de résistance à la vocation religieuse naissante et une première maladie (vers 16/17 ans).

Plusieurs faits importants ne sont pas mentionnés dans l'autobiographie, spécialement trois : un grand procès familial, le départ de ses frères pour l'Amérique et les événements socio-politiques.

1° Entre 1519 et 1522, la famille des Cepeda, don Alonso et ses frères, vivent de façon dramatique un grand et pénible procès au sujet de leur noblesse. On y discute du titre de noblesse des Cepeda et de l'ascendance judaïsante de la famille du côté de l'aïeul paternel : deux questions de la plus haute importance socio-psychologique pour une famille castillane de l'époque. Le procès se déroule devant les hauts tribunaux de Valladolid et de Tolède, avec des sessions intermédiaires à Avila, à la grande émotion de la famille ; la dépense financière fut énorme et la sentence favorable, grâce à des médiations puissantes. Les derniers actes de ce procès eurent lieu lorsque Thérèse avait 6/7 ans ; mais elle était une enfant précoce et sensible à tout ce qui se passait autour d'elle. Cependant, dans la suite de sa vie, on ne trouve pas de traces qui révèlent sa conscience d'appartenir à une famille « neoconversa » (nouvellement convertie) ou d'être « judaïsante » de naissance.

2° Durant la même époque ont lieu la conquête du Mexique et le projet de conquête du Pérou. A Avila c'est la fièvre de l'aventure : les neuf frères de Thérèse abandonnent le foyer familial : l'un s'est enrôlé dans les armées d'Italie et d'Afrique, les huit autres partent pour l'Amérique. Le père reste seul à la maison avec Thérèse, qui devient maîtresse de maison, et une petite fille, Juana. Dans cette situation, don Alonso s'oppose avec ténacité à la vocation religieuse de Thérèse, qui aura recours à la fuite pour entrer au Carmel (3,7).

3° Aucun des événements socio-politiques d'Avila et de la région ne trouve écho dans l'autobiographie de Thérèse : défaite sanglante des *comuneros* à Villalar, non loin d'Avila (1521) ; présence de François Ier, roi de France, à Tolède, à la suite des guerres d'Italie, où le frère aîné de Thérèse a pro-

bablement combattu (1525); fêtes fastueuses à Avila, auxquelles 300 couples de jeunes d'Avila ont participé (1531); passage solennel de l'empereur Charles Quint par la cité (1534): aucun de ces événements n'a laissé de trace dans les souvenirs écrits de la sainte; ils ont cependant marqué sa jeunesse, précisément alors qu'elle luttait avec elle-même pour se décider à abandonner sa maison et devenir moniale.

2. Carmélite au monastère de l'Incarnation (1535-1562). – Thérèse entra au monastère de l'Incarnation le 2 novembre 1535; elle avait 20 ans. Elle franchit ce pas avec grande détermination, mais en se faisant grande violence: « cuando salí de casa de mi padre, no creo será más el sentimiento cuando me muera » (4,1). Elle fit deux ans d'un noviciat fervent et prononça ses vœux à 22 ans « con determinación y contento », heureuse de célébrer ses épousailles avec le Christ (4,3).

Au couvent de l'Incarnation, les vocations de jeunes étaient nombreuses. Il y avait même des petites filles. Le monastère vit alors un moment de splendeur: une centaine de religieuses professes, qui très vite atteignirent jusqu'à 180, plus de nombreuses séculières reçues au monastère pour des motifs plus ou moins justifiés. La communauté suit la Règle du Carmel (qui date du 13e siècle et fut mitigée par Eugène IV en 1432) et les Constitutions des Carmélites, écrites au siècle précédent par le bienheureux Jean Soreth pour les carmels français. Au monastère, on n'assure pas la clôture. On vit dans la plus grande pauvreté. Mais la communauté observe sérieusement la vie religieuse. Spirituellement, on se nourrit de piété eucharistique et mariale, des riches traditions du Carmel qui, à travers de vieilles légendes, invitent à s'inspirer des grandes figures bibliques et des origines orientales de l'Ordre, au Mont Carmel.

Après les premières années de ferveur et d'austérité, Thérèse tombe malade et doit abandonner le monastère pour se faire soigner au village de Becedas. Mais c'est en vain. Elle retourne à la maison paternelle où elle souffre d'une grande faiblesse qui la plonge quatre jours dans un coma profond. Elle reste totalement paralysée pendant « plus de quatre mois » (V 6,2), semi-paralysée « presque trois ans », de sorte que, « lorsque je commençai à marcher à quatre pattes, je louai Dieu » (6,2). Elle avait alors entre 23 et 27 ans. Durant toute sa vie elle gardera une santé fragile.

Durant sa maladie elle avait commencé à pratiquer l'oraison personnelle. Elle la poursuivit pendant les années où elle fut soignée à l'infirmerie. Cependant, ayant retrouvé la santé, elle renoua avec ses vieilles amitiés; elle se relâcha dans la vie spirituelle et dans les pratiques de piété, abandonna l'oraison, et cela jusqu'à ce que survienne la mort de son père (1543). Alors Thérèse réagit énergiquement. Elle accueillit dans sa cellule conventuelle sa jeune sœur Juana qui avait à peine 15 ans, et elle commença un sérieux processus de conversion (V 9) qui l'introduisit peu à peu dans la vie mystique. Au monastère de l'Incarnation, elle recevra les grandes grâces mentionnées dans la seconde moitié de son autobiographie, qui l'ont mise en contact avec une première série de maîtres et amis spirituels: prêtres de la ville, jésuites, dominicains, franciscains. Parmi eux se détachent les figures des saints Francisco de Borja, Luis Beltrán, Pedro de Alcántara, et Baltasar Alvarez.

Cette période de sa vie culmine avec deux épisodes: elle entreprend la fondation du nouveau carmel dédié à saint Joseph (1560 svv); elle est envoyée, sur ordre du provincial, à Tolède pour y vivre six mois (janvier-juin 1562), au palais de doña Luisa de la Cerda, désolée par la mort de son mari en Italie. C'est là qu'elle rédigera, pour la première fois, son autobiographie (1562).

3. Réformatrice et fondatrice (1562-1582). – La troisième période de sa vie, Thérèse elle-même la décrit dans les derniers chapitres de sa *Vida* (32-40), dans le livre des *Fundaciones* et dans de nombreuses lettres.

Depuis le monastère de l'Incarnation et depuis Tolède, Thérèse a dirigé la construction d'un tout petit monastère hors des murs d'Avila; elle y installe une nouvelle communauté et une vie nouvelle. Elle a sollicité des bulles de Rome. Celles-ci arrivent enfin lorsqu'elle fut revenue de Tolède à Avila. Elle dirige son nouveau carmel selon une règle qu'elle croit être la primitive, en laissant de côté les mitigations et les dispenses papales, en « total encerramiento » (clôture totale), avec un idéal de pauvreté absolue. Le tout sous la protection de saint Joseph: « pobres hermanas de san José » sera leur nom dans les premiers documents. Le petit couvent à peine érigé (24 août 1562), Thérèse doit affronter la double opposition de son couvent d'origine et du conseil de la ville.

En 1567 le supérieur général de l'Ordre, Juan Bautista de Rossi (Rubeo; DS, t. 13, col. 995-99), visite le nouveau couvent; il donne son approbation à Thérèse et l'autorise à faire de nouvelles fondations en Castille. Ainsi commence sa tâche de fondatrice. La même année, Thérèse fonde un second carmel à Medina del Campo, où elle rencontre pour la première fois frère Jean de la Croix et projette la construction du premier couvent réformé de Carmes déchaussés, projet qui sera réalisé l'année suivante en une pauvre ferme de Duruelo. A partir de ce moment, Thérèse poursuit ses fondations d'une façon presque ininterrompue: Malagón (1568), Valladolid (1568), Tolède (1569), Pastrana (1569), Salamanque (1570), Alba de Tormes (1571), Ségovie (1574), Beas (1575), Séville (1575), Caravaca (1576), Villanueva de la Jara (1580), Palencia (1581), Soria (1581) et Burgos (1582).

Sa tâche de fondatrice sera assombrie par une période de grands différends avec les autorités de son Ordre (supérieur général et chapitre général de Piacenza) et les supérieurs provinciaux de Castille et d'Andalousie. La tension vient de questions de juridiction à l'occasion de l'application de la réforme tridentine dans l'Église espagnole. Le pape Pie V nomme des visiteurs dominicains pour les carmélites espagnoles de Castille et d'Andalousie. Par mandat de l'un d'eux, Thérèse doit retourner durant trois ans (1571-1574) à son ancien monastère de l'Incarnation, comme prieure. Elle y amène Jean de la Croix comme confesseur et directeur spirituel. D'autres carmes déchaussés sont nommés visiteurs ou supérieurs de leurs frères carmes de l'Antique Observance. D'où d'inévitables erreurs et abus de part et d'autre, sans parler des variations contradictoires des nonces apostoliques: Nicolas Ormaneto, durant les premières années, appuie « la buena madre Teresa » et ses déchaux; Philippe Sega leur est opposé et ordonne de poursuivre Gracián et les autres déchaux.

Dans ce contexte a lieu l'emprisonnement de Jean de la Croix le 3/4 décembre 1577; Thérèse n'arrive pas à savoir ce qu'il est devenu durant les huit mois

douloureux de son incarcération. S'y ajoute que la communauté de l'Incarnation est frappée durant plusieurs mois de dures pénitences canoniques. Thérèse elle-même est dénoncée à l'Inquisition de Séville (1575), où sa personne et ses œuvres feront l'objet d'un procès vexatoire intenté par le provincial, et son autobiographie est confisquée par l'Inquisition de Madrid et de Tolède (1574-1575).

Cependant tout finit heureusement par la célébration du chapitre d'Alcalá (1581) durant lequel la famille thérésienne acquiert le rang d'une province à part, avec approbation pontificale et autorisation pour que la Madre Teresa poursuive ses fondations : celles de Palencia, Soria, Burgos ; Grenade et Madrid sont en projet. La fondation de Grenade est réalisée par Jean de la Croix et Anne de Jésus ; celle de Madrid ne pourra pas se réaliser.

La tâche de fondatrice et le pénible conflit de juridiction ont mis Thérèse en contact avec les personnes les plus variées de la société et de l'Église espagnoles : muletiers, pauvres de profession, lettrés, courriers du roi, inquisiteurs, marchands de bestiaux, commerçants, soldats, évêques, nonces, seigneurs de la cour, et le roi Philippe II lui-même. Ses hautes relations l'ont portée à s'appuyer plus d'une fois sur les pouvoirs de la cour, « el brazo secular », comme elle le dit elle-même. Elle a aussi connu de nombreux monastères de religieuses, des auberges, des routes, les tracasseries de la bureaucratie citadine et villageoise, les interminables complications financières des banques, des changeurs, des différents systèmes de paiement. Surtout, elle a pu établir de nombreuses et sincères amitiés avec des personnes de toutes les classes, parmi lesquelles figurent les saints Jean d'Avila, Jean de Ribera, Pierre d'Alcántara, François de Borgia, Jean de la Croix.

Thérèse contracte sa dernière maladie à l'occasion de la fondation du carmel de Burgos (1582) : voyage pénible durant le plus rude des hivers, avec de grandes difficultés pour obtenir le local. Pendant son séjour dans la petite mansarde de l'hôpital de la Conception, elle connaît de près la misère des malades pauvres, rebut de la société. Durant le voyage de retour, en chariot, sous le soleil impitoyable de l'été castillan (août 1582), elle expérimente pour la première fois l'opposition de ses propres filles (carmels de Valladolid et de Medina), et reçoit de son supérieur l'ordre de partir à Alba de Tormes, pour des motifs banals. A Alba de Tormes elle succombe à la maladie. Elle reçoit avec amour les derniers sacrements. Parmi ses sentiments, au moment de mourir, on a remarqué sa conscience de pécheresse (« ne proicias me a facie tua »), son sens de l'Église (« gracias, Señor, al fin muero hija de la Iglesia ») et son amour du Christ : « Ya es hora, Esposo mío, de que nos veamos ». Thérèse mourut au carmel d'Alba de Tormes, le 4 octobre 1582, à neuf heures du soir.

II. Expérience spirituelle

Dans la première partie nous avons résumé les aspects les plus extérieurs de la vie de Thérèse. Mais son histoire a pour support intérieur son expérience religieuse, expérience qui se réalise sur le plan de la foi et de la grâce, et qui donne sens et unité aux événements extérieurs de sa biographie. Comme en tout croyant, en elle aussi cette expérience commence par des manifestations plus ou moins superficielles dans sa vie de piété, dans la pratique de l'amour et dans la fidélité à sa vocation propre. Mais en Thérèse, vers le milieu de sa vie, ces expériences se manifestent sur un plan plus profond, connu dans la tradition chrétienne sous le nom d'expérience mystique, tant sur le plan psychologique que sur le plan ontologique, des contenus objectifs de la foi et du mystère de Dieu. Thérèse, après une série d'expériences mystiques plus ou moins ponctuelles, entra dans un état continu et progressif qui caractérise la seconde moitié de sa vie.

Ce fut cette expérience qui détermina en Thérèse une constante attitude de discernement, l'obligeant parfois à adopter une attitude introspective typique, ou d'autres fois à exposer son cas à des théologiens et à des maîtres spirituels qui lui fournissent des critères de discernement et des connaissances théologiques. Surtout, ceux-ci la poussent à écrire et à témoigner de son expérience intérieure. Ce sera une constante durant la seconde moitié de sa vie. Ses premiers écrits (autobiographie et Relations) ne se proposent pas de raconter son histoire extérieure, mais l'histoire de la grâce qui l'a transformée. Presque toute sa vie elle notera, en de brèves lignes, ses expériences mystiques les plus marquantes. Dans son dernier livre, *Le Château intérieur,* elle donnera une synthèse panoramique de toute son expérience mystique.

Ici, nous nous occuperons seulement de cette expérience. Et pour le faire avec la plus grande objectivité, nous suivrons la chronologie des témoignages écrits par la sainte elle-même. Nous distinguons trois cycles d'expériences mystiques, contenues en trois groupes successifs d'écrits thérésiens.

1. Premier cycle : entrée dans l'expérience mystique (1554-1565). – Thérèse en parle dans ses premiers écrits autobiographiques : *Relaciones* 1-3 et *Vida.*

Dès le premier moment, l'entrée de Thérèse dans l'expérience mystique pose un problème aigu de discernement. Incapable d'autodiscernement, elle doit recourir à un groupe de théologiens amis. De cette confrontation jaillissent deux séries d'écrits. D'une part, les théologiens (probablement Pedro Ibañez, « el mayor letrado que entonces había en el lugar » – « c'était alors le plus grand théologien de la ville) (V 32,16) rédigent deux études théologiques où l'on débat des nouvelles expériences de Thérèse. Ils ont pour titre *Informe* et *Dictamen* (BMC, t. 2, p. 130-52). Thérèse elle-même doit mettre par écrit ses expériences et les soumettre à ses maîtres : c'est ainsi que naissent les trois premières *Relaciones* (1560-1563), et la « Relación mayor » (1562) qui deviendra le livre de sa *Vie* (1565). Ici nous nous intéressons seulement aux expériences mystiques auxquelles Thérèse se réfère. On peut les résumer ainsi :

1° Après plusieurs années de négligence spirituelle et de lutte tenace pour surmonter ses propres déficiences, Thérèse entre dans une phase de conversion définitive. Une image du Christ parvient à centrer tout son intérêt sur la personne et l'humanité de Jésus (V 9,1). La lecture des *Confessions* de saint Augustin lui fait revivre, d'une certaine manière, la conversion du saint d'Hippone (9,7). Peu de temps après, Thérèse commence à expérimenter la présence de Dieu comme un fait gratuit qui l'enveloppe, fait absolument nouveau dans sa vie de foi (10,1). Tout ceci advient vers 1554 ; Thérèse avait alors 39 ans.

2° Cette première expérience va s'intensifiant durant plusieurs années jusqu'à ce que, à l'improviste, survienne *l'événement décisif* de sa vie : l'expérience du Christ présent, présence non visible, et pourtant profonde et vivement expérimentée (27,2). Présence qui s'installe en permanence dans la vie de Thérèse (28,3) et qui finit par inspirer toute sa vie ; elle est précédée et suivie d'une série de phénomènes mystiques : paroles-promesses, visions, extases, fiançailles mystiques (29,7), blessure du cœur (29,13), et l'envoi pour fonder un nouveau carmel (32,11).

3° « La vision du Christ a laissé imprimée en moi sa beauté incomparable... Aussi, à moins que le Seigneur ne permette, en punition de mes péchés, que je perde un tel souvenir, je regarde comme impossible qu'une personne occupe à ce point mon esprit qu'il ne me suffise, pour être libre, de me rappeler tant soit peu cette image du Sauveur » (37,4). Thérèse expérimente le Christ comme « libro vivo » (26,5), comme « modèle » de vie, comme « maestro y compañía » (22,10), comme vérité et beauté (27,6 ; 37,4 ; 40,1), comme « présence, aliment et force » dans l'Eucharistie (39,22 ; R 1,23), comme le doux Ami et le Seigneur de Majesté (V 37,5) ; elle a besoin de sa parole dans l'Évangile et elle la goûte (C 21,4) ; « elle vit en Lui », comme Paul (6,9 ; 18,14). Et, par-dessus tout, elle l'attend avec une tension eschatologique pareille à celle de l'Apôtre (*Phil.* 1,21-24) qui la fait vivre en attente et désir de la mort pour parvenir à la rencontre définitive (V 20,13.22 ; 40,20 ; R 1,3).

2. Deuxième cycle : Expérience nuptiale et trinitaire (1566-1576). – Thérèse s'y réfère dans une longue série de *Relaciones* (4-5 et 8-66) et occasionnellement dans *Camino* et *Fundaciones*.

1° Coïncidant avec la mise en marche de ses fondations, l'urgence de la nécessité du discernement cesse pour Thérèse (R 34). Mais alors commence pour elle une intense expérience du mystère de l'Église, des grands maux qui l'affligent (rupture de l'unité, hérésies et guerres de religion, défection des prêtres ; R 3,7 ; C 1,2), du mystère de l'Eucharistie au cœur de la communauté ecclésiale (C 34-35), des immenses franges de l'humanité encore non évangélisées par l'Église (F 1,7-8), des pauvres (R 2,4). Petit à petit sa tension eschatologique (désir de la parousie) est remplacée par la nécessité de *servir* l'Église et le Crucifié (C 3,7-10).

2° L'expérience de l'humanité du Christ introduit doucement Thérèse dans l'expérience du mystère de la Trinité, et à partir des deux commence en elle une expérience nuptiale typique à contenu christologique et trinitaire : ceci advient alors que Thérèse se trouve sous la direction de Jean de la Croix (R 35, 1572) et l'introduisit dans le stade final de sa vie mystique. Elle la célébrera par le poème « Ya toda me entregué y di » qui paraphrase le *Cantique des Cantiques* : « Mon bien-aimé est à moi », par une glose très développée dans les « Conceptos del amor de Dios » sur le même *Cantique* biblique, et par d'autres poèmes (« Oh hermosura que excedéis » et « Alma, buscarte has en mí »).

3° Peu de temps avant d'entrer dans l'expérience nuptiale, Thérèse a dû faire la synthèse de toute son expérience mystique pour deux censeurs du tribunal de l'Inquisition de Séville (R 4 et 5). Ce faisant, elle souligne l'importance de la parole biblique comme critère de base du discernement (R 4,3). De fait, toute son expérience précédente a été accompagnée d'une longue série de paroles bibliques expérimentées par elle comme promesse, alliance ou réalité accomplie.

3. Troisième cycle : Expériences finales, 1577-1582, rapportée dans le *Château Intérieur* (1577) et dans la sixième *Relation* (1581).

1° Thérèse expérimente en elle-même l'arrivée au « plérôme » de la sainteté chrétienne comme un fait *trinitaire* (expérience de l'inhabitation des trois personnes divines), *christologique* (union au Christ et vie en Lui), *ecclésial*, pour servir plus et mieux l'Église et les autres : (septièmes demeures).

2° Un an avant sa mort, en 1581, en une sorte de vue instantanée sur sa propre âme, Thérèse décrit son état final : sans phénomènes mystiques spéciaux, sans visions, paroles ou extases (R 6,3-5) ; sans les anciens tiraillements de la tension eschatologique (R 6,7) ; avec l'expérience permanente de « estas tres personas y de la humanidad de Cristo » (R 6,3.9) ; dans la paix permanente en « quiétude et repos » (R 6,1) qui évoque le « juge convivum » où confluent les chemins qui conduisent au sommet de la montagne selon le dessin de Jean de la Croix.

Cette ligne centrale que suit l'expérience mystique de Thérèse s'accompagne de nombreuses expériences marginales, par exemple des mariophanies (V 33,14-15 ; 36,24 ; 39,26 ; R 26 et 48), des grâces eucharistiques (V 30,14 ; 32,11 ; 38,19 ; 39,22 ; R 26), l'expérience de la nuit purificatrice, mais sans l'importance qu'elle a en Jean de la Croix (M 6,1), et de nombreux autres phénomènes mystiques (extases, visions, locutions) qui prolifèrent dans le premier cycle et vont en diminuant jusqu'à disparaître presque totalement dans le cycle final. Parmi ces phénomènes accessoires, à part de l'expérience centrale, se signale une constante expérience prophétique qui se réalise dans les paroles intérieures : consignes brèves (V 19,9 ; 24,5...), paroles- guides (R 8), ou paroles-force (V 26,2), qui accompagnent toute la tâche de fondatrice de Thérèse jusqu'à la dernière fondation (F 31,4.11.26.36.49). Elle notera elle-même qu'à la fin, lorsque tous les autres phénomènes mystiques ont cessé, « les paroles intérieures persévèrent toujours ; et quand Notre-Seigneur le juge nécessaire, il me donne quelques avis... » (R 6,4). Ainsi le noyau de l'expérience mystique de Thérèse a suivi un processus linéaire : expérience de Dieu présent, du Christ Ressuscité, de la Trinité, de l'Église.

III. Écrits

Étant donnée la particularité de la production écrite de Thérèse et sa condition de femme écrivain de la Renaissance espagnole, nous traiterons d'abord de sa formation littéraire, ensuite de sa production écrite, en analysant brièvement chacune de ses œuvres.

1. Formation littéraire. – Nous possédons une information très limitée sur cet aspect de l'enfance et de la jeunesse de Thérèse.

Au 16e siècle, en Espagne, la femme n'était pas nécessairement éloignée des études. Cependant son accès à l'enseignement n'était pas normal encore, ni son passage par l'université. En Castille et dans des milieux sociaux proches de Thérèse, on connaît des cas de bonne formation littéraire reçue à la maison. Ainsi, par exemple, son amie Juana Dantisco, mère de Jerónimo Gracián, lorsqu'elle avait 13 ans, lisait tous les jours le *De institutione feminae christianae* de Luis Vives, les Lettres de saint Jérôme en castillan, les évangiles et les vies des saints Pères et récitait le petit office dans la Livre des Heures ; elle s'exerçait à écrire en calligraphie, à chanter, à coudre et à broder.

Le programme de formation de Thérèse, au foyer paternel, devait être assez semblable, et pratiqué dès son enfance. Par chance, la famille de don Alonso était amie des livres classiques (Cicéron, Virgile, Sénèque, Boèce), religieux et littéraires (Juan de Mena, *La Conquista de Ultramar*, etc.). La mère de Thérèse était passionnée de lecture. Non sans frictions avec don Alonso, parce qu'elle était portée à la lecture frivole (romans de chevalerie), alors que lui les dédaignait.

Dans cette atmosphère, Thérèse apprit à lire précocement. Probablement aussi à écrire. A 6-7 ans, elle lisait assidûment, avec son frère aîné Rodrigo, les vies des saints dans les *Flos Sanctorum* de l'époque. A la même date Ignace de Loyola les lisait aussi. A la maison, Thérèse apprend à jouer aux échecs (elle le rappellera dans le *Camino* 16,1). Elle apprend à chanter, de sorte que plus tard elle pourra composer des *villancicos* sur des airs populaires que l'on pouvait chanter et danser. Elle apprend aussi à broder, art qu'elle perfectionnera au collège de Santa María de Gracia et qu'elle cultivera toute sa vie. Elle apprendra à filer et coudre : elle maniera aussi assidûment la quenouille jusqu'à ses derniers jours (cf. V 10,7). Durant son adolescence, Thérèse, comme sa mère, se passionne pour les romans de chevalerie, jusqu'à « passer de longues heures du jour et de la nuit dans une occupation aussi vaine, même à l'insu de mon père. Je m'y livrais avec un tel entraînement que je ne pouvais pas, ce me semble, être contente, si je n'avais un livre nouveau » (2,1). Elle-même parvint à écrire une nouvelle de ce genre pour le plaisir de ses amis : on le sait par un témoignage exprès de J. Gracián et de F. Ribera. Mais elle reste fortement passionnée pour les « bons livres » (V 3,4.7), c'est-à-dire pour les livres spirituels, qui joueront un grand rôle dans son idéal et sa spiritualité : « elle a passé environ vingt-deux ans...lisant de bons livres » (R 4,1). Elle lira « muchos libros espirituales » (V 14,7). C'est cependant à ses premières lectures profanes que Thérèse devra, en grande partie, la capacité narrative qui caractérise ses écrits.

Comme écrivain, Thérèse adoptera un style particulier, loin des conventions littéraires et le plus proche possible du langage parlé. Elle est de ceux qui ont forgé le « castillan classique ». Non seulement « elle écrit comme elle parle », selon la consigne de son contemporain Luis Vives, mais dans une grande partie de ses œuvres, « elle écrit en parlant ». Dans le prologue du *Castillo*, elle décrit ainsi sa façon d'écrire : « J'irai parlant avec elles (ses lectrices) dans tout ce que j'écris » (prol., n. 1.4). De fait, son style se maintient dans la ligne de la conversation : dans le *Camino*, elle converse avec ses lectrices, maintenant avec elles une espèce de dialogue pédagogique.

Le style de Thérèse a fait l'objet d'études de la part des plus grands spécialistes de la langue, R.M. Pidal, L. Carreter, R. Lapesa, V.G. de la Concha, Ninfa Wat, S. Moguel, H. Hatzfeld, etc.

La graphie de Thérèse est fluide et vigoureuse, nette et uniforme, avec de grands traits verticaux et d'abondantes abréviations ; ses lignes rectilignes et parallèles forment, en général, une page sculpturale et harmonieuse, avec très peu de corrections. A 62 ans, Thérèse est capable de rédiger directement et sans brouillon de nombreuses pages du *Château Intérieur*, sans une seule hésitation de sa plume, et en corrigeant très peu de ce qu'elle a écrit. Cette force de traits et cette sûreté de sa graphie sont, sans aucun doute, le reflet direct de la force et de la fermeté de sa pensée.

2. Sa production littéraire. – A part cette nouvelle écrite durant son adolescence, toute la production littéraire de Thérèse remonte au dernier tiers de sa vie. Elle est postérieure à sa conversion (1554) et coïncide avec la période de son intense expérience mystique, entre 1560 et 1582, de 45 à 67 ans.

1° Heureusement presque tous les écrits de la sainte nous sont parvenus dans leur autographe original et en bon état de conservation. A la Bibliothèque de l'Escurial on conserve, depuis la dernière décennie du 16e siècle, les autographes de la *Vida*, du *Camino* (première rédaction), les *Fundaciones* et le *Modo de visitar los conventos*. Le *Castillo Interior* est conservé au carmel de Séville et le *Camino* (2e rédaction) dans celui de Valladolid. On trouve aussi, dispersés en Espagne, en Europe et en Amérique, de nombreux autographes thérésiens : des *Lettres* (pas moins de 240), des *Relaciones* et quelques poèmes. Par contre, on a perdu les autographes de plusieurs écrits mineurs : son commentaire du *Cantique des Cantiques*, jeté au feu par elle-même, les *Exclamaciones*, les *Constituciones*, presque tous ses poèmes et la majeure partie de ses lettres.

2° Du point de vue de la rédaction, on peut distinguer trois groupes : manuscrits non élaborés, transmis dans leur première rédaction : *Castillo interior, Modo de visitar, lettres...* ; écrits élaborés, qui ont eu deux rédactions ou plus, par exemple le *Camino*, les *Constituciones*, quelques *Relaciones* et *Libro de la Vida*, dont on ne possède que la 2e rédaction ; écrits restés ouverts, que Thérèse a rédigés et complétés année par année, presque jusqu'à la fin de sa vie : ainsi le *Libro de las Fundaciones*, le dossier des *Relaciones* et probablement ses poèmes.

3° Thérèse destina à la publication deux de ses écrits seulement : les *Constituciones*, édités durant sa vie (Salamanque, 1581) et le *Camino de Perfección*, déjà sous presse au moment de sa mort (Evora, 1583).

4° Les écrits de Thérèse ne forment pas un corpus organique. Leur rédaction laisse voir le processus évolutif de son expérience et de sa maturation. On peut suivre les jalons de ce processus d'après les écrits dont la date est sûre : Thérèse commence par écrire des ouvrages *autobiographiques*, de narration introspective, durant la période de discernement : *Vida* et *Ralaciones* à partir de 1560. Elle écrira ensuite de brèves *Relaciones* jusqu'à 1581 ; au moment de fonder le carmel de Saint-Joseph, s'ouvre la période de ses écrits pédagogiques de formation spirituelle pour ses moniales : *Camino, Fundaciones, Moradas* et *Modo*, à partir de 1566 ; dans la dernière décennie de sa vie abondent les écrits de simple communication personnelle : les *Lettres*, les poèmes et des écrits humoristiques.

D'autres écrits ne sont pas datables, et certains perdus (Lettres, poèmes, et une partie des *Conceptos*). – Parmi les écrits apocryphes, faussement attribués à la Madre Teresa, signalons « les ordonnances de la confrérie de Calvarassa », le commentaire du *Pater*, différentes lettres, dont la plus célèbre est celle au docteur Velázquez, évêque de Osma, et la série publiée par le marquis de Piedras Albas ; la *Relación* 38, communément publiée jusqu'à nos jours parmi les œuvres de Thérèse ; les 67 *Avisos a sus monjas*, publiés conjointement avec l'édition princeps du *Camino de Perfección* (Evora, 1583) ; diverses poésies, parmi lesquelles le fameux sonnet : « no me mueve, mi Dios, para quererte ».

3. Analyse des écrits. – Tous les écrits de Thérèse ne méritent pas la même attention. Nous les énumérons ici, tenant compte de leur importance doctrinale en maintenant, autant que possible, l'ordre chronologique de leur rédaction.

A. *Libro de la Vida.* – Connu aussi sous les titres de *Vida* et *Autobiografia*, le titre original manque. Dans le manuscrit original, une deuxième main l'intitula : « La vida de la madre Teresa de Jesús escrita de su misma mano ». Mais l'auteur le nomme en diverses occasions « libro de las misericordias de Dios ». L'autographe a été reproduit en fac-similé par V. de la Fuente (Madrid, 1873).

1° *Composition et avatars du livre.* – Rédigé par Thérèse au moins deux fois, il parvient, dans l'épilogue, à la date de juin 1562. Ceci pour la première rédaction qui ne nous est pas parvenue. Le texte actuel fut terminé à la fin de 1565. Il avait été précédé et préparé par plusieurs relations et confessions générales, écrites pour ses confesseurs à partir de 1555/1556 (cf. V 23). L'origine de l'œuvre est due à l'ordre de ces derniers (« mis confesores », prol., n. 2 ; cf. R 4,6), mais aussi à une motivation très profonde, « por obedecer al Señor, que me lo ha mandato » (prol., n.2 et 37,1), et à la nécessité intime où se trouvait Thérèse de rapporter par écrit tout son drame mystique afin de le soumettre au discernement des maîtres.

Il est très probable que la première rédaction du livre a été faite à Tolède, au palais de doña Luisa de la Cerda, entre janvier et juin 1562. Rédigé sous forme de longue relation, sans division en chapitre, ce texte primitif a eu pour destinataires ses confesseurs d'alors, jésuites, dominicains et prêtres d'Avila, et probablement Thérèse se limita-t-elle à rapporter l'histoire de ses péchés et des grâces de Dieu. Elle n'y a pas inclus l'histoire de la fondation de Saint-Joseph (32-36) et non plus les grâces de dernière heure (37-40). Peut-être n'y avait-elle pas inclus non plus les chapitres doctrinaux qui forment actuellement le petit traité d'oraison : ch. 11-21.

La deuxième rédaction, unique texte connu actuellement, fut commencée dès 1562 (cf. F, prol., 2). Mais elle ne fut achevée que vers la fin de 1565 (cf. 39,14). Réalisée intégralement au carmel de Saint-Joseph, elle est destinée comme la précédente à ses confesseurs. Mais le groupe de ceux qui la réclament et des destinataires s'élargit : l'inquisiteur et futur évêque Francisco de Soto y Salazar, le théologien Domingo Báñez et Maître Juan de Avila. Le nouveau texte est écrit sur de grandes feuilles et en belle graphie ; il est divisé en 40 chapitres avec leurs épigraphes respectifs, mais sans index.

En le réécrivant, Thérèse a la nette intention de faire un livre, non une relation intime, et elle désire expressément se maintenir dans l'anonymat : par conséquent, elle évite de donner des noms de personnes et de lieux, et exige le secret absolu par rapport à l'auteur de la relation (10, titre et n. 7). Il n'est pas exclu que le livre soit lu et étudié par les jeunes carmélites de Saint-Joseph, mais on craint que Domingo Báñez n'y consente pas (C 1,1 ; CE 42). Au cas où les destinataires décideraient de le brûler, elle désire qu'au moins les chapitres consacrés à l'histoire de cette première fondation soient conservés pour les carmélites.

Le manuscrit thérésien eut une histoire mouvementée. Il fut envoyé en Andalousie pour être soumis à l'examen de Maître Juan de Avila, qui répondit à son auteur par une lettre d'approbation, mais avec des remarques : 1568. Cependant, peu de temps après il est dénoncé à l'Inquisition de Castille et à celle d'Andalousie. L'autographe remis aux autorités et les copies retirées, Domingo Báñez requiert en sa faveur par une censure approbatoire (datée du 7.7.1575), mais le manuscrit est ensuite requis par le tribunal de l'Inquisition jusqu'à la mort de la sainte. Il sera récupéré par Anne de Jésus, qui le remettra à Luis de León pour le faire éditer (Salamanque, 1588) ; peu après il est remis à Philippe II afin d'être conservé à la naissante Bibliothèque de l'Escurial.

2° *Plan et contenu.* – Comme nous l'avons noté, la « Vida » dans sa première rédaction contenait une relation des « péchés et grâces » de Thérèse afin que les théologiens émettent un jugement de discernement. Puis, dans la rédaction définitive, Thérèse ajouta à ces pages biographiques de nombreux éléments doctrinaux et incorpora au récit des critères de discernement, de manière que le lecteur y trouve une leçon spirituelle. Ces deux lignes thématiques s'entrelacent dans le livre en plans superposés, sous forme de narrations et de thèses. De la fusion des deux résultent l'unité de l'œuvre et sa force spirituelle. On peut y distinguer cinq parties ou blocs de chapitres :

1re section, une large récit initial (ch. 1-10) dans lequel Thérèse raconte les événements de son enfance, de son adolescence et de sa jeunesse, sa vocation religieuse et sa maladie, ses crises spirituelles et sa conversion. C'est par celle-ci (9) qu'elle termine le récit qui va se déplacer sur le plan spirituel (10).

2e section, longue parenthèse doctrinale sur l'oraison et ses degrés (ch. 11-22). Cette graduation de l'oraison sert de clef au lecteur pour comprendre le récit mystique qui va suivre. Le chapitre 22 sur l'humanité du Christ sert de charnière entre ces chapitres doctrinaux et le récit mystique qui suit.

3e section, irruption de grâces mystiques dans la vie de Thérèse : ch. 22-31. C'est là, sans aucun doute, le cœur du livre. Elle raconte la rencontre mystique avec le Christ (27-29), la tension théologale soulevée en elle (29-31) et la grande nécessité du discernement (23 et 29).

4e section, suite de la vie de Thérèse et des grâces mystiques dans sa mission pour fonder le carmel de Saint-Joseph. Le récit entrelace les grâces mystiques et les événements de la fondation (ch. 32-36). Avec le chapitre 36 on a une première conclusion de l'œuvre.

5e section, dernières grâces reçues par Thérèse : ch. 37-40. Elle en présente le récit (37,1) comme un simple complément conclusif. L'épilogue est une lettre d'envoi au premier lecteur de l'œuvre, Garcia de Tolède.

A diverses reprises dans la *Vida* apparaît la situation spirituelle de Thérèse au moment où elle écrit (1,8 ; 10,7 ; 16,6 ; 18,13 ; 19,9 ; 20,13 ; 38,22 ; 40,20.23), de sorte que ce long récit comporte des sortes de « flash » en direct sur l'aspect le plus profond de la personne de Thérèse.

Parmi les thèmes doctrinaux développés dans l'ouvrage, on peut noter les suivants : *La miséricorde de Dieu*, ou mieux la corrélation entre la misère de Thérèse et la miséricorde divine, ligne de force de la narration autobiographique et thèse de fond sous l'aspect doctrinal. – *L'oraison* et ses *degrés* : l'histoire de sa propre oraison sert à Thérèse pour donner au lecteur une notion vivante de l'oraison chrétienne comme « relation d'amitié avec Dieu », et de la dynamique de sa croissance (4 degrés). – *Le Christ* et l'importance de son humanité dans la vie spirituelle : à partir du récit de l'apparition du Christ à Thérèse (27-28), elle expose le primat du Christ et la nécessité de son humanité dans la vie du chrétien (22 ; 29 ; 39-40). – *L'expérience mystique* : amplement présente

dans l'œuvre. En une espèce de diptyque, Thérèse s'efforce d'analyser et de témoigner de sa propre expérience mystique (23 svv), mais, déjà avant, elle s'était proposé de la définir, analysant sa nature et ses degrés (14-21). – *La mission apostolique* du contemplatif sera la thèse sous-jacente au récit de la fondation de Saint-Joseph (32-36) et la raison pour laquelle Thérèse désire sauver de la destruction ces chapitres du livre (36,29).

Dans l'histoire de la spiritualité, la *Vida* s'inscrit dans la série des grandes autobiographies à côté des *Confessions* de saint Augustin, du *Récit* d'Ignace de Loyola ou de l'*Histoire d'une âme* de Thérèse de Lisieux. Elle est de grande actualité et efficacité pour le lecteur d'aujourd'hui ; il suffit de rappeler son influence décisive sur la conversion d'Édith Stein.

B. *Relaciones*, intitulées aussi *Relaciones y mercedes* et récemment *Cuentas de Conciencia*. – Il s'agit d'un conglomérat hétérogène de petits écrits. Les six premiers (= *Relaciones*) sont des exposés de l'état général de l'âme de Thérèse. Les autres (= *Mercedes*) sont des notes brèves pour consigner un événement intérieur ou une grâce mystique dès qu'elle a été reçue par l'auteur.

Les trois premières *Relaciones* sont, chronologiquement, les premiers écrits spirituels de la sainte (1560-1563). Elles furent écrites dans le même contexte que la *Vida*. Destinées aux confesseurs pour le discernement et la direction spirituelle de Thérèse, elles sont intéressantes parce qu'elles nous offrent une vision de sa vie spirituelle, de sa préoccupation théologale, de sa façon de veiller sur elle-même. – Les *Relaciones* 4 et 5 datent de 1576. Elles furent écrites à Séville quand Thérèse fut dénoncée à l'Inquisition, et sont destinées au censeur inquisitorial, le jésuite Rodrigo Alvarez, ami de la sainte. R 4 (en double rédaction) contient une présentation complexe des 40 années qui précèdent et des critères auxquels se réfère la sainte dans le discernement de ses grâces mystiques : Écriture Sainte, foi dans l'Église et jugement des théologiens, et enfin vertus et visions non imaginatives. La *Relación* 5, destinée aussi à Rodrigo Alvarez (1576), expose les degrés de l'oraison mystique vécus par la sainte.

Cinq années plus tard (1581), Thérèse écrit pour son confesseur Alonso Velázquez, évêque d'Osma, la *Relación* 6 : dernier grand panorama par la sainte de l'état final de son âme. Intéressante non seulement pour son contenu mystique autobiographique, mais aussi pour confirmer et compléter les faits se rapportant aux septièmes *Moradas* écrits quatre ans plus tôt.

Le groupe désigné comme *Mercedes* contient 61 autres pièces mineures. Le n. 40-41 en double rédaction. L'ensemble constitue un florilège de notes hétérogènes de dates différentes, depuis la première (7), petit autographe que la sainte gardait dans son bréviaire, jusqu'à la dernière (67), avec les « quatre avis aux carmes déchaussés » inclus par elle dans une page libre du *Libro de las Fundaciones* (f. 96v).

Les notes qui restent peuvent être rassemblées en trois blocs : a) n. 8-24, écrits entre 1570 et 1572, contiennent des expériences christologiques (8.9.11.15.17) et trinitaires (13.15.16.17.18.24) ; – b) n. 25-37, écrits à partir du moment où Thérèse s'est mise sous la direction de Jean de la Croix (1572) : nouvelles grâces trinitaires (33.36.37 et 25 ; cette dernière avec le récit d'une belle mariophanie, tout comme le n. 48), et christologiques (26.32.35. et 36), parmi lesquelles la grâce du mariage mystique (n. 35) qui sera développée dans les « moradas septimas », c.2 ; – c) n. 39-66, écrits à partir de la rencontre avec Gracián (1575-1576) et durant la période très conflictuelle de sa tâche de fondatrice, avec d'abondantes notes à contenu prophétique (43.44.45.55.62.63.64) et nouvelles expériences trinitaires (47.51.54.56) et christologiques (42.51.54.58).

Toute cette série de notes non élaborées, sans connexion entre elles et certainement très incomplètes, ont une valeur spéciale à cause de leur immédiateté et de leur transparence : une grande partie d'entre elles n'a d'autre destinataire que Thérèse elle-même et reflète ses alternatives de sécurité et d'insécurité spirituelle, et de grandes franges de sa vie d'oraison et de son expérience mystique. Ces matériaux dispersés serviront de base pour l'exposition organique et ordonnée du *Castillo Interior*. Les *Relaciones* de 1560 et 1563 préparent le *Libro de la Vida* ; les *Mercedes* préparent le *Castillo* (1577).

C. *Camino de Perfección*. – C'est sans doute le livre le plus soigné et le plus élaboré par l'auteur. C'est le premier livre destiné à la formation spirituelle de ses disciples carmélites de Saint-Joseph. Nous possédons deux éditions en fac-similé de l'autographe : à Valladolid, 1883, par F.H. Bayona, reproduction de l'autographe de l'Escurial ; à Rome, 1965, par Tomás Alvarez, reproduction de l'autographe de Valladolid.

1° Le *Camino* fut rédigé intégralement deux fois par Thérèse. Retouché et corrigé plusieurs autres fois. Nous possédons les autographes des deux rédactions : la première dans le ms de l'Escurial (nous l'appellerons *brouillon*) ; la deuxième dans le ms conservé au Carmel de Valladolid. Dans l'un et l'autre on voit encore des annotations et des corrections des théologiens censeurs du livre à peine écrit ; on trouve aussi des corrections et des rétractations de la main de Thérèse. Ceci nous permet de reconstruire l'histoire mouvementée du livre thérésien.

Elle l'écrivit pour la première fois au carmel de Saint-Joseph, sur les instances de ses moniales (« importunada » par leur insistance), parce qu'il ne leur était pas permis de lire le livre de la *Vida*. Le théologien dominicain Domingo Báñez servit de médiateur pour la décision ; il devait être le réviseur-censeur du livre, mais il ne parvint jamais à accomplir la tâche à lui confiée.

Très probablement la sainte l'écrivit en 1565/1566, alors qu'elle avait déjà terminé son autobiographie. Elle se ressent du climat tendu que vit l'Église d'Espagne en ce moment : interdiction des livres spirituels, *Index* de 1559, méfiance à l'égard de l'oraison, emprisonnement de l'évêque primat de Tolède, B. Carranza, et condamnation des livres de Luis de Granada et de Juan de Avila ; même méfiance à l'égard des femmes, après la récente condamnation de quelques visionnaires. La réaction de Thérèse est très franche, avec des allusions claires à l'Inquisition. Le théologien censeur lui fit supprimer ces passages et lui demanda de rédiger de nouveau le livre.

Ainsi naît la *deuxième rédaction*, privée de nombreuses pages vivantes, mais qui est de nouveau révisée et censurée par les théologiens amis, et corrigée par Thérèse qui se voit obligée de supprimer de nombreuses pages et de les écrire pour la troisième

fois. Ainsi le ton polémique du livre est adouci, mais en même temps la chaleur de sa voix prophétique pour l'Église de son temps perd de sa vigueur. Cette seconde rédaction est réalisée, aussi, au carmel de Saint-Joseph, aux mêmes dates, 1566. Seul ce second manuscrit sera élaboré sous forme de livre, avec des divisions en chapitres et épigraphes. Dans ce seul second manuscrit, Thérèse a écrit le titre de l'ouvrage : « Ce livre contient des Avis et des Conseils que Thérèse de Jésus donne à ses sœurs et filles les religieuses des monastères de la règle primitive de Notre-Dame du Carmel qu'elle a fondés avec l'aide de Notre Seigneur et de Notre-Dame, la glorieuse Vierge, Mère de Dieu. Elle l'adresse en particulier aux sœurs du monastère de saint Joseph d'Avila, le premier qu'elle ait établi et dont elle était la prieure lorsqu'elle l'écrivit ».

Le livre fut diffusé rapidement dans les carmels thérésiens, en des copies improvisées, et seule fut transcrite la rédaction définitive, la seule approuvée. Dans les dernières années de sa vie, la sainte se décida à l'éditer. Malheureusement, elle prépara l'édition, non d'après son autographe, mais d'après une copie très défectueuse : le manuscrit de Tolède, conservé au carmel de cette ville, avec de très nombreuses corrections autographes. Ainsi naît la première édition de l'ouvrage (Evora, 1583), suivie par deux autres également déficientes (Salamanque, 1585 ; Valence, 1587). Enfin Luis de León édita l'ouvrage en se servant des autographes thérésiens et en réincorporant de nombreux passages du brouillon au texte définitif (Salamanque, 1588).

2° *Contenu doctrinal.* – Le premier projet du livre fut suggéré par les destinataires qui demandèrent à leur mère prieure d'écrire « cosas de oración » ou « les dijese algo de ella ». A ce premier noyau du projet, Thérèse se proposa d'ajouter « quelques remèdes contre des petites tentations... et d'autres choses ». Elle le redira plus tard, dans le titre du livre. Selon ce dernier, l'ouvrage contient « avisos y consejos » de la mère Thérèse pour ses filles.

Le développement de l'ouvrage respecte ce thème initial, mais en le débordant. Le thème de l'oraison proprement dite est réservé pour la seconde moitié du livre. Celui des avis et remèdes pratiques est traité dans la première partie, après les vertus indispensables pour la vie d'oraison. Le livre est alors organisé de la manière suivante :

1) D'abord les chapitres 1-3 en guise de préambule, sur la vocation ecclésiale de la vie contemplative implantée à Saint-Joseph et sur son cadre de pauvreté évangélique. Les deux thèmes sont proposés en tenant compte du contexte du temps. La grande crise de l'unité de l'Église et les guerres de religion en France servent de base à l'auteur pour inculquer à ses lectrices une motivation ecclésiale bien au-delà de l'étroitesse de l'« enfermement » claustral, et pour fixer le véritable sens apostolique de la contemplative : « encerradas, peleamos » (3,5). D'un autre côté, les consignes de pauvreté évangélique appuient le combat que Thérèse mène alors pour l'implanter définitivement dans le monastère (cf. *Vida* 35, 2-6).

2) Suit un long exposé des vertus nécessaires pour ceux qui prétendent marcher sur le chemin de l'oraison (4,3). Cela occupera les chapitres 4-23 du livre. Avant tout, trois vertus évangéliques : « amour les unes pour les autres », « détachement de tout le créé », « véritable humilité » (4,4). Afin de prévenir les déviations affectives et fonder une solide vie de communauté, Thérèse propose l'idéal de l'amour pur, sans idéalisations théoriques, avec grand réalisme : « ici toutes doivent être amies, toutes doivent s'aimer, toutes doivent se chérir et s'entraider » (4,7). Le détachement de tout le créé anticipe, d'une certaine manière, la doctrine sanjuaniste des *nadas* (ch. 8-15) : « procurar este bien de darnos del todo al TODO, sin hacernos partes » (8,1), parce que, dans l'oraison, il ne nous donne pas tout si nous ne lui donnons pas tout. C'est pourquoi elle insiste sur la mortification intérieure : « Prenez courage, mes sœurs, vous êtes venues ici dans le but de mourir pour Jésus Christ et non de vous traiter avec délicatesse pour lui » (10,5), parce que « le plaisir et l'oraison ne vont pas ensemble » (4,2). Enfin, d'accord avec la tradition ascétique, l'humilité est proposée dans le *Camino* comme base et fondement : « la première de toutes » les vertus. Pour Thérèse l'humilité consiste « à être dans la vérité » ; elle développera ce point sur deux plans pratiques : vaincre l'appétit de la gloire (*honra*), véritable maladie sociale et religieuse dans le milieu castillan, et disponibilité totale aux plans de Dieu, spécialement sur le chemin de l'oraison.

Cet exposé ascétique sur l'oraison culmine dans l'utilisation par Thérèse de trois images qui donnent de la force à ses idées : celle du jeu d'échecs, pour souligner l'efficacité de l'humilité (16) ; l'image du combat militaire, déjà utilisée dans les premiers chapitres du livre (3 et 18) ; et celle de la source d'eau vive, symbole de la contemplation (19). Ces deux dernières images lui servent pour inculquer deux autres attitudes importantes dans la contemplation : ne pas vivre sans de grands désirs (soif de l'eau vive) et pratiquer la « determinada determinación » indispensable pour se mettre à l'entière disposition du Seigneur (21 et 23).

3) Avec ces deux dernières consignes ascétiques, le livre commence le thème de l'oraison, sa nature (22), son orientation intériorisante jusqu'au recueillement (26-29), et une graduation élémentaire – vocale, mentale, contemplative – que la sainte exposera en commentant une à une les demandes du Notre Père (27-42). Dans ce commentaire, on remarque surtout les gloses sur l'invocation : « Notre Père qui es aux cieux » (27-29 : oraison de recueillement), « que ta volonté soit faite » (31, entrée dans l'oraison mystique), « notre pain de chaque jour » (33-35 : oraison eucharistique) et « pardonne-nous » (36 : pour relier l'oraison à la vie et à la convivance fraternelles).

Thérèse a donné à tout son exposé une claire orientation christologique : le Seigneur est le maître de l'orant, l'oraison nous introduit dans la communion aux sentiments du Christ qui prie le Père avec nous, le Christ lui-même est la source d'eau vive, but ultime de la contemplation dans l'union.

D. *Castillo Interior* – Thérèse l'a intitulé ainsi : « Ce traité appelé *Castillo Interior* a été écrit par Thérèse de Jésus, moniale de N.D. du Carmel, pour ses sœurs et filles les moniales carmélites déchaussées ». L'autographe en est conservé au carmel de Séville. Il a été édité en fac-similé sur l'initiative du cardinal J.M. Lluch à Séville, en 1882. C'est, sans doute, l'ouvrage le plus parfait de Thérèse, même sur le plan littéraire. Elle y complète et synthétise le contenu de la *Vida*, des *Relaciones* et du *Camino*.

1° *Composition.* – Thérèse a daté le livre, son commencement et sa conclusion : elle l'a commencé

« aujourd'hui, jour de la Très Sainte Trinité (2 juin 1577) dans ce monastère de saint Joseph du carmel de Tolède » (prol., n. 3). Elle l'a conclu « à saint Joseph d'Avila, 1577, vêpres de saint André (29 novembre) » (épil., n. 5). Elle a dû en interrompre la rédaction pendant plusieurs mois (*Moradas* IV, 2,1) pour voyager de Tolède à Avila, à cause de l'aggravation des rapports de la Réforme avec l'Ordre, rendus plus difficiles par la mort de son protecteur le nonce apostolique N. Ormaneto (18.6.1577) et par l'arrivée du nouveau nonce Ph. Sega (août 1577) qui lui est défavorable. La tension alla en augmentant lorsque, en octobre ou novembre, elle reprend la rédaction pour composer les deux derniers tiers de l'ouvrage. Peu après avoir terminé (29 novembre), Jean de la Croix est fait prisonnier à Avila (3/4 décembre) sans que Thérèse ait pu lui remettre le manuscrit.

L'ordre de composer le nouvel ouvrage lui fut imposé par J. Gracián et par son confesseur Alonso Velázquez. Cet ordre était motivé par la perte, présumée, du *Libro de la Vida,* requis par l'Inquisition à Tolède depuis 1575, sans espoir d'être récupéré. Thérèse elle-même avait anticipé cet ordre, consciente que son *Autobiographie* restait incomplète et désireuse d'y ajouter les expériences spirituelles de ses douze dernières années (1565-1577). C'est ce qu'elle avait dit, confidentiellement, à son frère Lorenzo, pour qu'il lui envoie, d'Avila, une copie de sa *Vida,* non séquestrée par l'Inquisition : « Al Obispo (de Avila) envié a pedir el libro (= *Vida*), porque quizá se me antojará de acabarle con lo que después me ha dado el Señor, que se podía hacer otro y grande » (lettre du 17.1.1577, n. 26).

Ce projet de prolongement de l'autobiographie persiste lorsque Thérèse commence le nouvel écrit (prol., n. 2). Elle le complétera en y ajoutant d'autres « cosas » ou « dudas de oración » (*ibid.,* n. 4). Les deux lignes thématiques, autobiographique et doctrinale, détermineront le sens et l'unité de l'œuvre : le *Castillo* redonnera, sous forme synthétique et voilée, l'itinéraire spirituel de Thérèse (elle dira : l'histoire intérieure de « una persona que yo sé ») et parfois offrira une vision synthétique du chemin spirituel. Ce qui veut dire un traité de théologie spirituelle bien spécial, sur le canevas d'une expérience plus ou moins complète de la vie spirituelle.

Thérèse écrit son texte, directement, sans brouillon, sans division en chapitres et sans prendre le temps de le transcrire en forme de livre. Son autographe compte 224 pages, grand format (310 × 210 mm), généralement remplies d'écriture, sans hésitation dans l'expression, ni corrections. L'écrit terminé, elle l'évalue elle-même, le trouvant de qualité très supérieure au livre de sa *Vida* (lettres à G. Salazar du 7.12.1577 et à J. Gracián du 14.1.1580).

L'autographe fut soumis à la révision des théologiens censeurs, tout comme celui du *Camino.* Censuré et corrigé par J. Gracián et Diego de Yanguas, il fut envoyé à Séville où le consulteur de l'Inquisition Rodrigo Alvarez lira les 7es *Moradas,* et écrira dans les dernières pages du manuscrit (221-222) une appréciation de haute qualité : c'était la première qualification inconditionnelle que les théologiens aient émise sur les écrits thérésiens. Malheureusement, Luis de León n'a pas utilisé l'autographe dans l'édition princeps des œuvres de Thérèse, et on lui doit les graves déficiences du texte que le *Castillo Interior* eut dans cette édition et dans les premières versions en langues étrangères.

2° *Structure et contenu.* – Après avoir écrit son livre et au moment de lui donner un titre, Thérèse le présenta comme un *traité.* Le *Castillo* est, de fait, un traité de vie spirituelle, ou un essai de théologie spirituelle écrit à partir de la mystique. Il ne suit pas le tracé classique des trois voies. C'est une synthèse originale, basée sur les trois plans utilisés par l'auteur : 1) son expérience ou le processus de sa propre vie spirituelle ; 2) un support d'images ou symboles mystiques qui facilitent la structure du traité ; 3) différents principes théologiques et bibliques.

1) *Expérience de la vie spirituelle comme base de l'exposé.* – Dans le *Castillo,* Thérèse revoit et complète son *Autobiographie.* La forme en est fluide, anonyme ; Thérèse est consciente que ce *Castillo Interior* est avant tout celui de son âme et de sa vie. « A otras personas será de otra forma, a esta de quien hablamos... (fue así) », écrira-t-elle (2,1) ; elle fait allusion à diverses reprises à cette même personne (1,2,2 et 8 etc.) ; une fois, les personnes auxquelles elle fait allusion seront deux (6,9,17), la seconde étant, très sûrement, Jean de la Croix. Le recours à l'anonymat lui permet parfois de ne pas se confiner dans son cas personnel, mais à partir de son cas, de s'élever à une vision universelle du mystère de la vie chrétienne.

Les expériences autobiographiques choisies pour structurer le traité sont divisées en deux plans : celles qui précèdent son entrée dans la vie mystique, et celles qui la suivent. Trois grandes étapes (*jornadas*) de lutte et conversion (*Moradas* 1-2-3) ; et trois étapes de progrès dans l'expérience mystique ou dans l'union au Christ et à Dieu (*Moradas* 5-6-7). Servant de charnière entre ces deux états, une étape de transition : période de lutte et de premières grâces mystiques sporadiques (*Moradas* 4). Dans l'exposé, elle donne beaucoup plus d'importance au cycle final : succession échelonnée des trois temps mystiques vécus par la sainte : entrée dans l'union (5), fiançailles et grandes grâces préparant l'état final (6) et son état final de mariage spirituel à partir de la grâce reçue en novembre 1572 (R 35 ; *Moradas* 7). Désormais Thérèse peut offrir une vision unitaire et harmonieuse de son itinéraire spirituel, adapté en certains points au schéma doctrinal du livre.

2) *Les symboles structurants.* – Le traité n'articule pas le processus spirituel en trois voies mais en sept demeures. Aussi bien le vocabulaire que le schéma structurel dépendent d'une simple image littéraire introduite dans la première page du livre (1,1,1) : un château de diamant ou de cristal. Cependant, comme cette image est profondément enracinée dans les précédentes expériences intimes de la sainte, elle l'utilise maintenant dans la ferveur de la liturgie – « hoy, día de la Santísima Trinidad » (prol. 3) –, elle lui fait rapidement acquérir profondeur et envergure de symbole mystique. Le Château Intérieur est un symbole anthropologique et trinitaire à la fois. Le Château, c'est l'homme, l'âme ; le château du juste est la demeure de la Trinité (*Morada de la Trinidad*). Les deux symboles se fondent : Le château a sept demeures qui sont en même temps sept plans d'intériorité dans la personne, et sept étapes dans le processus de communion avec la Trinité ; le fossé du château (corps et sens) et ce qui l'entoure (monde et société) sont à peine ébauchés. Ainsi chaque demeure sera une étape de la vie spirituelle.

A ce symbole fondamental et structurant, la sainte ajoutera quelques autres, spécialement celui du ver à soie,

afin de souligner le moment décisif de la transformation en Christ (5,2,2), et le symbole nuptial classique qu'elle utilisera pour éclairer les étapes culminantes du processus, à partir des cinquièmes demeures (5,4,3).

3) *La base théologique.* – Pour fonder l'interprétation théologique du processus de la vie spirituelle, Thérèse recourt, spontanément et avec une certaine connaturalité, aux textes et types bibliques de sa prédilection. Ce sont toujours des textes qui ont nourri son expérience personnelle : types bibliques du péché, de la lutte, de la conversion, du risque constant, du mystère de la grâce, de l'amour du Christ, de l'union... Parmi eux, le temple et l'arche, saint Paul et Madeleine, le cerf et la source, l'épouse du Cantique, Judas et Saul comme types du risque, etc. En faisant le plan de son traité, elle fait appel à trois textes bibliques fondamentaux : l'homme image de Dieu (*Gen.* 1,26-27), l'âme demeure de Dieu (*Jean* 14,2), la communion entre Dieu et l'homme (*Prov.* 8,31). A la fin du livre, les textes bibliques fondamentaux seront les affirmations pauliniennes sur l'union avec le Christ (*Phil.* 1,21 : *Moradas* 7,2,5) ; ceux de Jean qui promettent l'inhabitation de la Trinité dans l'âme du juste (*Jean* 14,23 : *Moradas* 7,1,6) et ceux du Cantique des Cantiques : « Le Roi m'a menée au *cellier,* et la bannière qu'il dresse sur moi, c'est l'amour » (*Cant.* 2,4 ; 3,2 : *Moradas* 5,2,12 ; 6,4,10).

Les moments les plus marquants de cet exposé sont : a) *l'intériorisation* ou personnalisation de la vie chrétienne comme point de départ du processus : *Moradas* 1. – b) *Le combat* ascétique et la conversion : *Moradas* 2-3 ; – c) le *Mystère de la grâce* et son absolue gratuité : *Moradas* 4, avec le beau symbole des deux sources ; – d) *Le Christ* et son humanité sainte : *Moradas* 5-6 ; – e) l'expansion de la *vie théologale* (connaître, aimer, espérer) et l'*efficacité de l'expérience mystique* : *Moradas* 6 ; – f) *la sainteté* comme moyen de tout le processus d'accroissement et la dimension apostolique comme raison d'être de la vie chrétienne : *Moradas* 7. En échange, sont restés dans l'ombre la composante ecclésiale et sociale de la vie chrétienne et par conséquent la fonction des sacrements.

E. *Libro de las Fundaciones.* – Thérèse n'a pas mis de titre à cet ouvrage. Dans les lettres des années 1576/1577 elle l'appelle simplement « las fundaciones ». Une main tardive écrivit dans la première page de l'autographe : « libro original de las Fundaciones de su Reformación que hizo en España la gloriosa virgen Santa Teresa de Jesús, escrito de su mano ». L'autographe est conservé à la bibliothèque de l'Escurial. Il a été reproduit en fac-similé par Vicente de la Fuente (Madrid, 1880 : ouvrage reproduit aussi à Madrid, 1982). Le livre ne fut pas inclus dans l'édition princeps des œuvres de Thérèse (Madrid, 1588). Sa première édition, incomplète, est due à J. Gracián et à Anne de Jésus (Bruxelles, 1610). Toutes les éditions espagnoles et les traductions sont plutôt déficientes, jusqu'à l'édition critique de Silverio de Santa Teresa (Burgos, 1919).

1° *Composition.* – Il existait déjà l'antécédent de la fondation de Saint-Joseph, dont l'histoire est relatée dans la *Vida* (ch. 32 et 36 : cf. prol. des F, n. 2). La lecture de ce récit impressionna un des théologiens, adversaire de Thérèse (cf. R 4,3), le jésuite J. Ripalda, qui devint rapidement son admirateur et collaborateur. Ce fut lui qui, « ayant vu ce livre de la première fondation », décida son auteur à continuer le récit des autres fondations. C'était un projet qu'elle gardait dans son cœur depuis des années (R 9). Elle commença le livre à Salamanque, le 25 août 1573. La rédaction occupera tout le reste de sa vie. A Salamanque, elle écrivit les chapitres 1 à 9 ; à Avila, les chapitres 10 à 20 (1574) ; à Tolède, les chapitres 21 à 27 (1576) ; les quatre derniers chapitres, 28 à 31, correspondant à ses quatre dernières fondations, elle les rédigera immédiatement après chaque fondation. Elle écrira la dernière, à Burgos, trois ou quatre mois avant sa mort (printemps de 1582).

2° *Contenu spirituel.* – Dès le prologue de l'œuvre, Thérèse se propose deux buts : d'abord « raconter » l'aventure de ses fondations et le faire « con toda verdad » (prol., n. 3) ; mais en même temps elle l'écrira « afin que notre Seigneur soit loué », « pour sa louange et sa gloire », ajoutant au récit « cosas de oración ». Ce second facteur rattache le présent récit au *Libro de la Vida* et lui donnera une portée spirituelle : mettre en relief l'aspect charismatique des voyages et fondations qu'elle raconte. De fait, la narration commencera avec une intervention mystique du Seigneur (1,4) et se terminera par une série d'interventions mystiques similaires (31).

Pour réaliser le thème doctrinal qu'elle avait annoncé – « Tratar algunas cosas de oración » – Thérèse interrompra fréquemment le récit historique et introduira des chapitres nettement didactiques : sur les grâces mystiques dans les carmels (4), sur l'union de l'obéissance, de l'oraison et du service fraternel (5), sur les déformations spirituelles et psychologiques dans la vie cloîtrée (6-7) et de nouveau des « avisos para revelaciones y visiones » (8). Elle consacrera des pages intéressantes à donner « avisos para las prioras » (18). Sans tomber dans l'exemplarisme conventionnel des vieilles chroniques, elle émaillera son récit de quelques profils modèles de vocation religieuse : pour les lectrices religieuses, elle proposera les biographies de Casilda de Padilla (10-11), de Beatriz de la Encarnación (12), de Beatriz Gómez (26), etc. Pour les religieux, elle tracera les profils de Jean de la Croix (13-14), de Gracián (23) et ceux des fondateurs de Pastrana (17).

La principale valeur spirituelle du livre réside dans son caractère de document réaliste de la vie spirituelle de Thérèse et de son groupe de fondatrices, unissant avec une profonde vérité les deux extrêmes : « les grandes fatigues des chemins, avec le froid, le soleil, la neige... avec de grandes souffrances et de la fièvre » (18,4 ; cf. 27,17) et la nette et constante présence de Dieu dans le récit (cf. 18,4 ; et le dernier chapitre du livre). De fait, le contenu autobiographique de la dernière fondation (31), en même temps que la 6e *Relación,* écrite peu de temps auparavant, contiennent la biographie spirituelle définitive de Thérèse de Jésus : dans son humanité (31) et dans sa vie mystique (R 6).

F. *Conceptos del Amor de Dios.* – Récemment intitulé aussi *Meditaciones sobre los Cantares,* ce bref écrit nous est parvenu en des copies très déficientes. L'autographe manque. La date est incertaine. Il n'est pas inclus par Luis de León dans l'édition princeps. Il fut publié pour la première fois par J. Gracián à Bruxelles, 1611, avec pour titre : « Conceptos del amor de Dios escritos por la Beata madre Teresa de Jesús, sobre algunas palabras de los Cantares de Salomón ». Thérèse y donne libre cours aux sentiments que produisent en elle les paroles du *Cantique des Cantiques* (prol. 2) « pour la consolation des sœurs », convaincue de la force singulière que possède la parole biblique (1) et spécialement le *Cantique des*

Cantiques (1,3), à cause de l'expérience personnelle qu'elle en a (1,6).

Malheureusement, à peine les méditations sur le *Cantique* biblique écrites, elles furent jetées au feu sur ordre du théologien Diego de Yanguas, parce qu'il lui paraissait « cosa nueva y peligrosa que mujer escribisse sobre los cantares » (« chose neuve et dangereuse qu'une femme écrive sur le Cantique ») (Gracián, dans le prologue à l'édition princeps, p. 3v). Thérèse elle-même avait prévenu le lecteur : « nous ne devons pas, nous autres femmes, nous priver absolument des jouissances que l'on goûte des biens du Seigneur » dans le texte sacré (1,8).

Dans son état actuel, le petit livre commente seulement quelques versets du *Cantique* biblique : « qu'il me baise d'un baiser de sa bouche... » (*Cant.* 1,1) ; « l'arôme de tes parfums est exquis » (1,2) ; « à son ombre désirée je me suis assise, et son fruit est doux à mon palais » (2,3) ; « le roi m'a introduite dans le cellier du vin et il a ordonné en moi la charité » (2,4) ; « soutenez-moi avec des fleurs, ranimez-moi avec des pommes, car je languis d'amour » (2,6). Ce sont là les textes mis en exergue devant chaque chapitre ; ils ne sont pas commentés mais plutôt médités librement ; plusieurs autres (*Cant.* 1,15 ; 2,3-4 ; 4,7 ; 6,2 ; 6,9 ; 8,5) sont intercalés dans le corps de la méditation.

Le livre a l'intérêt d'incorporer à la pensée thérésienne le symbolisme nuptial peu présent dans ses premiers écrits. A ce symbolisme Thérèse ne donne pas une interprétation christologique et ecclésiale, mais plutôt personnelle : l'âme et le Christ, et parfois mariale (6,7-8).

G. *Exclamaciones.* – Dans l'édition princeps, Luis de León a présenté, à la suite du *Castillo Interior,* les « Exclamaciones o meditaciones del alma a su Dios escritas por la madre Teresa de Jesús, en differentes días, conforme al espíritu que le comunicava Nuestro Señor después de aver comulgado, año de mil y quinientos y sesenta y nueve ». C'est à peu près tout ce que nous savons de ce petit écrit de Thérèse. Sa date de composition est incertaine. Sa rédaction est aussi peu sûre : « despues de haber comulgado » (« après avoir communié »). Nous ne possédons pas l'autographe.

Les *Exclamaciones* (17 chapitres) appartiennent au genre des soliloques du moyen âge. Chacune d'entre elles constitue un monologue de l'« âme » devant Dieu. Elles ont une sorte de rythme poétique, à la manière des psaumes. A partir de la 3e *Exclamación,* presque toutes tournent autour d'une parole ou d'un motif biblique. Elles reflètent directement le style oral de Thérèse, tout comme dans les « soliloques » intercalés dans la *Vida* et le *Camino.* Ici, c'est elle qui leur donne leur motivation en les destinant à son usage personnel : « pourquoi parler encore ? C'est, ô mon Dieu, afin qu'aux heures où je sens davantage ma misère, et où ma raison se voile, je puisse retrouver ma raison ici-même, dans cet écrit de ma main ». Mais elle n'exclut pas, non plus, une destination pédagogique au profit de ses lecteurs possibles.

H. *Constituciones.* – Écrit bref, l'autographe thérésien a été perdu. Le texte nous a été transmis par des copies déficientes, mais il est sûr dans sa substance. Il ne figure pas dans l'édition princeps des œuvres. C'est Jerónimo de San José qui les publia, pour la première fois, dans son *Historia del Carmen Descalzo* (Madrid, 1637 ; L. IV, c. 7, p. 640).

1° *Composition.* – Thérèse érigea le premier carmel de Saint-Joseph sur la base juridique de la Règle carmélitaine. Les documents pontificaux qui autorisent la fondation lui permettent « hacer estatutos y ordenaciones lícitas » qui organisent la vie du nouveau monastère (bref pontifical du 2.2.1562). Elle a étudié à fond les Constitutions de son monastère de l'Incarnation (V 35,2). Mais elle se voit obligée de les adapter ou de les refaire, à cause des exigences de la vie réformée et parce qu'elle a mis sa fondation sous la juridiction de l'évêque. Elle ne se presse pas, préférant faire l'expérience de la nouvelle vie avant de la codifier. D'où la progressive rédaction du texte, autour de 1565/1566, ce qui vaut au texte une structure improvisée et sans conclusion.

Ce premier texte thérésien codifiait uniquement la vie au carmel de Saint-Joseph. En fondant de nouveaux carmels et en les mettant sous la juridiction de l'Ordre, les *Constituciones* adoptent la nouvelle situation juridique. D'une part, le texte de Thérèse est utilisé par Jean de la Croix et frère Antonio pour mettre en marche la vie réformée à Duruelo (1568) ; d'autre part, les visiteurs apostoliques (Pedro Fernández et J. Gracián) retouchent et adaptent le texte thérésien (1571 svv). Enfin, réuni à Alcalá de Henares, le chapitre des déchaussés (1581) donne à ce texte une forme définitive. Thérèse apporte suggestions et matériaux pour cette réélaboration dont la charge incombe à Jerónimo Gracián. Jean de la Croix est parmi les signataires du nouveau texte. Thérèse sollicite son impression rapide (Salamanque, 1581). Ce sont ces *Constituciones,* non rédigées par elle, que Thérèse observera la dernière année de sa vie.

2° *Contenu.* – Les 17 rubriques qui forment les divisions des *Constituciones* peuvent être regroupées en trois parties : 1) la vie au carmel : liturgie, oraison, clôture, sélection des vocations, vie mortifiée, égalité dans le service, soin des malades et prière pour les défunts (1-33) ; 2) offices et services à l'intérieur de la communauté, depuis la prieure et la maîtresse des novices jusqu'à la portière et la sacristine (34-48) ; 3) coulpes et pénitences : section non rédigée par Thérèse, mais prise dans des textes constitutionnels antérieurs et agrégée au texte thérésien, peut-être par l'un des visiteurs (49-58). Suit un numéro additionnel tardif sur « les disciplines qu'on doit prendre » (59).

On peut distinguer dans ce texte : l'organisation de la journée à partir de la liturgie des heures et de l'eucharistie (1-6) ; la clôture (15-20) : thème sur lequel Thérèse écrira un petit mémoire en 1580, après la fondation de Soria ; l'intérêt pour la formation à la prière (21-40) ; la réglementation du travail comme pratique de la pauvreté (9.24) ; l'organisation d'une petite bibliothèque spirituelle (8) ; la formation des religieuses sur la base du dialogue fréquent avec la maîtresse des novices et avec la supérieure (21,40.41) ; la non exclusion des candidates pour raisons sociales ou raciales. Mais la longue partie des coulpes et pénitences (49-59) durcit et rompt l'harmonie du plan de vie proposé dans les *Constituciones.*

Dans le contexte de la spiritualité carmélitaine enseignée par Thérèse, les *Constituciones* occupent une place intermédiaire entre la Règle carmélitaine et le *Camino de Perfección.*

I. *Modo de Visitar los conventos.* – Récemment intitulé aussi « Visita de descalzas ». Dans l'autographe, une main tardive l'a intitulé « Modo de

visitar los conventos de religiosas escrito por la Santa Madre Theresa de Jesús, por mandato de su superior Provincial Fr. J. Gracián de la Madre de Dios ». L'édition princeps (Madrid, 1613) maintenait en partie cet épigraphe. Le livre n'avait pas été inclus dans l'édition des œuvres faite par Luis de León. Son autographe est conservé en parfait état à la bibliothèque de l'Escurial, édité en fac-similé par F. Herrero y Bayona (Madrid, 1883).

Il s'agit d'un traité confidentiel, non destiné au public. Thérèse l'écrivit sur ordre de son supérieur, J. Gracián, probablement à Tolède, vers 1576, afin que lui-même utilise son contenu pour l'élaboration d'un texte qu'il devrait écrire en qualité de visiteur (n. 54-55). Gracián se laissa guider par le livret thérésien, « todo el tiempo que me duró el oficio », confie-t-il lui-même.

Le livre donne, avant tout, l'idée que Thérèse avait de la visite canonique d'un carmel par un supérieur majeur : moment de tension et grand sérieux dans la révision de la vie communautaire. Les thèmes mis en avant et spécialement recommandés à la vigilance du visiteur sont : la pauvreté de la maison et sa bonne administration (10.11.35.40.43), le travail (12), le soin des malades (11), la fidélité aux Constitutions (21.22.23.24), mais sans multiplier les ordres (20), le soin de la liturgie (29.30) et des nouvelles vocations (25.26.27.28.44), la clôture (15.47) et de nombreuses suggestions sur les qualités et le bon gouvernement de la prieure et du visiteur (7.9.13.21.22.24.25.29.32.34.40).

Plus que dans ses autres écrits, Thérèse a exprimé ici, en lignes fortes, sa conception de l'autorité dans la vie religieuse, l'importance de l'observation des règles, et l'acceptation des statuts canoniques de l'époque qui soumettent la vie monastique féminine aux supérieurs correspondants de la branche masculine. Le *Modo* offre un délicat complexe féminin en des termes plus sensibles que dans d'autres écrits thérésiens.

J. *Les poèmes.* – Des nombreux poèmes ou « coplas » composés par Thérèse, on conserve à peine une trentaine. Tous ne sont pas d'une authenticité sûre. Excepté quelques fragments autographes, découverts récemment dans les carmels italiens de Antignano et Savona, les autres nous sont parvenus en copies incertaines. L'un d'eux : « Vivo sin vivir en mí », est le frère jumeau d'un poème de Jean de la Croix, mais ni celui-ci ni les autres n'atteignent à la qualité littéraire des poèmes sanjuanistes.

1° *Composition.* – Déjà avant Jean de la Croix, Thérèse avait introduit dans ses carmels le recours à la poésie spirituelle et festive. D'abord, elle semble avoir eu recours à la poésie par pure impulsion intérieure, lyrico-mystique. Elle-même écrit : « Je connais une personne qui, sans être poète, faisait sur-le-champ des vers pleins de sentiments, où elle exprimait sa peine d'une manière admirable. Il n'y avait point là un travail de son intelligence ; mais pour mieux jouir de la *gloire* qui la plongeait dans un tourment si plein de délices, elle exhalait de la sorte ses plaintes à Dieu » (V 16,4). Elle aime partager ces poèmes avec ses intimes, Guiomar de Ulloa, Lorenzo de Cepeda, Jean de la Croix (cf. lettres 6 et 7 dans Ep), et plus tard avec ses moniales. Elle introduisit dans ses carmels l'usage de transformer en chants religieux les « cantarcillos » profanes, spécialement ceux qui pouvaient se chanter. Usage que poursuivra Jean de la Croix. Elle invite à chanter durant les récréations des jours de fête. Le cas le plus célèbre est celui qu'elle cite elle-même dans la R 15 : le chant « Véante mis ojos / dulce Jesús bueno » le jour de Pâques, à Salamanque.

2° *Contenu.* – Les poèmes de Thérèse doivent à cette origine d'avoir, presque tous, un ton festif très spécial, à trois niveaux différents : 1) un groupe de poèmes nettement mystiques célèbre la « fête intérieure » de Thérèse, sa vie en Christ, sa faim de Dieu, son espérance dans la parousie. Ce sont les poèmes 1-9. – 2) Un second groupe célèbre les fêtes liturgiques du carmel : « villancicos » de Noël et de l'Épiphanie, Exaltation de la Croix et fête de quelques saints : poèmes 11-23. – 3) Un troisième groupe célèbre les fêtes communautaires : prise d'habit, profession et prise de voile des sœurs. L'un d'eux est humoristique : « Pues nos dais vestido nuevo... » : poèmes 10 et 24-30. Ceux de plus haute valeur spirituelle et poétique sont ceux de la première série. Parmi eux, les plus fameux sont « Vivo sin vivir en mí » et la létrille « Nada te turbe ». Mais peut-être le plus grand mérite des poèmes thérésiens consiste-t-il dans le fait d'avoir introduit la poésie dans la vie normale des carmels. Initiative à laquelle Jean de la Croix s'est associé et qui donna d'exceptionnelles poétesses parmi les disciples immédiates de Thérèse (María de San José, Cecilia del Nacimiento, etc.), et qui s'est prolongée dans les carmels thérésiens jusqu'à Thérèse de l'Enfant Jésus et Édith Stein.

K. *Lettres.* – Partie importante des écrits thérésiens, les *Lettres* occupent à peu près la moitié des pages des œuvres de Thérèse. Les éditions récentes totalisent entre 460 et 470 lettres. Chiffre insignifiant si l'on tient compte des quelque milliers qu'elle a écrites : 15 000 d'après les derniers éditeurs de l'*Epistolario.* Parmi les séries épistolaires perdues figurent toutes ses lettres à Jean de la Croix, à Pierre d'Alcántara, Pie V, Luis Beltrán, François de Ribera, le nonce Ormaneto, et des personnes importantes dans l'histoire de la réforme comme Antonio Heredia, Doña Guiomar de Ulloa, Angel de Salazar, et ses premiers confesseurs jésuites et dominicains, les pères Cetina, Prádanos, Baltasar Alvarez, Pedro Ibáñez, García de Tolède (à l'exception de la lettre d'envoi de la *Vida*).

L'actuelle correspondance de Thérèse fut écrite entre 1568 et 1582, mais la majorité des lettres appartient aux sept dernières années de sa vie (1576-1582), coïncidant avec la période conflictuelle de son œuvre de réforme et avec le stade final de sa vie mystique.

Thérèse écrivait toujours de sa propre main, jusqu'à ce qu'elle se soit cassé le bras, en décembre 1577 et soit obligée de dicter, occasionnellement, quelques lettres à ses secrétaires, Ana de San Bartolomé et d'autres. Les destinataires de la correspondance de Thérèse sont variés : ses familiers, ses moniales et les carmes déchaux, des prêtres, des évêques et le supérieur général de l'Ordre, ses directeurs spirituels et conseillers religieux, ses ami(e)s séculiers, Philippe II et des familiers du duc d'Albe. C'est pourquoi les *Lettres* de Thérèse constituent un document historique riche en renseignements socio-religieux de tout genre. Elles sont aussi un joyau littéraire de première qualité dans le genre épistolaire. Durant la période critique des difficultés pour sa réforme, elle a recours, dans certaines lettres, à un langage crypté facile à interpréter. Certaines difficultés de lecture et de compréhension viennent du fait que nous avons perdu presque la totalité des lettres des correspondants de Thérèse.

Contenu spirituel. – La correspondance de Thérèse n'est pas spécifiquement spirituelle. Il s'agit surtout de lettres de travail, d'amitié, de vie et d'affaires. Leur

importance spirituelle consiste dans le fait qu'elles contiennent de nombreux éléments autobiographiques qui reflètent la vie spirituelle de Thérèse et sa pensée sur de nombreuses situations de la vie concrète.

Généralement les lettres de Thérèse sont écrites au fil des événements, favorables ou défavorables, parfois déconcertants ou très douloureux. C'est pourquoi elles reflètent les réactions de leur auteur, réactions sur le vif, sans palliatifs, exprimées avec grand réalisme. On y lit une large gamme de sentiments provoqués par les guerres (du Portugal, d'Afrique, de France), par la vie familiale, les maladies, les morts et autres malheurs, par les finances, les crimes et injustices sociales, par les vocations de jeunes à la vie religieuse et par les interminables complications de la bureaucratie ecclésiastique et de la cour royale. Sentiments très humains vis-à-vis des Indiens d'Amérique (« esos indios no me cuestan poco », écrit-elle à son frère Lorenzo, impliqué dans la conquête du Pérou) ; sentiments humains et féminins devant les nouveautés qui arrivent d'au-delà de l'océan (pommes de terre, noix de coco, résines, plantes aromatiques). Toute une gamme de réactions et de sentiments qui témoignent de l'humanisme de Thérèse, support concret de sa vie mystique.

Aucune de ses lettres ne contient une « leçon théorique de vie spirituelle » sous forme de doctrine. Mais il y a des aspects de la vie religieuse ou de la vie intérieure qui sont amplement traités, spécialement ses idées sur la « réforme » de la vie religieuse féminine, sur la vie communautaire dans les carmels, sur la sélection et la formation des jeunes vocations, sur la mise en marche d'une nouvelle communauté religieuse, sur l'usage de l'autorité au sein de la communauté, sur la paix et l'amour fraternel quand la communauté est en crise. Il y a aussi des lettres dans lesquelles Thérèse s'intéresse à la vie spirituelle des laïcs : les plus intéressantes sont celles qui orientent la vie spirituelle de son frère Lorenzo, à son retour des Indes, ou celles adressées à Antonio Gaytán.

Les lettres dilatent l'espace typiquement claustral des autres livres de Thérèse et témoignent de l'existence de tout un univers d'expériences humaines, sociales et matérielles, qui coexistent avec l'expérience mystique de Thérèse et nous la rendent plus humaine et plus proche.

IV. Sources et synthèse de la doctrine

En présentant les écrits thérésiens, nous avons déjà analysé les différents plans doctrinaux sur lesquels se développe l'enseignement spirituel de la sainte. Nous présentons maintenant les sources dont elle s'inspire, puis une synthèse des aspects essentiels de sa pensée sur la vie spirituelle.

1. Sources. – 1° *L'expérience vécue.* – Si l'on recherche les sources de la pensée et de la spiritualité thérésiennes, il faut rappeler d'abord sa formation et sa psychologie de femme. Thérèse n'a pas étudié selon une méthode, sauf en quelques cas exceptionnels. Sa manière caractéristique d'étudier est *meditar.*

Nous connaissons quelques cas de lecture-étude ; par exemple, elle souligne le texte qu'elle lit (V 23,12) ou bien elle discute d'un livre ou d'un texte biblique au sujet de l'humanité du Christ (V 22 ; M 6,7), ou encore elle analyse méticuleusement le problème de la pauvreté totale dans la Règle et les Constitutions de l'Ordre (V 35,2 svv), ou enfin elle rédige des notes, généralement publiées en appendice à ses œuvres sous le titre d'*escritos sueltos* ou d'*Apuntaciones.*

Ces dernières notes ne visent pas à relever des données, mais à alimenter sa dévotion. Ainsi en agit-elle à propos de quelques textes évangéliques. Elle écrit de sa main « Domine, da mihi aquam » sur une image de son bréviaire, ou encore, sur la page de garde du même bréviaire, « deprended de mí, que soy manso y humilde » (Apprenez de moi que je suis doux et humble), ou quelques textes patristiques sur le martyre du cœur (Jean Chrysostome), la valeur de l'expérience spirituelle (Jean Cassien) ou sur des personnages bibliques comme Élie, Antiochus, Joseph et ses frères, Abraham, etc.

Mais ces quelques embryons d'étude technique sont loin d'équivaloir le recours spontané et prolongé que fait la sainte à la méditation personnelle. Elle la pratique dès ses premières lectures dans le *Flos sanctorum* alors qu'elle est enfant (V 1,4), et elle continuera ainsi toute sa vie, particulièrement par la rumination des textes bibliques. Il suffit de rappeler son affirmation : « *Siempre* yo he sido aficionada y me *han recogido más* las palabras de los evangelios, que libros muy concertados » (C 21,4 ; nous soulignons ; le brouillon du texte est plus expressif : « ...las palabras de los Evangelios que salieron de aquella sacratísima boca así como las decía » ; CE 35,4).

C'est à cette habitude que Thérèse doit, lorsqu'elle écrit, de ne pas partir de livres lus mais de son expérience vécue. Expressément et consciemment elle affirmera qu'elle écrit à partir de son vécu, qu'elle ne parle que de ce qu'elle sait par expérience (C prol. 3) ou qu'il lui ait été donné de comprendre dans l'oraison (CE prol. 3). Elle parle à partir de ce qui s'est passé en elle et elle souligne cela par diverses expressions : « yo sé por experiencia » (V 4,2 ; 6,6-7 ; 7,22 ; 8,5 ; 11,13 et 15 ; 13,7 ; etc.), « sé yo por experiencia que es verdad esto que digo » (27,11), « lo que dijere, helo visto por experiencia », « he visto claro que... » (22,6) ; c'est pourquoi elle peut proposer son ouvrage comme norme à celui à qui elle destine la *Vida* : « Así que vuestra merced, señor, no quiera otro camino » (22,7 ; même assurance dans le *Camino* et les *Moradas*).

Quand Thérèse se réfère ainsi à cette source primordiale de son savoir, elle prend en compte son expérience entière, dans toutes ses dimensions. Il en est trois bien distinctes ; d'abord son expérience humaine de femme, sa propre histoire, la « misère » de son corps et ses maladies, « les soucis de la vie et des amitiés », la société et la bureaucratie (V 37,10), les trois valeurs mondaines que sont « les honneurs, les richesses, les plaisirs » (V 20,26-28 ; cf. 13,4 ; C 6,9 ; 32,6 ; etc.). C'est ensuite son expérience de la vie religieuse féminine au Carmel (V 7 ; C 4,7 ; 7,10-11 ; 8,3, ; 36,4 ; *Modo de visitar, passim*). Enfin c'est son expérience de la vie spirituelle et des grâces mystiques qui lui « ont donné à comprendre les vérités » (V 20,29 ; 21,1), la grâce spéciale de comprendre quelque chose du mystère de Dieu (V 27,9), la conscience que peu d'autres possèdent la richesse de son expérience (V 40,8) ; expérience encore de lire « le livre vivant » qu'est le Christ (V 26,5), de se sentir spécialement illuminée pour qu'elle devienne capable de faire comprendre le spirituel (V 12,6 ; 27,8), y compris en relatant son expérience intérieure (V prol. ; 37,1 ; R 38 et 53).

Mais en même temps Thérèse est consciente que cette expérience spirituelle qui est sienne doit rester subordonnée au savoir théologique et en particulier à

la Parole de Dieu qui s'exprime dans la Bible. De l'expérience et de la théologie, elle sait que la seconde a le primat (V 12,16-17); l'expérience mystique la plus haute ne vaut rien sans la caution de l'Écriture sainte (V 25, 12 ; R 4,3). C'est de ces convictions que découle l'ouverture de Thérèse et de son expérience spirituelle à la Parole de Dieu et aux apports des livres qu'elle a pu lire.

2° *L'enracinement dans la Bible.* – La première fois qu'une parole biblique frappa Thérèse, ce fut au seuil de sa jeunesse, alors qu'elle luttait pour décider de sa vocation ; il s'agissait du texte évangélique « Il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus » (*Mt.* 20,16 ; V 3,1). De cette époque datent probablement sa préférence très nette pour l'Évangile et son attachement pour la méditation de certains passages du Nouveau Testament ; ainsi s'arrêtait-elle à penser chaque nuit à « la oración del huerto » (Gethsémani ; V 9,4) ; elle rappelle fréquemment l'épisode de la Samaritaine (V 30,19 ; C 19,2 ; M 6,11,5 ; Conc 7,6) ou les gestes de la Madeleine devant Jésus (V 9,2 ; R 21.32.42), ceux de saint Pierre (V 13,3 ; 15,1 ; 22,11 ; R 34), l'épisode de l'entrée de Jésus à Jérusalem qu'elle revit en elle-même avec une sorte de mise en scène intime, répétée fidèlement durant plus de trente ans (R 26).

Thérèse a pu lire durant les premières années de sa formation religieuse les évangiles et les lettres de saint Paul en castillan ; ils avaient été souvent édités en cette langue avant l'*Indice de libros prohibidos* de F. de Valdés (1559). Elle put lire aussi les *Psaumes* et des fragments du *Cantique des Cantiques*, et d'autres livres de l'Ancien Testament (par exemple : « la historia de Moisés y los trabajos que daba a aquel rey con aquellas plagas », lettre du 5 octobre 1576 à J. Gracián ; R 37). Mais le contact le plus constant avec le texte biblique fut toute sa vie entretenu par la liturgie eucharistique et l'office des heures. Thérèse suivait la Messe dans un « misalico » en castillan ; elle s'efforçait de comprendre le sens des *Psaumes* qu'elle récitait en latin, demandant parfois des explications à quelque lettré (Gracián pour les *Psaumes*, d'autres pour le *Cantique*).

Son vrai livre d'initiation biblique, pour les deux Testaments, fut sans aucun doute les *Méditations de la Vie du Christ* de Ludolphe le Chartreux (DS, t.. 9, col. 1130-38), lue dans l'exquise traduction espagnole du poète Ambrosio de Montesinos ; elle y trouva le commentaire spirituel d'innombrables passages bibliques dans le sens christologique et liturgique.

La présence et l'influence du texte biblique dans la pensée thérésienne sont déterminantes et dépassent de loin celles de toutes ses autres lectures ; il est le plus présent dans son expérience spirituelle et le plus utilisé dans ses écrits. On y trouve quelque 600 citations explicites, dont 400 du Nouveau Testament. Ce sont des mots bibliques choisis qui ont alimenté et orienté son expérience mystique et une galerie de personnages bibliques enrichissent sa symbolique. Aucune autre source de doctrine ne peut lui être comparée, même de loin.

3° *Sources carmélitaines.* – Elles sont importantes d'abord en ce qu'elles ont inspiré la formation religieuse de Thérèse à partir de ses vingt ans ; ce fut avant tout à travers l'initiation orale que lui parvinrent les traditions spirituelles (élianiques et mariales) du Carmel, particulièrement vivaces au 16e siècle. Malheureusement, nous ne connaissons pas le nom de ceux et celles qui ont été, durant une large période de sa vie, les canaux de l'influence carmélitaine ; elle ne les a pas nommés, et semble-t-il sciemment, dans la relation qu'est sa *Vida*.

Tardive mais importante fut l'influence de J.B. Rossi (Rubeo), général de l'Ordre ; elle commença en 1567 (F 2 ; lettres à Rossi, le 18 juin 1575 et octobre 1578). Plus notable sans aucun doute, l'influence de la Règle et des Constitutions ; elle les étudia et les pratiqua (V 35,2 ; C 4), spécialement la Règle dans sa forme adaptée à la vie cénobitique. Thérèse, quand il s'agit de l'adopter comme base de la vie au Carmel de San José, évite de réélaborer cette Règle en vue de la vie religieuse féminine, à la différence de ce que fit son amie María de Jesús pour le Carmel fondé par elle à Alcalá. Thérèse décida aussi de procéder à la première édition castillane de la Règle (1581).

Autre lecture carmélitaine possible, le livre intitulé *De institutione primorum monachorum* qui est une mine de traditions et de spiritualité médiévales ; une traduction manuscrite en castillan existait, mais très déficiente et de lecture difficile. Nous n'avons pas d'indices sûrs qui permettent de dire que la sainte a lu ce précieux texte carmélitain. Mais son contenu, plus ou moins fidèlement, a dû lui parvenir par la voie orale.

4° *Les sources citées dans la « vida ».* – Ce premier ouvrage de Thérèse donne d'abondants renseignements sur ses lectures. A part la Bible et les textes carmélitains dont nous venons de parler, elle rappelle les livres lus aux moments décisifs, donc quand ils ont pu avoir un impact spécial sur son existence et ses orientations. On peut les répartir en trois groupes.

1) Ouvrages patristiques. – A trois moments cruciaux de sa jeunesse, Thérèse a lu les lettres de saint Jérôme, les *Moralia* de saint Grégoire le Grand et les *Confessions* de saint Augustin.

Elle lut les lettres choisies de Jérôme entre 16 et 19 ans, alors qu'elle débattait de sa vocation religieuse (V 3,7) ; il semble hors de doute que la lettre à Héliodore fut décisive et, d'autre part, Jérôme, Paula et Eustochie firent partie de la galerie de ses modèles (V 11,10 ; 38,1 ; CE 5,1 ; MVC 45).

Devenue carmélite, elle lut les *Moralia* (V 5,8), vers ses 22-23 ans, peu avant sa terrible crise de santé. Dans cet ouvrage, elle est frappée par l'histoire de Job qui pose le problème du bien et du mal ; cette lecture la prépara à l'épreuve de ses trois ans de maladie : « me aprovechó... Parece (me) previno el Señor con esto (= la lecture de l'histoire de Job ; V 5,8). Dans sa galerie de types bibliques, Job est l'exemple de la patience et du dialogue avec Dieu.

Plus décisif et influent, sans aucun doute : les *Confessions* d'Augustin que Thérèse lut alors qu'elle vivait les moments les plus tendus de sa conversion (V 9,7-9). La *Vida* dépendra littérairement du modèle autobiographique augustinien. Du saint d'Hippone Thérèse retiendra l'invitation à l'intériorité, à la recherche de Dieu au-dedans de soi, à la pratique du soliloque intime avec lui, y compris par écrit. Augustin sera l'un des auteurs qu'elle citera le plus souvent (V 13,3 ; 10,6 ; C 7,4 ; 28,2 ; M 4,3,3 ; 6,7,9 ; etc.).

2) Ouvrages médiévaux. – A part l'*Imitation de Jésus Christ* qui n'est pas citée dans la *Vida* mais qui très probablement a été lue par la sainte avant 1565, elle rappelle la lecture des « vidas de los santos » et la *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe (« el Cartujano » : V 1,4 ; 38,9). Les prémices de ses lectures juvéniles, à

partir de 6 ans, furent l'un quelconque des *Flos sanctorum* alors en vogue ; cela marqua son imagination d'enfant (V 1,4). et aussi la conduisit à faire ses premières découvertes spirituelles (« la verdad de cuando niña, V 3,5), en ce sens que ces lectures développèrent en Thérèse une sensibilité spéciale à ces modèles de vie que sont les saints et les saintes, types de vie spirituelle. Jusqu'à ses dernières années, quand elle ne lira plus qu'avec peine les livres spirituels, elle continuera à aimer la lecture quotidienne des *Vitae Patrum* (BMC 19,591) ; jusqu'à la fin de sa vie, elle gardera dans son bréviaire une liste de saints, objets de « su particular devoción » (32 au total, dont 12 bibliques et 9 femmes).

Dans la même ligne, notons l'intérêt de Thérèse pour les *Conférences* de Jean Cassien (C 19,13) et pour le triptyque pseudo-augustinien *Soliloques, Méditations* et *Manuel* qu'elle a certainement utilisé (M 6,7,9).

3) Ouvrages contemporains. – Parmi ceux que cite expressément la sainte dans la *Vida* il y a les auteurs franciscains Francisco de Osuna (4,7), Bernardino de Laredo (23,12) et saint Pedro de Alcántara (30,2). Tous trois sont mis en relation avec des moments critiques de la vie spirituelle de Thérèse et avec des thèmes doctrinaux importants : le recueillement (*recogimiento*), l'expérience mystique et la pratique de l'oraison mentale. Bien qu'il ne soit pas cité nommément, Barnabé de Palma a laissé une profonde empreinte sur la réflexion de Thérèse à propos de l'importance de l'humanité du Christ dans la vie spirituelle (V 22,1-2 ; voir les notices *Osuna, Laredo, Pierre d'Alcantara, Palma,* et l'art. *Recueillement*).

5° *Autres lectures.* – Quand elle rédige ses *Constituciones*, la sainte recommande à ses religieuses la lecture de quelques livres, qui sans doute lui ont déjà servi :

« Que la prieure prenne soin qu'il y ait de bons livres en particulier *Cartujanos* (= Ludolphe le Saxon), *Flos sanctorum, Contemptus mundi, Oratorio de religiosos* (d'Antonio de Guevara), ceux de Luis de Granada (probablement le *Libro de la oración y meditatión* et la *Guía de pecadores*) et du Père Pedro de Alcántara (probablement le *Tratado de la oración y meditación*) » (Const. 8). Comme on le voit, ces lectures traitent de thèmes comme la sainteté (modèles de vie), la christologie (le mystère du Christ et son imitation), la vraie vie religieuse et la prière.

Sans aucun doute cette liste des lectures de Thérèse reste incomplète. Nous savons que la sainte connaissait, par exemple, la légende de sainte Claire (C 2,8), les *Dialogues* de Catherine de Sienne (cf. V 22,7 ; lettre du 3 mai 1579 à Isabel de San Jerónimo), le *Tratado de la vida espiritual* de saint Vicente Ferrer (V 20,23), l'*Audi filia* de saint Juan de Avila, même si elle ne les cite jamais expressément, etc.

6° *Courants spirituels contemporains.* – Très réceptive à ses lectures, Thérèse ne le fut pas moins au magistère oral. Elle-même distingue nettement l'aide reçue de « théologiens » et de « spirituels ». Dans la 4e Relation, écrite entre 1575 et 1576, elle énumère deux séries de noms appartenant à ces deux catégories et elle les identifie implicitement aux Dominicains et aux Jésuites. Entre ces deux groupes se place une autre série, à peine développée, de maîtres spirituels insignes, parmi lesquels figurent les saints Juan de Avila et Pedro de Alcántara. Il faut leur ajouter les Carmes confesseurs du couvent de l'Incarnation, puis saint Juan de la Cruz et J. Gracián, et encore d'autres maîtres comme Diego de Yepes et les évêques Alonso Velázquez, Pedro de Castro y Nero, Alvaro de Mendoza.

En tout cas, Thérèse se trouva au carrefour des grands courants théologiques et spirituels de son siècle : théologiens de Salamanque et d'Alcalá, réforme de Cisneros (prétridentine) et réforme tridentine, mouvement pour la prière, réaction antiérasmienne et anticontemplative, et encore les courants spirituels représentés par les Ordres religieux proches de Thérèse. Arrêtons-nous ici sur trois d'entre ces derniers.

1) Dans les années qui précèdent la rédaction de la *Vida*, Thérèse, contrainte de discerner son problème mystique, recourt à divers théologiens dominicains : Pedro Ibáñez, García de Toledo, Domingo Bañez, Vicente Barrón. Elle reçoit d'eux deux consultations théologiques qui réfèrent son problème à la théologie de saint Thomas d'Aquin. Ces deux textes sont un bon indice de la dette doctrinale qu'elle contracta avec la théologie de son temps. D'eux dépendront ses critères pour discerner le fait et les états mystiques.

2) Dans les mêmes temps, Thérèse s'était mise sous la direction spirituelle des Jésuites. Son principal confesseur alors, Balthasar Alvarez (DS, t. 1, col. 405-06), est un novice de Juan de la Plazza, un des disciples immédiats de saint Ignace de Loyola (DS, t. 9, col. 257-65). Parmi les écrits faussement attribués à Thérèse on a publié jusqu'à ces dernières années la série de 69 *avisos*, lesquels proviennent quasi littéralement des noviciats jésuites du temps ; ce sont les confesseurs jésuites de la sainte qui les lui ont fournis. Ces Avis sont d'ailleurs signifiants des orientations et influences qu'elle a reçues de la spiritualité ignatienne, surtout dans le domaine de l'ascèse des vertus, de la connaissance de soi et de l'amour de l'humanité du Christ.

3) Encore dans ces mêmes années l'influence de Pedro de Alcántara sera décisive dans le traitement par la sainte du délicat problème de la pauvreté évangélique.

Ce n'est que plus tard (1572) que Thérèse se mettra sous la direction spirituelle de Juan de la Cruz. Elle lui devra l'orientation mystique déterminée qui se répercutera dans ses derniers écrits. De fait, Juan de la Cruz sera son directeur spirituel en des périodes courtes (entre 1572 et 1575, à l'Incarnation d'Avila ; 2e moitié de 1577, pendant qu'elle rédige le livre des *Moradas*). Malheureusement les lettres échangées entre Thérèse et Jean ont été détruites par eux-mêmes. De leurs relations et de l'influence qu'ils ont pu exercer l'un sur l'autre, il ne reste que les vestiges dispersés dans des œuvres mineures de Thérèse (*Vejamen* et *Respuesta a un desafio*), dans les *Fundaciones* (10,4 ; 13,5 ; 14,1 ; etc.), dans les lettres et en *Moradas* (6,9,17).

Nous savons qu'ils échangèrent des poèmes (cf. le fragment de lettre de Lorenzo de Cepeda, Noël 1576), mais rien ne permet d'affirmer que Thérèse a connu les grands poèmes du *Cántico*, de la *Noche*, de la *Llama*. Tous deux se proposèrent de gloser « a lo divino » le poème profane « Vivo sin vivir en mí », chacun devant réaliser huit strophes. Il est aussi probable que Thérèse a composé l'un de ses meilleurs poèmes (« Alma, buscarte has en mí ») sous l'influence de Jean de la Croix.

Au total, lorsque Jean de la Croix, commence ses relations avec la Madre Teresa, elle a dépassé sa période critique d'hésitations, de consultations et d'essais de discernement ; elle a rédigé la majeure

partie de ses ouvrages doctrinaux (sauf les *Modaras*). Il est possible que l'influence de Jean de la Croix sur sa pensée soit centrée sur la codification des états mystiques et, plus concrètement, sur la mystique nuptiale (cf. les dernières Demeures).

D'ailleurs, les lettres des dernières années de Thérèse nous la montrent donnant à Jean de la Croix d'étonnants éloges ; par exemple : « hombre celestial y divino... No he hallado en toda Castilla otro como él... Es un gran tesoro el que tienen allá en este santo » (lettre de fin 1578 à Ana de Jesús, future destinataire des *Moradas*). De son côté, Jean de la Croix connaîtra et estimera les ouvrages de Thérèse ; il appréciera surtout sa doctrine mystique ; après sa mort, Jean sera l'un des premiers à demander l'édition de son œuvre (*Cántico* A 12,6 ; *Cántico* B 13,7), vers 1584.

Après la rencontre avec Jean de la Croix, Thérèse recevra deux autres fortes influences, de deux profonds théologiens d'Alcalá de Henares, le carme Jerónimo Gracián (DS, t. 8, col. 920-28) et le prêtre tolédan Alonso Velázquez, futur évêque d'Osma et archevêque de Santiago de Compostela. Le premier exercera une influence décisive sur l'idéal réformiste de la sainte quant à la vie religieuse (surtout en ce qui concerne les aspects plus pratiques). On doit à son influence de nombreux écrits thérésiens : *Modo de visitar los conventos*, quelques *Relaciones*, des lettres, une partie des *Fundaciones* ; Gracián sera le principal réviseur et censeur de l'autographe des *Moradas* (révision et correction faites en présence de la sainte). Le second sera le dernier grand directeur spirituel de Thérèse ; la composition des *Moradas* est due à son intervention ; c'est à lui qu'est adressé le dernier écrit de la sainte, la *Relación* 6 (1581).

2. Synthèse de la doctrine. – La doctrine spirituelle de Thérèse est conditionnée par le caractère pédagogique de ses œuvres. Elle écrit au sein de sa vie religieuse contemplative, toujours pour un groupe limité et bien défini de destinataires. Dans la majorité des cas, il s'agit des religieuses de ses carmels. Seul, le *Libro de la vida* ne fut pas en principe destiné aux Carmélites ; elle l'écrivit pour un groupe très réduit, ses amis spirituels, « los cinco que al presente nos amamos en Cristo » (V 16,7).

Le cercle donc réduit des lecteurs de Thérèse fait qu'elle limite sa thématique doctrinale à ce qui peut les intéresser, eux qui ont opté pour une authentique vie spirituelle. S'adressant à eux, la sainte peut adopter un style quasi oral, sans rigueur dans ses exposés, mais doué d'une grande chaleur communicative. C'est de là que proviennent les deux constantes qui caractérisent sa pédagogie spirituelle : d'un côté, elle se cantonne spontanément dans sa propre expérience spirituelle ; de l'autre, elle charge de pathétique et d'immédiateté mystique ses exposés.

L'expérience personnelle n'est pas pour elle un soubassement ou un recours occasionnel, mais bien la matière constitutive de son enseignement spirituel. Elle est convaincue qu'un maître spirituel doit être non seulement un homme de savoir, mais encore d'expérience. Parler du spirituel implique un aspect de témoignage : il faut être témoin « experto » de ce que l'on dit. Thérèse prend cela comme principe : « no diré cosa que no sepa por experiencia » (C prol.). En plein exposé doctrinal, elle éprouve le besoin de rappeler cette base qu'est le témoignage vécu ; elle garde alors généralement l'anonymat : « yo sé de una persona... » (C 19,8 ; 34,6-7 ; M 1,2,4 et *passim*). Ce recours au témoignage confère à son enseignement un ton spécial de véracité et une fraîcheur de vie qui sont bien loin de l'expression académique et rapprochent l'auteur de son lecteur.

D'un autre côté, le ton parlé lui permet de revivre tout en écrivant, et donc pour le lecteur, sa relation avec Dieu ; elle s'abandonne à son émotion, elle s'adresse à Dieu, elle revit ses états antérieurs et les grâces reçues, jusqu'à perdre conscience d'elle-même (V 16,6 ; 32,4 ; 38,22). Tout cela donne force à l'exposé doctrinal et contribue à faire que les principaux thèmes et problèmes abordés coïncident avec les aspects de sa vie spirituelle qui ont eu la plus grande incidence dans son histoire. Nous en exposons maintenant quelques-uns.

1° *La vie spirituelle.* – Thérèse a certainement connu les élaborations et schémas classiques qui exposent la vie spirituelle à partir de l'organisme surnaturel de la grâce, des dons et des vertus, et à partir des trois voies purgative, illuminative et unitive. Mais elle ne les adopte pas (V 22,1). Elle suit plutôt un processus empirique en exposant le développement de la vie spirituelle à partir du vécu constaté. Un progrès apparaît dans la succession chronologique de ses œuvres.

1) Dans la *Vida*, en même temps qu'elle raconte et analyse sa vie spirituelle personnelle selon un schéma élémentaire (vocation, péchés de résistance, lutte et conversion, série de grâces), elle introduit dans sa relation un schème théorique basé sur l'image du « jardin de l'âme » (ch. 11-21) : toute la vitalité de ce jardin dépend de la correspondance entre l'effort humain et les interventions croissantes de Dieu ; ce sont celles-ci qui déterminent les quatre moments de son progrès spirituel (cf. *infra*). Le terme du progrès sera l'union de l'âme avec Dieu, mais il n'est que médiocrement esquissé dans la *Vida*. Ce premier ouvrage de la sainte raconte donc sa vie spirituelle sans offrir cependant une idée claire de la vie spirituelle en soi.

2) Peu après, dans le *Camino de Perfección* apparaît un point de vue nouveau : les lectrices doivent partir du présupposé absolu de leur insertion dans l'Église, non seulement comme membres du Corps mystique (aspect à peine insinué), mais comme membres du Peuple de Dieu, lequel vit au cœur de l'histoire, avec ses problèmes, ses « grandes males » et ses besoins (ch. 1 et 3). La vie spirituelle des lectrices doit s'insérer dans l'Église où elles ont une destinée ecclésiale : une mission et une fonction dans l'Église (3,1-5 ; 35,4-5). Notons que ce point de vue ecclésial sera à peine développé dans les synthèses postérieures.

3) Un pas plus décisif dans l'interprétation de la vie spirituelle est fait dans la glose des passages du *Cantique des Cantiques* (= Conc). Pour la première fois Thérèse y souligne que la vie chrétienne a un sens relationnel, « sponsal ». Cet aspect sera pleinement développé dans le *Castillo Interior*. Dans cet ouvrage le commencement de la vie spirituelle est mis en dépendance de la capacité qu'a l'homme d'être image et demeure (*morada*) de Dieu (ch. 1). Elle se développe selon la capacité de la relation et de la configuration avec le Christ (M 5,1-3) et culmine dans l'union mystérieuse avec Dieu (M 7). Le processus entier est réparti en sept étapes ou demeures (*moradas*), mais de puissants symboles soulignent

trois moments ; le symbole du *castillo interior* (château intérieur) exprime que l'homme est demeure de Dieu, mais demeure ouverte à une vaste gamme de potentialités ; le second symbole, la métamorphose du ver à soie en papillon, montre que toute la vie chrétienne est processus de configuration et d'union avec le Christ (M 5) ; enfin le symbole nuptial, ici pleinement développé, met en relief cette vérité que la vie spirituelle du chrétien ne réside pas tant dans un déploiement éthique de la personne que dans la pleine communion interpersonnelle de Dieu et de l'homme (M 5-6-7). Au terme, il y a la sainteté que Thérèse décrit (M 7) par quatre réalités complémentaires : l'inhabitation de la Trinité dans l'âme, qui est l'accomplissement de la promesse évangélique de *Jean* 14,23 (M 7,1), l'union au Christ avec le mariage mystique (7,2), la plénitude humaine de la nouvelle créature (7,3), et la configuration entière avec le Christ dans le service des hommes et de l'Église (7,4). « Savez-vous quand on est vraiment spirituel ? C'est quand on se fait l'esclave de Dieu et que, à ce titre, non seulement on porte son empreinte qui est celle de la croix, mais qu'on lui remet sa liberté, afin qu'il puisse nous vendre comme les esclaves de l'univers tout entier, ainsi qu'il a été lui-même (M 7,4,9)

2° *L'oraison.* – Thérèse se situe au sein du mouvement « orationiste » du 16e siècle espagnol, lequel est en étroite dépendance du courant érasmiste espagnol et en connexion avec d'autres courants autochtones. Du courant franciscain (Osuna, Laredo, Hevia, Pedro de Alcántara) elle reçut l'orientation vers le recueillement contemplatif. Au courant dominicain, spécialement à Luis de Granada, elle doit sa formation à la méditation avec sa justification doctrinale. Aux Jésuites, elle doit les méthodes des Exercices et la forte orientation vers l'humanité du Christ. Elle connut vraisemblablement l'*Audi filia* de Juan de Avila dans sa première rédaction, avant les difficultés faites par l'Inquisition. Celles-ci, avec la publication de l'Index de F. de Valdés (1559), peu avant que Thérèse commence sa carrière d'écrivain (V 26,5), l'introduiront au cœur de la polémique entre théologiens et spirituels à propos de l'oraison. Cette polémique a ses échos dans son *Camino de Perfección* et dans sa double rédaction.

Ces faits, néanmoins, n'enlèvent rien de l'originalité de Thérèse dans sa doctrine de l'oraison. La sainte tend à comprendre surtout l'oraison comme une activité affective de l'esprit. Il est certain que pendant de nombreuses années elle a accordé beaucoup d'importance à la méditation discursive et à la connaissance de soi (V 9 et 13), à la réflexion sur la Parole de Dieu : « La science... nous instruit... et nous communique la lumière. Avec elle, nous arrivons à connaître les vérités de la sainte Écriture, à nous acquitter de nos devoirs. Quant aux dévotions sottes, que Dieu nous en préserve ! » (V 13,16). Mais, au total, l'oraison est fondamentalement pour elle « tratar de amistad... con quien sabemos nos ama » (V 8,5). « Elle ne consiste pas à penser beaucoup, mais à aimer beaucoup » (M 4,1,7 ; repris en F 5,2 et en M 3,1,7), de sorte qu'elle serve avant tout au développement de la relation personnelle avec Dieu, qu'elle incorpore en elle la vie de l'orant, et aussi toutes les modalités de la vie, depuis la méditation de la Parole de Dieu jusqu'aux actions de la vie quotidienne, les affaires de l'Église et celles des hommes.

Dans sa pédagogie de la prière Thérèse accorde une importance spéciale au commencement – l'ascèse préalable – et au terme, l'union mystique. L'ascèse proposée dans le *Camino* commence avec l'amour fraternel, la pauvreté et le renoncement, l'humilité ; Thérèse les formule avec un net radicalisme : l'amour fraternel aspire à s'épanouir en « amor puro » comme celui du Christ ; le renoncement inclut en définitive la liberté totale par rapport à toute attache (C 8,1 = CE 12,1) ; l'humilité dispose à « marcher en vérité » devant Dieu et devant les hommes (M 6,10,7) et met l'esprit dans une totale disponibilité à Dieu, à ses dons, à ses épreuves, à son absence (C 16-19).

A ces vertus Thérèse ajoutera ensuite deux autres qui doivent servir à éduquer la volonté : cultiver positivement les bons désirs et l'amour (cf. la « sed del agua viva » de la contemplation, C 19), et la décision déterminée de la volonté : « Je dis qu'importe beaucoup... une grande et très déterminée décision de ne pas s'arrêter tant qu'on a pas atteint (la fontaine d'eau vive), quoi qu'il advienne... » (C 21,2 ; 23). Elle accorde aussi de l'importance à la pénitence, peu aux pénitences corporelles (C 15,3), bien plus à la pénitence qui veut imiter le Christ, se configurer au Crucifié (cf. C 10,5).

Importante aussi est la croissance normale dans l'oraison, vers les degrés supérieurs de la contemplation. De là provient la fréquence avec laquelle Thérèse est revenue sur le thème des degrés de l'oraison, précisément parce qu'elle ne concevait pas le parcours de ces degrés comme dépendant d'une pratique volontaire, mais comme le résultat plus ou moins satisfaisant d'une méthode spirituelle. En fait elle a proposé trois séries de degrés d'oraison dans ses trois œuvres majeures.

1) Dans la *Vida* (ch. 11-21) elle déploie un escalier de quatre degrés, qu'elle compare à quatre manières (*cuatro maneras*) d'arroser le jardin de l'âme : la manière discursive ou méditative (ch. 11-13) et les trois autres qui sont de type mystique. Ce sont : la quiétude de la volonté dans l'accueil de l'amour (entrée dans la contemplation = 2e degré ; ch. 14-15) ; – le sommeil des puissances (*sueño de potencias*) ou quiétude de toute l'activité de l'âme sous l'influence de la grâce mystique (3e degré ; ch. 16-17 ; cf. art. *Sommeil spirituel*, DS, t. 14, col. 1046-47) ; – enfin, l'entrée dans l'état d'union mystique, qui va assumer le contemplatif tout entier (4e degré ; ch. 18-21). Cette progression donnée par la *Vida* est proposée par Thérèse avec un double objectif : faire comprendre au lecteur son propre itinéraire spirituel (« dire quelque chose des quatre degrés d'oraison dans lesquels le Seigneur, dans sa bonté, a mis parfois mon âme » ; 11,8), et orienter l'expérience mystique de son petit groupe de lecteurs, déjà quelque peu avancés dans la contemplation (14,11 ; 15,7 ; 16,6 ; 17,2 ; 20,21).

2) Pour des raisons pédagogiques d'initiation, le *Camino* simplifie l'escalier de la *Vida*. Il parle, pour le premier moment, de prière vocale et mentale (ch. 24) ; de là on passe au recueillement (*recogimiento*), qui simplifie et intériorise l'oraison, et achemine vers l'oraison mystique (ch. 26-29) ; enfin Thérèse parle de l'entrée dans cette oraison mystique : la quiétude (comme pour le degré 2 de *Vida* ; C 31) et les premières expériences extatiques (C 32), mais sans entrer dans la contemplation parfaite ou union mystique.

3) La gradation définitive est donnée par Thérèse dans le *Castillo Interior* : ses sept demeures corres-

pondent à autant de degrés d'oraison. Aux trois première demeures sont proposées des formes d'oraison élémentaires et ascétiques : balbutiements méditatifs avec grande difficulté d'écoute intérieure (M 1), méditation et connaissance de soi (M 2), oraison simplifiée (M 3). Thérèse n'insiste pas ici (comme elle l'a fait dans le *Camino*) sur l'importance d'une étape « oraison de recueillement » préparant l'oraison mystique, parce que ce recueillement est précisément l'objet de tout le livre à travers la symbolique du « château intérieur ». – Suit une étape de transition amenant à l'entrée dans la contemplation ; il s'agit d'un « recogimiento infuso » (recueillement infus ; sens différent par rapport au *Camino*) et de l'« oración de quietud » déjà exposée dans la *Vida* (ch. 14) et dans le *Camino* (ch. 31) ; voilà pour les 4es demeures. – Enfin, un troisième et vaste état d'union : union commençante (M 5), fortes expériences extatiques (M 6 ; ici Thérèse situe toute une gamme de phénomènes mystiques : paroles intérieures, extases, visions, blessures d'amour...), et oraison de contemplation parfaite dans l'état d'union (M 7).

A cette description Thérèse apportera quelques petites nuances dans ses *Relations* 5 (1576) et 6. Cette dernière, écrite 4 ans après le *Castillo*, confirme sa conviction que les phénomènes extatiques qui ont accompagné l'approfondissement de son oraison mystique sont des facteurs accessoires et passagers à l'intérieur de l'expérience mystique proprement dite.

4) A l'intérieur du progrès mystique, la sainte réserve un rôle et une position essentiels au Christ et à son humanité ; nous en parlerons dans le paragraphe suivant. Par contre, l'attention qu'elle porte à la prière liturgique est très faible ; cela est surprenant : il y a grand contraste entre son expérience personnelle et son élaboration doctrinale sur ce point. En effet, elle témoigne de nombreuses expériences spirituelles connues dans la cadre de la liturgie (*Vida*, ch. 38-40 ; *Relaciones* 1,23 ; 15,1 et 4 ; 17 ; 26 ; 47 ; 49 ; 57). Elle entre dans le mariage spirituel au cœur d'une expérience eucharistique (R 35 ; M 7,2). Néanmoins, dans l'élaboration doctrinale l'oraison liturgique reste dans l'ombre. Au seul niveau pédagogique, le *Camino de Perfección* (ch. 33-35) enseignera la dévotion eucharistique comme un sommet de l'oraison de recueillement et comme un élément indispensable pour vivre pleinement en conformité avec la volonté de Dieu (le « Fiat voluntas tua » du Notre Père), en quoi consiste substantiellement la perfection (C 32).

3° *Le Christ et sa sainte humanité.* – Jamais la sainte ne s'est proposé de traiter l'ensemble de la christologie ni d'exposer directement comment le Christ est le centre de la vie du chrétien. Pourtant cette position centrale du Christ est patente dans son expérience et dans sa doctrine spirituelle. L'index thématique de ses œuvres montre que le thème de l'humanité du Christ n'est abordé que deux fois : *Vida* 22, et *Moradas* 6,7. Par contre, les mentions du Christ sont très fréquentes, sous des expressions diverses.

Thérèse utilise surtout celles-ci : le Seigneur, le Maître, Sa Majesté, l'Époux, le Christ Ami, le Fils de la Vierge, le Fils du Père éternel, le Crucifié, et évidemment Jésus, Jésus Christ, Notre Seigneur. Apparemment froides, ces appellations prennent dans les textes thérésiens une tonalité tendre, intime, possessive, et d'étonnement devant le mystère. « Quel bon ami vous faites, Seigneur mien ! » (V 8,6) ; « Qu'est cela, mon Seigneur ? Qu'est cela, mon Empereur ?... Sois Roi, mon Dieu, sans fin » (C 22,1) ; « Oh, mon Seigneur, mon Roi, qui saura maintenant représenter la majesté qui est la vôtre ? » (V 37,6) ; « Lorsque j'allais ensuite communier et que je me rappelais cette Majesté souveraine..., je sentais les cheveux se dresser sur ma tête... » (V 38,19) ; etc.

Thérèse avait reçu une formation christologique assez complète qui servit de support à sa doctrine spirituelle ultérieure. Elle-même a dit les nuances très personnelles de sa dévotion au Christ durant son enfance et sa jeunesse : elle était fidèle à certaines pratiques de piété (cf. *supra*, col. 637) qui l'unissait au Jésus de l'Évangile ; elle aimait l'épisode de Gethsémani, la Samaritaine, l'aveugle de Jéricho, la Madeleine, saint Pierre... Deux épisodes de la vie du Christ l'émouvaient particulièrement, sa naissance, qu'elle célébrait en chantant et dansant des *Villancicos*, et sa passion (cf. ses poèmes à la croix). Est aussi très typique son attachement aux représentations imagées de Jésus : « Je voudrais avoir toujours devant les yeux son portrait ou son image, puisque je ne pouvais l'avoir aussi profondément gravé dans mon âme que je l'eusse désiré » (V 22,4). Elle fit peindre des représentations du Christ, en donnant des indications précises au peintre, de sorte que la peinture évoque le souvenir nostalgique de telle ou telle de ses expériences mystiques. « J'ai été toute ma vie si dévote du Christ » (V 22,4).

En somme et au fond, sa vraie formation christologique lui vint de deux sources majeures : la lecture et la méditation assidue des évangiles (cf. C 21,4) et celles des *Méditations* de Ludolphe le Chartreux (V 38,9 ; R 67), cette dernière œuvre la mettant en contact avec la quasi totalité des textes christologiques des deux Testaments et avec les rapports variés existant entre christologie et vie spirituelle. A quoi il faut ajouter l'impact en elle de certains passages de saint Paul, de sa figure spirituelle, en particulier de sa relation mystique avec le Christ : « Considérons le glorieux saint Paul ; il me semble qu'il ne cessait jamais de prononcer le nom de Jésus, tant il le possédait au plus intime de son cœur » (V 22,7). L'expérience mystique paulinienne et la doctrine christologique correspondante ont inspiré en grande partie le christocentrisme thérésien dans son expérience comme dans sa pensée.

1) L'expérience thérésienne du Christ. – La personne du Christ est sans aucun doute au centre de l'expérience mystique de la sainte. Chronologiquement, un bref prélude est sous le signe de l'expérience de la présence ou de l'immensité de Dieu : « ...un sentiment de la présence de Dieu, de sorte que je ne pouvais en aucune manière douter qu'il était en moi et moi toute englobée en lui » (V 10,1). Mais survient très vite une cascade de grâces et d'états mystiques totalement centrés sur la personne ou l'humanité de Jésus. Dans la relation qu'elle en donne, elle distingue des étapes : purification et unification de son affectivité par et dans le Christ (V 24 et 37) ; le Christ, « livre vivant » (« Le Seigneur m'a témoigné un amour si grand pour m'instruire... que j'ai bien peu ou presque point besoin de livres. Sa Majesté a été le livre véritable où j'ai vu les vérités » (V 26,6) ; une forte expérience de sa présence, sans apparition externe ni vision, avec image intérieure (« il me semblait qu'il marchait toujours à côté de moi, mais je ne

voyais pas sous quelle forme... Il se tenait toujours à ma droite et il était témoin de toutes mes œuvres » ; V 27,2 et svv) ; enfin la grâce du mariage mystique qui introduit Thérèse dans son état mystique définitif ; il advint alors que Thérèse communiait de la main de Jean de la Croix (R 35), avec une grâce nettement christologique que la sainte commentera (M 7,2).

A partir de cette expérience sponsale rapportée dans les chapitres 27-29 de la *Vida,* ou en référence à elle, Thérèse relate encore une série de grâces dans lesquelles le Christ et son humanité servent de passage obligé vers l'expérience du mystère trinitaire. C'est un mardi de l'Ascension 1571, dans le contexte de la liturgie de cette fête, que Thérèse, pour la première fois, fait l'expérience de la promesse de Jésus : « que les trois divines Personnes sont avec l'âme qui est en grâce ; je les vis en moi de cette manière... Il semble qu'elles restèrent tellement imprimées en mon âme... qu'il serait impossible de sortir du recueillement en cette si divine compagnie » (R 16 ; cf. R 18 et la suite de grâces trinitaires qui suivent : R 24,25,45,47,54...).

2) Cette évolution de l'expérience du Christ a posé à Thérèse son premier problème doctrinal. Elle le formule ainsi : un de ses maîtres spirituels l'assura que ses expériences christologiques avaient un caractère passager. Selon des théologiens, la grâce de contemplation parfaite se réalise dans la pure expérience de la Divinité transcendante, sans aucun sensible, au-delà de toute référence au corporel, et donc sans la médiation de la contemplation de l'humanité du Christ. Cela comportait donc la consigne suivante : pour ne pas empêcher le passage à la contemplation pure, il est nécessaire de laisser de côté l'humanité de Jésus (« desviar toda cosa corporea », V 22,3). Ces théologiens platonisants s'appuyaient sur l'autorité de plusieurs spirituels, comme Pedro de Alcántara (mal interprété, selon Thérèse ; M 4,3,4) et d'autres franciscains (probablement Bernabé de Palma dont l'ouvrage sera rapidement interdit par l'Inquisition), et aussi sur divers textes tirés des Pères, sans compter quelques passages du Nouveau Testament comme *Jean* 16,7 (cf. V 22,1).

Il y eut un temps où Thérèse céda à ces pressions de théologiens et elle tenta d'éviter l'humanité du Christ dans sa contemplation (V 22,3). Mais elle réagit rapidement (« Je restais très peu de temps dans cette opinion » ; V 22,4) et prit dès lors des positions doctrinales et pratiques irrévocables. On pourrait les résumer ainsi :

a) S'abstraire du Christ et de sa sainte humanité dans la vie spirituelle est une erreur aux graves conséquences. Par humanité elle entend Jésus « en corps et âme », avec sa vie terrestre et sa passion, avec son intériorité, avec son prolongement eucharistique. Même s'il arrive que le contemplatif puisse ou doive transcender le corporel, jamais cette exclusion ne doit inclure l'humanité de Jésus (V 22,8 ; M 6,7,6).

b) La référence à l'humanité de Jésus doit persister tout au long du progrès spirituel, même dans les états les plus élevés de l'union : « par Lui nous viennent tous les biens » (V 22,7).

c) Jésus et son humanité sont la porte obligée pour parvenir à ces plus hauts degrés ; une grâce du Christ la fera entrer dans les septièmes demeures ; le Christ lui-même sera le prototype de l'âme dans son état de « plérôme » final (M 7,2 et 4).

d) Dans la plus haute contemplation, il peut y avoir des grâces ou des expériences qui centrent l'esprit sur d'autres mystères divins (par ex. la Trinité) et non sur l'humanité de Jésus (V 22,9) ; mais il est aussi certain que même alors reste présent objectivement « le Christ Notre Seigneur, d'une manière admirable ; humain et divin ensemble, il est toujours sa compagnie » (M 7,6,9).

3) Ce problème fondamental du rôle de l'humanité du Christ s'est posé à Thérèse dans le cadre de son expérience personnelle et à cause de discussions avec des théologiens (M 6,7, n. 6,12,14,15). D'autres aspects du rôle du Christ sont traités par elle dans une optique strictement pédagogique dans le *Camino* et les *Moradas.* Nous nous attachons aux deux plus importants.

a) Suivre, imiter le Christ, lui être configuré : c'est là une *terna* fondamentale dans l'ascèse thérésienne. Le suivre s'identifie avec le programme même de la vie chrétienne et de la vocation religieuse. Le poème « Caminemos para el cielo / monjas del Carmelo » expose d'une manière plus catéchétique que poétique ce programme : « Suivons Jésus qui est notre chemin et notre lumière » ; ou encore : « Allons ensemble, Seigneur ; là où tu seras je veux être ; là par où tu passeras je veux passer » (C 26,6).

Dans le *Camino* le thème de l'imitation du Christ sera repris plus largement, toujours d'une manière pédagogique. Retenons les expressions souvent répétées : « les yeux sur votre Époux » (C 2,1) ; « Posons les yeux sur le Christ » (M 1,1,11) ; « Posez les yeux sur le Crucifié » (M 7,4,8) ; « Regardez-le » (V 26,3-4) ; elles sont comme le condensé de l'enseignement du *Camino,* qui détaille les multiples aspects sous lesquels le Christ est le modèle à imiter : la pauvreté dans laquelle il naquit et mourut (C 2), l'amour pur (C 6-7), le renoncement total et l'humilité (C 10,3), le silence sous les injures (C 13 et 15), les sentiments intérieurs de Jésus et ses relations avec son Père (glose sur les demandes du *Pater,* ch. 27 svv).

La configuration au Christ est pour Thérèse le paramètre ultime de la sainteté. Elle l'exposera avec délicatesse dans l'exemple du ver à soie en se référant aux textes pauliniens : « vivre pour moi c'est le Christ », « notre vie c'est le Christ » (M 5,2,4), et surtout dans les septièmes demeures : « Jetez les yeux sur le Crucifié, et toutes les difficultés vous paraîtront peu de chose. Quand sa Majesté nous montre son amour par des œuvres si étonnantes et des tourments si épouvantables, comment prétendriez-vous lui plaire par de simples paroles ? » (M 7,4,9).

b) L'aspect sponsal de la relation du Christ avec l'âme fut l'objet d'une évolution dans la doctrine de Thérèse. Le thème est tout à fait absent dans les premiers écrits (cf. V 4,3 ; 36,29). Dans le *Camino* il apparaît d'une manière générale pour qualifier toute vie chrétienne, du fait du baptême ou de la vie religieuse (C 13,2 ; 22). C'est à partir du Commentaire sur le Cantique, et surtout dans le *Castillo,* que le symbolisme nuptial entre le Christ et l'âme prend une signification mystique et se trouve qualifier le degré suprême et ultime du progrès spirituel (M 5-6-7 ; surtout 5,4,3 et 7,1-2). Le point de départ de ce changement important est l'expérience relatée dans R 35 : « Tu seras mon épouse à partir d'aujourd'hui » ; elle est en relation expresse avec la direction spirituelle reçue de Jean de la Croix. Au total, il est important de comprendre que, dans le *Camino* et dans le *Castillo,* le symbole nuptial n'a pas la même portée.

4° *La vie religieuse et l'idéal du Carmel.* – Thérèse n'est pas une théoricienne de la vie religieuse. L'évolution de son existence de cloîtrée au long de 47 ans et le fait d'être responsable d'une *fundación* ou d'une *reforma* l'ont amenée à concevoir un idéal de vie religieuse qu'elle a voulu incarner dans ses carmels, codifier dans ses ouvrages et soutenir par ses lettres.

1) Sa formation religieuse s'est effectuée entièrement à l'intérieur de la famille carmélitaine. Thérèse entra à vingt ans au monastère de l'Incarnation, dont la communauté était nombreuse et croissante alors (jusqu'à 180 religieuses), elle y vécut une vie réglée et relativement fervente.

Elle-même évalue cette vie religieuse vers 1565 dans la *Vida* (7 et 32,9), en ce qui concerne les années 1535-1562. D'autre part, en 1567 le général de l'Ordre Rossi (Rubeo), à l'occasion de sa visite du monastère, nous a laissé son estimation. Le jugement de Thérèse est au fond très critique, marqué qu'il est par sa propre crise spirituelle : elle n'évoque la vie religieuse de la communauté qu'à travers cette crise, qu'elle relate d'abord. Elle rappelle des aspects négatifs de cette vie, tout en reconnaissant qu'une certaine ferveur anime le monastère. La relation de Rossi est beaucoup plus détaillée et réaliste. Il voit la communauté divisée en deux « classes » de religieuses, classes déterminées surtout par des critères économiques, parce que la pauvreté communautaire est pratiquée difficilement, et que le manque de moyens amène des ingérences de l'extérieur au profit de telle ou telle. Cela n'empêche pas qu'au sein de la communauté il y ait des religieuses de haute qualité, qu'on vive fidèlement la liturgie et la paix conventuelle.

Quand Thérèse projettera son nouveau Carmel, elle aura présentes à l'esprit ces déficiences. Il n'en reste pas moins qu'à l'Incarnation elle a reçu une bonne formation à la vie religieuse, elle a acquis une bonne connaissance des traditions de l'Ordre et de sa spiritualité ; les premiers moines du Mont Carmel et les figures d'Élie et d'Élisée resteront pour elle les grands modèles de la vie religieuse carmélitaine.

A cette formation de base, Thérèse put ajouter des ouvertures ou des influences d'autres ordres religieux ; elle connut personnellement de nombreux couvents de femmes de Castille ; elle a subi la forte influence de saint Pierre d'Alcántara (V 30) et de la figure idéale de sainte Claire d'Assise (C 2), et aussi celle du style nouveau de vie religieuse apostolique suscité par la Compagnie de Jésus. Ce furent surtout les Dominicains qui entèrent ses idées religieuses sur le mouvement réformiste promu par le concile de Trente.

2) Son œuvre. – Thérèse se décide à promouvoir un nouveau monastère avant même que soient promulgués en Espagne les décrets de Trente. Une fois ceux-ci promulgués, plusieurs années s'écouleront avant qu'elle ait une connaissance claire de leur contenu (par exemple à propos de la clôture) ; mais alors ses fondations étaient déjà nombreuses. En réalité, son initiative provient de sa propre évolution spirituelle, non d'orientations canoniques venant de l'extérieur. Elle-même a raconté la genèse de son œuvre de fondatrice en mettant celle-ci sous la stricte dépendance de ses grâces mystiques (V 32,1-7) et de la réforme commencée par Pierre d'Alcántara (32,10 et 13, etc.).

L'œuvre de la fondatrice se développe en trois étapes. Dans un premier moment (1560-1567) elle ne pense qu'à fonder un unique couvent, le monastère de Saint-Joseph à Avila. Divers brefs pontificaux l'y autorisent et elle peut ainsi établir la communauté sous la Règle du Carmel, mais en la mettant sous l'autorité de l'évêque, en marge de l'Ordre. Dans un second temps (1567-1571), après sa rencontre avec le supérieur général, elle commence à fonder d'autres carmels, se servant de Jean de la Croix et d'autres pionniers ; mais ces nouveaux couvents sont mis sous la juridiction de l'Ordre. Enfin, troisième temps (1571 svv), après la décision de Pie v de nommer des visiteurs dominicains pour l'Ordre carmélitain, commence un lent processus d'autonomie qui aboutit en 1581 à la création d'une province séparée destinée à regrouper les fondations de Thérèse. Cette nouvelle province restera dans le sein de l'antique famille religieuse carmélitaine, mais elle sera le germe d'un Ordre autonome qui s'étendra rapidement à travers l'Europe, puis l'Asie et l'Amérique.

L'œuvre de Thérèse avait commencé sous le signe des mouvements rénovateurs prétridentins, mais finalement elle reste nettement marquée par la réforme de Trente : dans sa dernière période, la sainte se référera constamment à l'esprit et aux décisions du concile, et parallèlement aux critères et au vocabulaire de « réforme », « réformés ».

3) Idéal religieux. – Dans la première formulation des objectifs de la petite communauté de Saint-Joseph (V 32-36 ; lettre du 23 décembre 1561 à son frère Lorenzo), tout tourne autour de l'idéal contemplatif ; Thérèse fait sienne l'antique devise « Soli Deo » : « solas con El solo », « Celles qui cherchent la solitude afin d'y jouir du Christ leur Époux trouvent ici toutes facilités pour vivre constamment en sa compagnie » (V 36,30). Pour cela, elle se propose de créer un lieu de vie « con grandísimo encerramiento », dans la solitude et la mortification ; surtout dans un climat de prière qui rende possible une vie d'oraison (cf. lettre à Lorenzo citée *supra*, n. 2). Le but concret du groupe est la contemplation, « fontaine d'eau vive » ; « Toutes, nous cheminons vers cette source, encore que de différentes manières » (C 21,6 ; cf. 17,2).

A ce premier but qu'est la contemplation, Thérèse ajoute ensuite des motivations ecclésiales (C 1 et 3). La prière et la vie contemplative de la Carmélite doivent être animées d'une grande et vaste sensibilité par rapport à l'Église et à ses besoins (3,7) : « Toutes (nous sommes) occupées dans la prière pour ceux qui défendent l'Église, les prédicateurs et les savants qui la défendent » (C 1,2 ; cf. 3,5) ; « Quand vos oraisons, désirs, disciplines et jeûnes ne sont pas employés à cela..., pensez que vous ne faites ni n'accomplissez la fin pour laquelle vous êtes ici réunies au Seigneur » (3,10).

Comme tout grand fondateur d'Ordre, Thérèse a reçu et pris en compte l'idéal de la pauvreté évangélique ; elle voulut que ses couvents soient mis sous ce signe et elle lutta avec ténacité pour la défendre (V 35, titre). La pauvreté est conçue par elle comme un des présupposés ascétiques du groupe, absolument requis pour aborder l'expérience contemplative (C 2 ; 8 ; etc.).

Au sujet de la vie de communauté, Thérèse opte pour un petit nombre de religieuses, fixant comme maximum treize membres (CE 20,1). « Treize petites pauvres, n'importe quel coin leur suffit » (C 2,9). Par

la suite, elle augmentera ce nombre, mais toujours en excluant les grosses communautés, comme celle qu'elle avait connue à l'Incarnation. Elle maintiendra ce critère jusqu'à la fin de sa vie, y compris pour la branche masculine (R 67).

Complétons ces quelques lignes maîtresses avec la double orientation humaniste et mystique qui, selon la sainte, devait caractériser le « estilo de hermandad » (style fraternel) de ses carmels. L'humanisme était basé surtout sur la haute estime de la personne humaine conçue comme « château intérieur » ou demeure de Dieu, et aussi sur la culture (« las letras »), les vertus de la vie sociale et la bonne humeur : « D'autant plus saintes, d'autant plus agréables avec ses sœurs » (C 41,7). Thérèse favorisera même la poésie, qu'avec Jean de la Croix elle introduira au Carmel. Dans ses premières rencontres avec Jean, elle insistera pour qu'il commence par apprendre « le style de fraternité et de récréation que nous avons » (F 13,5). Quant à l'orientation mystique, elle apparaît dans tout ce qui a été dit jusqu'à présent de la sainte, et de son expérience et de son enseignement. C'est la consigne fondamentale qu'elle propose aux lectrices du *Castillo.*

V. Influence

Dans le cadre de la spiritualité carmélitaine, Thérèse est le point de départ de ce qu'on appelle « l'école thérésienne ». Toutes les grandes figures – saints et écrivains spirituels – qui en font partie dépendent plus ou moins de la fondatrice et de sa doctrine. Nous laissons de côté cette influence pour nous attarder plutôt sur celle qu'elle exerça hors du Carmel.

1. Le premier impact des écrits thérésiens est celui de la première édition de ses *Obras,* à Salamanque en 1588. Cet impact se repère chez les théologiens à travers des réactions très contrastées. D'un côté, deux insignes théologiens de Salamanque, l'augustin Luis de León et le jésuite Francisco de Ribera (cf. leurs notices), font un extrême éloge de la Madre Teresa et de ses écrits : Luis de León, dans sa lettre d'introduction à cette édition et dans des notes marginales au texte ; Ribera dans son annotation, préalable à l'édition sur l'autographe du *Castillo Interior* et dans sa *Vida de la Madre Teresa* (Salamanque, 1590). A l'opposé, à partir de 1589 un groupe de théologiens dénoncent les écrits de la sainte à l'Inquisition ; parmi eux se détache Alonso de la Fuente, qui fut l'un des principaux accusateurs du groupe des *alumbrados* de Llerena et qui découvre des erreurs identiques dans les *Obras* de Thérèse et les annotations de Luis de León. Entre 1589 et 1591 il envoya au moins dix mémoires ou lettres à l'Inquisition, analysant minutieusement les textes édités, la doctrine de l'oraison et l'expérience mystique. A ses côtés s'engagèrent d'autres théologiens : Antonio de Sosa (de Valladolid, 1590), Juan de Orellana (de Tolède, 1591 et 1593), Juan de Lorenzana (1593) et Francisco de Pisa (1598). Mais parvinrent en même temps à l'Inquisition les mémoires apologétiques de Luis de León (1589), d'Antonio de Quevedo (1591), de Diego de Yepes (biographe de Thérèse et évêque de Tarazona), de Jerónimo Gracián, Tomás de Jesús, Diego de León, Juan de Rada, etc.

Déjà durant la vie de Thérèse, l'Inquisition avait réclamé et examiné l'autographe et les copies manuscrites de la *Vida.* Alors comme après la publication des *Obras,* l'Inquisition évita de se prononcer et maintint un total silence. Dans les dernières pages de l'autographe de la *Vida* le dominicain Domingo Báñez, et le jésuite Rodrigo Alvarez dans les dernières du *Castillo* avaient donné une approbation explicite des deux écrits, mais ce sont surtout les jugements de Luis de León et de Fr. de Ribera qui furent les meilleurs garants des *Obras,* y compris dans les traductions qui en furent faites dans les principales langues européennes.

2. C'est peut-être *sur la religion du peuple chrétien* que la sainte d'Avila a exercé le plus grand attrait : sa figure de religieuse extatique parcourant l'Espagne ne tarda pas à rejoindre la galerie des saints légendaires. Une « Légende dorée thérésienne » se forma rapidement (cf. les textes rassemblés par A. Castro Albarrán et Otilio Rodríguez), formée de nombreuses « fioretti » et d'épisodes fabuleux qui soulignaient surtout les aspects extrêmes de Thérèse : son sens de l'humour, son réalisme et son humanité, son sens de Dieu et les phénomènes mystiques extraordinaires. Parfois ces extrêmes sont heureusement fondus dans un même épisode, comme lorsque l'on souligne son humour devant Dieu ou dans un entretien avec le Christ. Beaucoup de ces histoires légendaires survivent dans la tradition populaire, offrant une vision de la sainteté chrétienne incarnée dans cette Thérèse « belle, discrète et sainte », comme le dit une de ces légendes.

Autre moyen de diffusion de la popularité de Thérèse, la multiplication de ses reliques. L'homme de l'époque baroque, spécialement l'espagnol des 16e et 17e siècles, était très sensible à ce genre de dévotion. Dans le cas de Thérèse, y contribuèrent la conservation sans corruption notable de son corps et l'exhibition de son cœur (qui engendrera au 19e siècle l'histoire fabuleuse des épines de son cœur). Malheureusement, on alla jusqu'à fragmenter de nombreux autographes thérésiens pour en faire autant de reliques, les morceaux étant insérés dans de petits reliquaires portatifs.

Simultanément le prénom de Thérèse se répandit à travers l'Europe catholique, simple ou composé (ainsi Marie-Thérèse), alors qu'il était ignoré hors d'Espagne et du Portugal. Dans la peinture, Velázquez, Rubens et d'autres l'ont représentée. Cervantes lui a dédié des poèmes, Lope de Vega des pièces de théâtre. Le Bernin, Gregorio Hernández, etc., l'ont sculptée.

Thérèse est aussi une patronne recherchée. Elle l'est de l'Espagne (déclaration des Cortes du 30 novembre 1617) avec saint Jacques ; elle le sera encore proclamée par les Cortes de Cadix le 27 juin 1812, lors de l'invasion napoléonienne. Elle est aussi patronne du royaume de Naples, du corps de l'intendance militaire, des écrivains espagnols (1965) et des joueurs d'échecs... Autre aspect de l'influence thérésienne, celle de sa figure de femme exceptionnelle sur ce qu'on pourrait déjà appeler le féminisme au 19e (« la mujer grande ») et au 20e siècle (« la Santa de la raza »), avec évidemment quelques manipulations politiques regrettables.

3. *Influence sur la spiritualité.* – Unie à Jean de la Croix, Thérèse est l'un des auteurs les plus influents dans la spiritualité des derniers siècles. Dès la première décennie du 17e siècle, François de Sales recommande ses écrits dans son *Traité de l'amour de Dieu,* alors que Thérèse n'est pas encore béatifiée ; le prologue de ce traité est la meilleure recommandation qu'on puisse souhaiter :

« La bienheureuse Thérèse de Jésus a si bien escrit des mouvemens sacrés de la dilection, en tous les livres qu'elle a

laissés, qu'on est ravi de voir tant d'éloquence en une si grande humilité, tant de fermeté d'esprit en une si grande simplicité ; et sa tres savante ignorance fait paroistre très ignorante la science de plusieurs gens de lettres, qui, après un grand tracas d'étude, se voyent honteux de n'entendre pas ce qu'elle escrit si heureusement de la prattique du saint amour. Ainsy Dieu esleve le trosne de sa vertu sur le theatre de nostre infirmité, se servant des choses faibles pour confondre les fortes » (*Œuvres*, éd. d'Annecy, t. 4, p. 7).

L'influence de Thérèse sur François de Sales ne se remarque pas seulement dans le *Traité* (surtout le livre VI), mais encore dans sa propre vie spirituelle. Après François de Sales, il faudrait énumérer une longue liste de saints et de maîtres spirituels qui ont reçu son influence ; citons entre autres les saints Joseph Calasanz, Charles de Sezze, Alphonse-Marie de Liguori, Joseph de Oriol, Paul de la Croix, Jeanne-Françoise de Chantal, Marie de l'Incarnation l'Ursuline, Marie-Michèle du Saint-Sacrement, l'évêque Juan de Palafox y Mendoza ; au 19e siècle on remarque surtout Joseph Frassinetti, Antoine-Marie Claret, Enrique de Ossó (qu'on a appelé « l'apôtre thérésien du 19e siècle »). En notre siècle, rappelons Édith Stein qui se convertit à la lecture de la *Vida* de Thérèse (voir leurs notices).

Au niveau de la théologie spirituelle, soulignons deux aspects importants. D'abord l'influence constante de la doctrine de Thérèse sur la codification de la théologie spirituelle dans les grands traités et *cursus* des 17e et 18e siècles (cf. I. Rodríguez, *Santa Teresa y la espiritualidad española. Presencia de S. Teresa de Jesús en los autores españoles de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, 1972 = étude de près de 70 auteurs). Ensuite, le rôle de référence qu'elle a joué dans l'affaire du quiétisme à travers des auteurs comme Bossuet, Fénelon, P.M. Petrucci et même Molinos. Aucun autre auteur spirituel n'eut autant d'autorité dans cette controverse.

A notre époque le rayonnement de la doctrine thérésienne est visible à travers l'augmentation constante des éditions de ses œuvres et l'augmentation connexe des traductions (grec, arabe, polonais, basque, catalan, bengali, tamoul, japonais, chinois, etc.). Thérèse figure sans conteste parmi les écrivains classiques du christianisme et de la spiritualité universelle, y compris dans les religions non chrétiennes. Cette universalité, l'Église l'a ratifiée en la déclarant docteur de l'Église. Elle est la première femme à avoir reçu ce titre (27 septembre 1970) ; la lettre apostolique « Multiformis sapientia Dei » reconnaît officiellement son magistère « per omne tempus », affirmant qu'elle a été « dux certissima et magistra » de théologiens et de docteurs (avec mention explicite de François de Sales et d'Alphonse-Marie de Liguori) et qu'elle a exercé une vaste influence sur la vie spirituelle des fidèles comme sur le développement de la théologie spirituelle (AAS, t. 63, 1971, p. 185-88).

1) **Bibliographies générales.** – H.P. de Curzon, *Bibliographie thérésienne. Ouvrages français et étrangers...*, Paris, 1912. – Silverio de Santa Teresa, *Ensayo de bibliografía general y crítica de la vida y obras de S. T.*, Burgos, 1915. – Otilio del Niño Jesús, *Bibliogr. teresiana*, dans *Obras completas de S. T.*, éd. BAC, t. 1, Madrid, 1951, p. 25-127. – M. Jiménez Salas, *S. T. de J. : Bibliogr. fundamental*, Madrid, 1962.

Bibliographies courantes. – Benno a S. Joseph, *Bibliogr. carmelitana recentior, ab anno 1946 et deinceps*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. 1, 1947. – *Bibliogr. carmelitana annualis*, dans *Carmelus* (Rome), 1954 svv. – *Bibliogr. Carmeli Teresiani*, dans *Archivum bibliographicum carmelitanum*, t. 1, 1956, etc. (supplément à la revue *Ephemerides Carmeliticae*). – *Bibliographia internationalis spiritualitatis* (Rome), t. 1, 1966 svv.

Bibliographies spéciales récentes. – Simeon a S. Familia, *Bibliogr. operum S. T... typis editorum (1583-1967)*, Rome, 1969 (1 212 éditions). – Voir aussi M. Serrano y Sanz, *Ediciones, traducciones y copias de las obras de S. T...*, dans *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, t. 2, Madrid, 1905, p. 522-43. – Simeón de la S. Familia et T. Alvarez, *Bibliogr. del Doctorado Teresiano*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. 22, 1971, p. 399-542. – *Balance de los estudios teresianos*, dans *Monte Carmelo*, t. 90, 1982, p. 63-134, 335-70. – M. Caprioli, *Saggio bibliogr. in lingua italiana su S. T... (1960-1980)*, dans *Teresianum*, t. 33, 1982, p. 695-728. – M. Diego Sánchez, *Bibliogr. del Centenario teresiano*, dans *Teresianum*, t. 34, 1983, p. 355-451.

2) **Revues spécialisées.** – *Revista de S. Teresa de Jesús* (Tortosa), 1872-1896 (publiée par le Bx Enrique de Ossó). – *La Basílica Teresiana* (Salamanque), 1897-1923. – *Mensajero de S. Teresa* (Madrid), 1923-1936. – *Monte Carmelo* (Burgos), 1900 svv. – *Études carmélitaines* (Paris), 1911-1946 (puis devient une collection). – *Carmel* (Petit-Castelet), 1917 svv. – *Revista de Espiritualidad* (Madrid), 1942 svv. – *Ephemerides Carmeliticae*, puis *Teresianum* (Rome), 1947 svv. – *Teresa de Jesús* (Avila), 1983 svv.

3) **Sources historiques, lexiques, concordance.** – Dans la coll. Biblioteca Mística Carmelitana (Burgos, 1915 svv) : t. 1-9 les œuvres de Thérèse et la documentation biographique ; t. 18-20 les procès de béatification et de canonisation. – G. Maioli, *Léxico del Camino de perfección*, dans l'éd. du *Camino*, Rome, 1965, t. 2, p. 407-538. – Luis de San José, *Concordancias de las obras y escritos de S. T...*, Burgos, 1945. – *Monumenta historica Carmeli Teresiani* (Rome, 1973 svv) : t. 1-6, documentation historique sur la sainte et son œuvre. – J. Poitrey, *Vocabulario teresiano de Vida y Camino de perfección...* (thèse de l'Univ. Paris IV), Imprimerie Lille III, 6 vol., 1977 ; Madrid, 1983.

4) **Biographies.** – a) Anciennes. – Fr. de Ribera, *La vida de la Madre T. de J.*, Salamanque, 1590 (trad. en latin et dans les principales langues ; en français, Paris, 1602 ; Anvers, 1607). – Diego de Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la B. virgen T. de J.*, Saragosse, 1606 (trad. dans les principales langues ; en français par Cyprien de la Nativité, Paris, 1646). – Juan de Jesús María, *Compendium B. virginis T. a Iesu*, Rome, 1609. – Julián de Avila, *Vida de S. T. de J.*, por el maestro..., Madrid, 1881.

Jerónimo Gracián, *Declaración... de la perfecta vida y virtudes heroicas de la S. M. T. de J.*, Bruxelles, 1611 ; *Diálogo sobre la muerte de la M. T...*, Burgos, 1913 ; *Historia de las Fundaciones*, dans *Monumenta hist. Carmeli Teresiani*, Fontes selecti 1, Rome, 1977. – Antonio de San Joaquín, *Año Teresiano, diario histórico...*, 12 vol., Madrid, 1733-1769. – J. Vandermoere, *Acta S. Theresiae a Iesu...*, Bruxelles, 1845 (repris de AS *Octobre*, t. 7/1, Bruxelles, 1845, p. 109-790).

b) Iconographie. – Bruno de Jésus-Marie, *L'Espagne mystique au 16e s.*, Paris, 1946 ; *Three mystics: El Greco, St. John of the Cross, St. Teresa...*, Londres, 1952. – Jean de la Croix, *Propos d'iconographie carmélitaine : sainte Th. d'Avila*, dans *Carmel*, 1962/2 ; *L'iconographie de Th. de J., docteur de l'Église*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 21, 1970, p. 219-60. – L. Gutiérrez Rueda, *Ensayo de iconografía teresiana*, dans *Revista de Espiritualidad*, t. 23, 1964, p. 1-168 (72 images). – T. Alvarez et F. Domingo, *Inquieta y andariega. La aventura de T. de J.*, Burgos, 1981 (éd. en diverses langues) : abondante documentation photographique.

c) Biographies modernes importantes. – M. Mir, *S. T. de J. : su vida, su espíritu, sus fundaciones*, 2 vol., Madrid, 1912. – E. Stein, *Theresia von A.*, Fribourg/Br., 1934. – Silverio de Santa Teresa, *Vida de S. T.*, 5 vol., Burgos, 1935-1937. – W. Th. Walsh, *St. T. of A. A biografy*, Milwaukee, 1943. – E. Allison Peers, *Mother of the Carmel. A Portrait of St. T. of J.*,

Londres, 1945. – H. Waach, *Th. von A. Leben und Werk*, Vienne, 1949.

M. Auclair, *La vie de S. Thérèse d'Avila...*, Paris, 1950 (nombreuses trad.). – G. Papàsogli, *Fuoco in Castiglia : S. T. d'A.*, Milan, 1962. – Efrén de la Madre de Dios et O. Steggink, *Tiempo y vida de S. T.*, Madrid, BAC, 1968. – J.M. Javierre, *T. de J., aventura humana y sagrada de una mujer*, Salamanque, 1982. – R. Rossi, *Thérèse d'A.*, Paris, 1989 (trad. de l'italien).

5) **Contexte historique.** – P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du 16e s.*, Louvain, 1927. – M.-J. Savignol, *S. Th. de J. et l'ordre de saint Dominique*, Toulouse, 1930. – M. Lépée, *Báñez et S. Th.*, Paris, 1947. – T. Alvarez et Simeón de la S. Familia, *La Reforma teresiana. Documentario de sus primeros días*, Rome, 1962. – O. Steggink, *La Reforma del Carmelo Español. La visita canónica del General Rubeo y su encuentro con S. T.*, Rome, 1967.

E. Llamas Martínez, *S. T. y la Inquisición española*, Madrid, 1972. – N. González González, *El monasterio de la Encarnación de Avila*, 2 vol., Avila, 1976-77. – T. Alvarez, *La visita del P. Rubeo a las carmelitas de la Encarnación*, dans *Monte Carmelo*, t. 86, 1978, p. 5-48 ; *S. T. y la Iglesia*, Burgos, 1980. – M. Andrés Martin, *Erasmismo y tradición en las « cuentas de conciencia »*, dans *Revista de Espiritualidad*, t. 40, 1981, p. 253-57. – P. Garrido, *S. T., S. Juan de la Cruz y los Carmelitas*, Madrid, 1982. – Efrén de la Madre de Dios et O. Steggink, *S. T. y su tiempo*, 3 vol., Salamanque, 1982.

6) **Aspects spirituels et psychologiques.** – G. Hahn, *Les phénomènes hystériques et les révélations de S. Th.*, Bruxelles, 1883 (à l'index ; suscita de nombreuses réponses dont : Grégoire de Saint-Joseph, *Étude pathologico-théologique sur S. Th. Réponse...*, Lyon, 1895). – R.-L. Oechslin, *L'intuition mystique de S. Th.*, Paris, 1946. – Nazario de Santa Teresa, *La psicología de S. T. Posturas, feminismo, elegancia*, Madrid, 1950. – M. Lépée, *S. Th. mystique. Une divine amitié*, Bruges, 1951. – E. Schering, *Mystik und Tat. Th. von J., Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik*, Munich-Bâle, 1959.

O. Leroy, *S. Th. d'A. Biographie spirituelle*, Paris, coll. Études carmélitaines, 1962. – J. Rof Carvallo, *La estructura del alma según S. T.*, dans *Revista de Espiritualidad*, t. 22, 1963, p. 413-31. – D. Deneville, *S. Th. d'A. et la femme*, Lyon-Paris, 1963. – L. Ruiz Soler, *La personalidad económico-administrativa de S. T. de J.*, Zarauz, 1970.

J.J. López Ibor, *De la noche oscura a la angustia*, Madrid, 1973. – T. Alvarez, *Itinerario interior de S. T.*, dans *Monte Carmelo*, t. 89, 1981, p. 330-40. – E.J.M. Montalva, *S. T. por dentro*, Madrid, 1982. – Dans *Actas del Congreso intern. Teresiano*, Salamanque, 1983 : A. Vergote, *Una mirada psicológica sobre la mística de T. de A.* (p. 883-96) ; A. Senra Varela, *La enfermedad de S. T. de J. : una enfermedad natural en una vida proyectada a lo sobrenatural* (p. 1047-56). – J.M. Poveda Ariño, *La psicología de S. T. de J.*, Madrid, 1984. – C.H.C. Silva, *Experiência orante em S. T. de J.*, Lisbonne, 1986.

7) **Écrits thérésiens.** – a) Autographes et reproductions en fac-similé, voir ci-dessus, ch. III.

b) Premières éditions (ordre chronologique). – *Regla primitiva y Constituciones de las monjas descalças de la Orden de nuestra Señora la Virgen María del Monte Carmelo*, Salamanque, 1581. – (Camino) *Tratado que escribió la Madre Teresa de Iesus... Tratado llamado Camino de perfección*, Evora, 1583 (réimprimé par J. Gracián, Salamanque, 1585, et par saint Juan de Ribera, Valence, 1587). – *Los Libros de la Madre Teresa de Iesus, fundadora de los monasterios de monjas y frayles Carmelitas descalços de la primera Regla...*, Salamanque, 1588 (contient la *Vida*, les *Relaciones*, le *Camino*, *Avisos*, *Castillo interior* et *Exclamaciones*).

Libro de las Fundaciones de las hermanas Descalças Carmelitas..., Bruxelles, 1610 (par J. Gracián et Ana de Jesús). – *Conceptos del amor de Dios escritos por la Beata Madre Teresa de Iesus, sobre algunas palabras de los cantares de Salomón*, Bruxelles, 1661 (par J. Gracián). – *Tratado del modo de visitar los conventos de religiosas descalças de nuestra Señora del Carmen...*, Madrid, 1613 (par Alonso de Jesús María). – *Cartas de Santa Teresa de Jesús...* Con notas de D. Juan de Palafox y Mendoza, Saragosse, 1658.

Reproductions en fac-similé : de *Libros*, 1588 (complète, San Sebastian, 1935 ; *Vida* seule, Madrid, 1970 ; *Castillo*, Burgos, 1984 ; *Exclamaciones*, Madrid, 1981) ; – des *Constituciones* (Burgos, 1978 et 1985) ; – des *Conceptos* (Burgos, 1979) ; – du *Modo de visitar* (Burgos, 1979).

c) Éditions critiques. – *Escritos de S.T.*, añadidos e ilustrados por don Vicente de la Fuente, coll. Bibl. de Autores Españoles 53 et 55, 2 vol., Madrid, 1861-1862. – *Obras de S.T. de Jesús*, editas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa, coll. Bibl. Mística Carmelitana 1-9, Burgos, 1915-1924. – *Santa Teresa de Jesús : Obras completas*, nueva revisión del texto original con notas críticas, par Efrén de la Madre de Dios, Otilio del Niño Jesús et O. Steggink, coll. BAC, 3 vol., Madrid, 1951-1954-1959.

La vida de S. T. de J. escrita por ella misma, publicada conforme al texto original, par H.E. Heit, coll. Bibliotheca Romanica, Strasbourg, 1927 (transcription paléographique). – *Camino de Perfección*, transcription paléographique, sous la direction de T. Alvarez, Rome, 1965.

d) Traductions. – Nous n'indiquons en général que les premières traductions dans les principales langues européennes.

Vita della M. Teresa di Giesù..., tradotta dal... Giovanni Francesco Bordini, Rome, 1599 (suivront les trad. du *Camino*, 1603, du *Castillo* et des *Exclamaciones*, 1603). – *Vita B. Matris Teresiae de Iesu...* translata ex lingua hispanica in italicam per... Bordonium, nunc vero ex italica in latinam translata per... Antonium Kerbekium..., Mayence, 1603 (puis Anvers, 1619 ; puis trad. directe à partir de l'espagnol par Mathias Martinez, Cologne, 1626).

Œuvres de la Mère Thérèse de Jésus, par Jean de Brétigny, Paris, 1601 (contient *Vida*, *Camino*, *Castillo* ; l'éd. des *Fundaciones* suivra en 1616 : *Histoire des fondations des Sœurs Carmélites Déchaussées*). – Autres trad. françaises des œuvres : par Élisée de Saint-Bernard (Paris, 1630) ; – par Cyprien de la Nativité (1644) ; – par Arnauld d'Andilly (1670) ; – éd. Migne (1840-1845) ; – par M. Bouix (1852-1855) ; – par les Carmélites de Paris (1907-1909) ; – par Grégoire de Saint-Joseph (1928-1930).

Beschyvinghe van het Casteel oft Wooninghe vande Ziele, Anvers, 1608 ; Bruxelles, 1608. – *The life of the Mother Teresa of Jesus...*, Anvers, 1611, par Henry Jaye. – *O Fundaciach Zakonu y Klasztorow Karmelitow y Karmelitanek Bosych S. Teresy...*, Cracovie, 1623. – *Opera oder alle Bücher und Schriften der Heiligen Seraphischen Jungfrau und Mutter Teresa von Jesu*, trad. par Mathias de Saint-Arnold, Cologne, 1649.

Suivront les premières traductions en portugais (1720), hongrois (1898), croate (1933). Depuis le doctorat de Thérèse, son œuvre a été traduite, en tout ou partie, dans de nombreuses langues non européennes (cf. Simeon a S. Familia, *Bibliogr. operum S. Teresiae typis editorum*, cité *supra*, p. 190-191 ; D. Fernando, *Presencia de los escritos teresianos, panorama internacional*, dans *Monte Carmelo*, t. 89, 1981, p. 369-408).

8) **Études doctrinales.** – R. Hoornaert, *Sainte Th. écrivain. Son milieu, ses facultés, son œuvre*, Paris, 1922. – Gabriele di S. Maria Maddalena, *S. T. di Gesù maestra di vita spirituale*, Milan, 1935. – M. Lépée, *S. Th. d'A. Le réalisme chrétien*, coll. Études Carmélitaines, Moulins, 1947. – Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, Paris, 1949. – E. Allison Peers, *St. T. of J. and other essays and addresses*, Londres, 1953. – A. García Evangelista, *La experiencia mística de la inhabitación*, dans *Archivo Teológico Granadino*, t. 16, 1953, p. 63-326.

E.W. Trueman Dicken, *The crucible of love*, Londres, 1963. – A.M. García Ordás. *La persona divina en la espiritualidad de S. T.*, Rome, 1967. – E. Renault, *S. Th. d'A. et l'expérience mystique*, Paris, 1970. – D. de Pablo Maroto, *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a S. T. de J.*, Madrid, 1973. – S. Castro, *Cristología teresiana*,

Madrid, 1978 (aussi dans *Revista de Espiritualidad*, t. 37, 1978, p. 3-339).

J. Sudbrack, *Erfahrung einer Liebe. Teresa von Avilas Mystik als Begegnung mit Gott* Fribourg/Br., 1979. – T. Alvarez, *Jesucristo en la experiencia de S.T.*, dans *Monte Carmelo*, t. 88, 1980, p. 335-65. – M. Herraiz, *Solo Dios basta*, Madrid, 1980; *La oración, historia de amistad*, Madrid, 1985. – Michel de Goedt, *Une histoire d'amitié avec Dieu. L'oraison chez S. Th. d'A.*, dans VS, t. 136, 1982, p. 574-87.

9) **Aspects littéraires, style.** – G. Etchegoyen, *L'Amour divin. Essai sur les sources de S. Th.*, Bordeaux-Paris, 1923. – G.G. Mancini, *Espressioni letterarie dell'insegnamento di S. T...*, Modène, 1955. – R. Menéndez Pidal, *El estilo de S.T.*, dans *Mis páginas preferidas*, Madrid, 1957, p. 198-221. – H. Hatzfeld, *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, 1968. – A.C. Vega, *La poesía de S.T.*, Madrid, 1972. – F. Lazaro Carreter, *Fray Luis de León y el estilo de S.T.*, dans *Homenaje a G. Torrente Ballester*, Salamanque, 1981, p. 463-69. – N Watt, *El estilo de S. T. en un mundo antifeminista*, dans *Monte Carmelo*, t. 92, 1984, p. 287-345.

10) **Influence.** – A. Vermeylen, *S. Thérèse en France au 17e siècle, 1600-1660*, Louvain, 1958. – P. Serouet, *De la vie dévote à la vie mystique. S. Th. d'A. et S. François de Sales*, coll. Études Carmélitaines, Bruges, 1958. – Fortunato de Jesús, *Influjos teresianos antes de la beatificación de la Mística Doctora*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. 21, 1970, p. 354-408; *Influjo literario de las obras teresianas antes de la canonización...*, dans *Monte Carmelo*, t. 78, 1970, p. 191-218.

I. Rodríguez, *S. T. de J. y la espiritualidad española. Presencia de S. T. de J. en autores espirituales españoles de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, 1972. – A. Barrios Moneo, *Teresa de Lisieux en la escuela contemplativa y misionera de Teresa de Jesús*, dans *Teresa de Jesús, su vivencia eclesial y misionera* (4e centenaire de sa mort), Burgos, 1982, p. 151-88. – V. Macca, *Presenza e influsso del magistero teresiano in Italia*, dans *Teresa de Jesús. Studi storico-letterari*, Rome, 1983, p. 121-50.

11) **Thérèse et sa vision du Carmel.** – E.J.M. Montalva, *La herencia teresiana*, Madrid, 1975. – E. Renault, *L'idéal apostolique des Carmélites selon S. T. d'A.*, Paris, 1981. – I. Moriones, *Il Carmelo teresiano. Pagine di storia*, Rome, 1981. – J.J. Murillo Agòs, *La comunidad en Teresa de J. Introducción al estudio de la communidad teresiana*, Vitoria, 1982. – A. Sicari, *Contemplativi per la Chiesa. L'itinerario carmelitano di S. T. d'A.*, Rome, 1982.

12) **Thérèse docteur de l'Église.** – A l'occasion de la proclamation de Thérèse docteur de l'Église (1970) et à celle du 4e centenaire de sa mort (1982), ont paru de nombreuses études. Nous en indiquons quelques-unes:

Litterae apostolicae: S. Teresia a Iesu... doctor Ecclesia..., AAS, t. 63, 1971, p. 185-92. – *S. Teresia a Iesu... doctor Ecclesiae...*, Rome, Teresianum, 1971. – *Teresa de Jesús Doctora de la Iglesia*, Madrid, 1971. – *Fe y Magisterio eclesiástico. Doctorado de S.T.*, 28e semaine espagnole de théologie, Madrid, 1971.

Jerarquía y magisterio teresiano (Documentos de la Jerarquía eclesiástica sobre el doctorado de la santa), Burgos, 1982. – *Sanctae Teresiae a Iesu... IV Centenario ab eius morte volvente*, dans *Teresianum*, t. 33, 1982, p. 1-760. – *Monte Carmelo*, t. 90, 1982, p. 1-800. – *Actas del Congreso intern. Teresiano de Salamanca*, 2 vol., Salamanque, 1982. – *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*, Actas del primer Congresso intern. sobre S. T. y la mística hispánica, Madrid, 1984.

Quant aux renvois au DS, nous nous limitons aux passages plus significatifs et plus développés. – T. 1: Abandon, col. 92-93; Âme (Structure de l'), 460-61; (visions intellectuelles), 574-78; Apparitions, 804-05; Aridité, 850-54; Blessure d'amour, 1724-29. – T. 2: Carmes déchaussés, 171-209 *passim*; Clairvoyance spirituelle, 923-28; Confirmation en grâce, 1436-40; Contemplation, 2058-67; Crainte, 2508-09. – T. 3: Demeures, 137-39; Démon, 830-31; Dépouillement, 478-79; Dieu (Connaissance mystique de), 916-17; Direction spirituelle, 1111-13. – T. 4: Enfance de Jésus, 664-65; Espagne, 1142-43 et *passim*; Eucharistie et expérience mystique, 1605-06; Extase, 2151-60.

T. 5: Feu, 261, 265. – T. 6: Gloire de Dieu, 471; Goût spirituel, 638-42. – T. 7: Humanité du Christ, 1096-1106; Humilité, 1175-76; Illumination, 1347-51; Image et ressemblance, 1460-63; Images et contemplation, 1490-93; Inhabitation, 1758-62; Ivresse spirituelle, 2332-37. – T. 8: Jean de la Croix, 410-42. – T. 9: Lévitation, 738-42; Liberté, 836-38; Ligature des puissances, 845-50. – T. 10: Mariage spirituel, 395-408; Mérite, 1046-47. – T. 11: Oraison, 835-45 *passim*. – T. 12: Paix, 66-67; Paroles intérieures, 252-53; Perfection, 1144; Présence de Dieu, 2109-11; Quiétude, 2845-46. – T. 14: Silence, 848-50; Sommeil spirituel, 1046-47.

Tomás ALVAREZ.

6. THÉRÈSE DE JÉSUS (ANNE-MARIE MARCHOCKA), ocd, 1603-1652. Voir DS, t. 12, col. 1880-81.

7. THÉRÈSE DE JÉSUS, ocd, 1838-1871. – Xavérine de Maistre naquit le 17 avril 1838. Son père, Rodolphe, fils de Joseph de Maistre, était gouverneur de Nice. Sa mère était née Charlotte de Plan de Sieyès. Xavérine avait été précédée de neuf autres enfants. La brièveté de la vie de la plupart d'entre eux laisse conjecturer la faiblesse de la santé dont ils avaient hérité. Entrée au Carmel de Poitiers en 1862, sous-prieure le 18 novembre 1868, prieure le 21 octobre 1869, elle y meurt le 6 octobre 1871.

Les ouvrages qui ont paru après sa mort (cf. bibliographie) font connaître les événements de sa vie; ils ont surtout l'intérêt de dévoiler ses sentiments intimes avant et après son entrée au Carmel. Les retraites qu'elle fait ne sont pas, le plus souvent, des considérations théologico-spirituelles ou des leçons ascético-morales, mais le compte rendu objectif de ses états d'âme d'une extrême acuité d'analyse et d'une folle ambition spirituelle. Ses écrits mériteraient d'être étudiés par des maîtres en théologie spirituelle et commentés à l'usage des innombrables praticiens – professionnels ou amateurs – de la direction spirituelle. Ils intéresseraient aussi les psychologues tant est frappant le parallélisme entre ses impuissances à porter remède aux chagrins de son père et sa conviction que ses sacrifices ne rencontrent, et, à juste titre, selon elle, que le mépris de Dieu.

1) *Son ascèse* est l'élément qui frappe de prime abord. Elle s'ingénie à imiter les austérités excessives qui se trouvent souvent dans les vies de saints. Sa sœur et confidente, Philomène, la surprend versant de la cire fondue sur un érésipèle dont elle souffre à la tête (*Vie*, p. 41). Elle se marque au bras et à la poitrine au moyen d'une croix de métal portée au rouge (déc. 1861, *Vie*, p. 153). Elle avouera plus tard avoir apporté d'Italie « un fatras d'instruments de pénitence » (*Vie*, p. 423).

2) *Sa spiritualité réparatrice.* – Ses lettres à ses directeurs avant son entrée au Carmel abondent en demandes de moyens de mortification. Un accident de voiture survenu le 16 mars 1856, qui lui laisse la marche longtemps très douloureuse, est interprété par elle comme une volonté de Dieu de l'associer « à l'expiation des péchés qui l'ont crucifié » (*Vie*, p. 47). Elle écrit dans son journal intime (20 août 1861): « Je m'offre comme victime et je dois donc désirer

rechercher la croix, je dois vivre au milieu des humiliations, des souffrances, comme le poisson au milieu de l'eau... Maintenant qu'avec raison le ciel sera peut-être de bronze pour moi, que peut-être vous ne me regarderez qu'avec colère, qu'est-ce qui pourra me soulager, si ce n'est de satisfaire à votre justice par toutes les souffrances... qu'il vous plaira de permettre ? (Mercier, cité M, t. 2, p. 18).

J.-F. Six dans son livre *Thérèse de Lisieux au Carmel* (p. 129-36) cite Xavérine comme l'une des principales représentantes d'une spiritualité pré-thérésienne : la protagoniste d'un combat de Jacob avec l'ange qui ne se jouerait pas sur le plan de la confiance mais sur celui du sacrifice. C'est en effet l'attitude de Thérèse de Jésus. Elle écrit au 2e jour de sa retraite de profession : « Vous savez que j'ai souvent le besoin de vous vaincre par le sacrifice... il me semblait qu'une fois offerte vous alliez vous laisser saisir par moi ; mais toujours, ô mon Jésus, je me suis trouvée plus triste, plus répugnante au bien » (M, t. 2, p. 390.

Au sujet d'une de ses sœurs : « Je suis sûre... que cette pauvre Francesca se trouve bienheureuse de souffrir ainsi. Cela doit faire tant de bien à l'âme de voir son plus mortel ennemi brisé, accablé de douleurs et incapable de se révolter ! Il me semble que chaque douleur doit être pour l'âme un échelon pour aller s'unir à Dieu ! Oh ! quand me donnera-t-il assez d'amour pour qu'il puisse brûler, couper, trancher dans mon corps et dans mon âme comme il lui plaira » (*Vie*, p. 95-96).

Au 6e ou 7e jour de la retraite citée plus haut on lit : « Faites-moi comprendre, Seigneur, combien il importe peu qu'un ver de terre, qu'un petit être aussi complètement nul que moi soit tourmenté, harassé, affligé ; qu'il meure non une fois, mais mille fois par jour, qu'importe... si au prix de ce sacrifice uni au vôtre, vous pouvez donner la vie aux âmes... (M, t. 2, p. 47-48 ; cf. t. 1, p. 152).

De tels textes suggèrent l'image qu'avait de Dieu l'inconscient de Xavérine. Elle voit le Père exercer sa vindicte sur la personne de l'Innocent : « Il l'a écrasé, pour ainsi dire, sous le poids de sa justice, il l'a délaissé et abandonné sur la croix, comme s'il n'eût pas été son Père » (M, t. 2, p. 27).

3) *L'indifférence de Dieu.* – Si Dieu le Père est capable d'une telle injustice à l'égard du Juste, nul ne s'étonnera que Xavérine soit amenée à penser qu'il est plus indifférent encore devant ses propres sacrifices. Au cours de sa retraite de Beaumesnil, en août 1861, elle jette ce défi à Dieu : « Vous avez beau ne pas vous soucier de ce que je vous offre, j'irai de sacrifice en sacrifice jusqu'à ce que j'aie trouvé celui que vous voulez » (*Vie*, p. 193). Défi repris le 30 mai 1868 : « Qui de nous se lassera le premier, vous de refuser ce que je vous donne, comme ne vous en souciant pas et moi de vous donner toujours parce que je vous aime (M, t. 2, p. 219).

Ce soupçon de l'indifférence de Dieu revient de façon lancinante : « Notre-Seigneur souffre de venir à moi, et (qu')il n'y vient ni librement, ni volontiers » (M, t. 2, p. 263). Elle reprend ce grief dans une lettre à son confesseur quelques mois avant sa mort : « Ce que je sens, c'est que Dieu ne m'aime pas. Cette impression est toujours la première qui se présente à moi. Pour la détruire, il me faut un raisonnement suivi d'actes de foi répétés. Je suis privée de Dieu et j'accuse sa volonté de cette privation : de là, en moi, un esprit de murmure qui me fait éclater à chaque petite pierre où se heurte mon pied » (*Vie*, p. 475).

4) *Une voie désolée.* – Une lettre à son directeur, en janvier 1870, montre en quel trouble elle était tombée après des années d'un tel positionnement à l'égard de Dieu : « Je mérite bien que N.S. me contrarie en tout du matin au soir, qu'il entrave tout, qu'il sème difficultés sur difficultés, puisque je ne veux pas me soumettre à lui et que je suis persuadée qu'il ne tient pas sa parole, qu'il ne m'a pas secourue jusqu'ici, qu'il ne me secourra pas... Aussi je suis dans toute l'irritation du désespoir » (M, t. 2, p. 357).

La lecture des derniers chapitres de sa vie ne donne pas cette impression de paix que laissent les comptes rendus de la « passion » de moniales qui, comme elle, ont beaucoup souffert. Sa terreur devant la perspective de communier laisse une impression de malaise. Avec son exceptionnelle lucidité et transparence elle le dit elle-même : « Ma Passion ne me rend ni blanche, ni rouge, c'est une Passion noire. Si je communie, je souffre violence dans ma nature et dans mon esprit... Si je ne communie pas, je suis dévorée de remords » (*Vie*, p. 478). Le biographe commente : « Que de fois elle dut lutter jusqu'au dernier moment pour vaincre une répugnance que la violence de la tentation paraissait rendre insurmontable » (p. 479). Voir aussi M, t. 1, p. 130. Cette répugnance paraît avoir été une écharde figée de façon permanente dans sa vie spirituelle.

En revanche, elle se montre insatiable de recevoir le sacrement de pénitence. « Mon martyre, dit-elle un jour en récréation, c'est de ne pas me confesser aussi souvent que je le voudrais » (*Vie*, p. 346). Quelques lettres à son directeur disent que le sacrement de pénitence était pour elle le seul point de rencontre avec la miséricordieuse tendresse de Dieu : « Comme vous me gâtez, mon Père, avec ces petits mots de Dieu qui me consolent tant et adoucissent la croix » (10 nov. 1869 ; M, t. 2, p. 346 ; cf. p. 347, 355).

Mais la déculpabilisation a des limites étroites et bientôt Xavérine sollicite une parole qui, la condamnant, vienne – au jugement faussé de sa conscience – plus sûrement de Dieu : « Merci, mon Père. Mon âme a été un peu relevée par ce que vous m'avez dit ce matin... Vous me faites du bien quand vous me dites que je ne suis pas si ingrate que je le vois, mais je crois que vous m'en faites encore plus... quand vous convenez que j'ai vraiment une mesure d'ingratitude, car je sens toute l'autorité d'une telle assertion dans votre bouche... Je pense que, si vous me parliez fortement, comme je le mérite, ...du déshonneur que je fais aux grâces de Dieu, vous obtiendriez plus de moi que par l'amour qui n'a plus de prise sur moi » (M, t. 2, p. 358). Un tel acharnement à se situer irrémédiablement du côté des réprouvés ne pouvait que nourrir en elle l'angoisse, la désespérance et l'éloigner toujours davantage de la paix (cf. M. t. 2, p. 360).

5) *Relation au prochain.* – Les lettres adressées à ses parents, à ses sœurs, etc., nous montrent un être affectueux, un caractère enjoué, un esprit primesautier plein de charme, telles ces lignes à son neveu du 14 nov. 1858 : « J'ai été me coucher, mais toujours en pensant à toi... et je me disais que c'était ta fête... et j'avais une envie de t'embrasser encore plus forte que de coutume... et toi, tu ne t'en doutais nullement, tu ne pensais peut-être même pas à moi ! Ah ! petit ingrat ! ne tombe jamais sous ma patte, ou tu seras écrasé... sous le poids de ma tendresse » (M, t. 1, p. 121). A noter qu'affleure même ici le grief, en elle permanent, de l'indifférence d'autrui à son affection.

« Au nombre de ses tentations les plus pénibles figuraient des accès d'antipathie pour certaines personnes, accès d'une

violence extrême, et dont elle ne parvenait qu'à grand peine à ne rien laisser transpirer au dehors » (*Vie*, p. 83, 168). Rappelant le poids des infirmités qui pouvaient expliquer en partie ses irritations et impatiences, les biographes concèdent qu'elle « parut parfois rigoureuse » ; « on lui reprochait plutôt d'être d'humeur inégale » ; « Dieu... lui laissa jusqu'au dernier jour (des) luttes à soutenir contre son caractère natif, un peu âpre par certains côtés » (*Vie*, p. 406 ; cf. M, t. 1, p. 82).

6) *Thérèse de Jésus et ses formateurs spirituels.* – Quand on recense les caractères de la contemplation donnés par les maîtres en spiritualité, notamment ceux du Carmel, on relève les notes suivantes : connaissance générale, confuse, surnaturelle, amoureuse, paisible, sereine, pacifique, fort éloignée du sens (Jean de la Croix, *Œuvres complètes*, éd. Cyprien, 1942, p. 1409). Ces éléments n'apparaissent pas dans les textes de Thérèse de Jésus.

Si l'on demande au Docteur mystique ce qui peut empêcher une âme de parvenir à cet épanouissement de sa vie spirituelle – et l'enseignement de Thérèse d'Avila est identique sur ce point – il cite : le manque de générosité, – ce qui n'est certes pas le cas de Xavérine – et encore l'incompétence des maîtres spirituels. Là encore, ce critère tombe à faux chez elle qui eut pour guide Charles Gay, proclamé par Mgr d'Hulst « maître de la direction spirituelle au 19e siècle » (DS, t. 6, col. 159-71). Le futur évêque auxiliaire de Poitiers sut parfaitement discerner chez sa pénitente la cause de son impuissance à sortir de sa nuit désespérante. Il lui écrivait en juillet 1865 : « Amour adorant vis-à-vis de la Sainte Trinité ; amour simplifiant et dilatant vis-à-vis de vous-même ; amour bienveillant, supportant, compatissant, amour constant et triomphant vis-à-vis du prochain, etc. (M, t. 2, p. 105).

Xavérine était trop intelligente et à l'écoute de ses conseillers spirituels pour ne pas savoir que la voie du salut pour elle était là. Elle le disait dès le 23 mars 1857 : « Il n'y aurait que la confiance qui pût me sauver ; mais n'ayant point de bonne volonté je ne la demande même pas à Dieu » (M, t. 1, p. 108 ; cf. p. 110).

Le conseil de Gay en 1865 n'était d'ailleurs que l'approbation de ce que sa pénitente avait reconnu elle-même au cours de sa retraite de juillet : « En considérant le grand amour de Jésus pour son Père, il me semblait que je devais avoir confiance et ne pas craindre de ne pas avoir assez d'amour, puisque lui, Jésus, avait fait pour moi toutes ces avances d'amour et qu'il avait aimé dans son Humanité sainte tant de siècles avant que je fusse... » (M, t. 2, p. 100 ; cf. p. 32, 60, 189, 310).

La direction de Gay avait été préparée par celle de ses formatrices du Carmel (M, t. 1, p. 263), et des inspirations intérieures allaient dans le même sens : « Ce ne sont pas tes industries qui te donneront cette virginité, mais mon pur amour » (M, t. 1, p. 68).

Une conclusion s'imposait : « Comment ne pas bannir à tout prix cette crainte qui déplaît à N.-S., je n'en peux pas douter, puisque tous ceux qui m'ont dirigée m'ont dit de la combattre ? » (M, t. 2, p. 27). Sa conviction est faite : la seule voie qui conduit à Dieu est celle de la confiance. Elle l'enseigne à ses proches qui vivent comme elle sous la loi de la crainte (M, t. 1, p. 161).

Mais c'est surtout dans ses lettres à son père que Xavérine prêche ce qui l'eût sauvée : « J'ai vu, malgré tout le mal que vous dites de vous, ...que vous avez fait beaucoup de progrès depuis l'année dernière ; vous aimez davantage N.-S., vous avez un peu plus de confiance en lui, vous voyez même ses miséricordes et son amour dans sa conduite sur vos enfants... Oui, cher papa, il faut beaucoup plus aimer que craindre N.-S. » (M, t. 1, p. 282-83, cf. p. 315).

Dans la dernière de ses lettres (1er février 1866), Xavérine va jusqu'à enseigner à son père comment vaincre la crainte de la communion : « Que je voudrais surtout que nous comprenions mieux la charité de N.-S. et que nous nous y appuyions davantage ! Alors, cher papa, vous n'auriez pas peur de vos communions... Si nous pouvions alors bien ranimer notre foi, croyant que notre âme fondue dans celle de Jésus donne à Dieu tout ce qu'il a mérité de gloire d'adoration et d'amour, notre communion ne nous pèserait pas... » (M, t. 1, p. 320 ; *Vie*, p. 295-96).

La question se pose donc : Pourquoi Thérèse de Jésus n'est-elle pas parvenue à pratiquer ce que ses maîtres lui avaient prescrit, ce qu'elle enseignait elle-même à ses proches ? Pourquoi n'a-t-elle pas connue la nuit sereine de la vie contemplative, cette nuit « plus aimable que l'aurore » ? Un texte de Jean de la Croix apporte peut-être une réponse : « Dieu ne conduit pas à la contemplation tous ceux qui s'exercent avec délibération en la voie spirituelle... La cause, Il la sait Lui » (*Nuit obscure* I, ch. 9, trad. citée, p. 517).

Sans prétendre pénétrer le mystère de la volonté divine, peut-on échapper, dans le cas de Xavérine de Maistre, au rapprochement qui s'impose entre ce qu'elle nous dit de sa crainte d'outrager Dieu et le complexe aigu de vaincu, de rejeté, qui apparaît chez son père ? Un bref regard sur le milieu familial de Xavérine montre une évidente corrélation entre l'ambiance d'échec, de défaite qui y règne et le sentiment de rejet qu'elle éprouve invinciblement devant Dieu.

7) *Le milieu familial.* – Après avoir vu la fin de la monarchie, la famille de Maistre assiste encore aux tentatives d'absorption des États pontificaux par les princes de la Maison de Savoie. Au foyer les santés sont fragiles. Rodolphe de Maistre verra la mort de cinq de ses enfants. Toute jeune, Xavérine entend « la voix grave et émue de son père qui assignait à l'universel abaissement des caractères, l'universelle diminution de la foi » (*Vie*, p. 8).

L'enfant est préparée à sa première communion par sa sœur Francesca qui durant cinq années, « sans cesser de tendre les bras à son Sauveur, se croyait prédestinée à l'effroyable supplice de ne le voir jamais » (*Vie*, p. 9).

Xavérine écrit à sa sœur Philomène en 1858 : « Le Bon Dieu m'a fait cadeau ces jours-ci d'une figure impassible ; j'ai bien réussi à tout renfoncer bien que je ne susse plus quelquefois comment supporter les agitations et les souffrances de papa et de maman qui me faisaient tant de mal... Papa est fort triste et bien fatigué, il a la figure très abattue et les larmes aux yeux à tout moment... » (M, t. 1, p. 168). – A son père le 18 sept. 1863 : « Je pensais à ce que vous dites souvent qu'il n'y a que la peste, la guerre ou la famine qui puissent renouveler le monde... » (M, t. 1, p. 275 ; cf. p. 276).

Inlassablement Xavérine tentait de libérer son père de son incurable tristesse et de sa désespérance devant le silence de Dieu : « Je crois... que vous auriez plus de force pour aimer la volonté de Dieu... si vous considériez la tristesse et la souffrance de votre cœur comme une grâce de N.-S. et un moyen d'aider son

Église. Une douleur profonde des maux de l'Église et du triomphe de l'iniquité *est une très sainte douleur*, une douleur très agréable à Dieu, et qui vient certainement de Lui... Je ne vous dis pas ceci pour que vous soyez encore plus triste, cher Papa, oh, non ! C'est bien assez comme cela... » (*Vie*, p. 277-78 ; M, t. 1, p. 283-84). Son père d'ailleurs ne se gênait pas pour lui laisser voir les limites du réconfort que cette correspondance lui apportait (M, t. 1, p. 306).

De l'implacabilité paternelle à l'implacabilité divine, le transfert n'allait-il pas de soi ?

M. Houssaye et Ch. Gay, *Vie de la Révérende Mère Thérèse de Jésus (Xavérine de Maistre)*, Paris-Poitiers, 1882. – *V. Mercier, Xavérine de Maistre, Mère Thérèse de Jésus, carmélite, Lettres et opuscules*, 2 vol., Poitiers, 1888.

LOUIS-MARIE.

8. THÉRÈSE DE JÉSUS, ocd, 1842-1912. Voir REYNOLDS (Pauline), DS, t. 13, col. 501-02.

9. THÉRÈSE DE JÉSUS-MARIE (PINEDA), ocd, 1592-1641. – Née à Tolède le 1er octobre 1592, Maria Pineda prit l'habit des Carmélites à Cuerva, où elle fit profession le 1er octobre 1609 sous le nom de Teresa de Jesús Maria. Elle y exerça la charge de prieure en 1626 et 1633 et mourut d'un cancer au sein le 9 janvier 1641, laissant une grande réputation de sainteté.

Pour mieux comprendre sa biographie spirituelle, il est nécessaire de noter certains facteurs : la grande influence de sa famille sur sa précoce vocation religieuse, état dans lequel la suivirent ses deux frères et sa mère devenue veuve ; sa maturation spirituelle, elle aussi précoce, sous l'influence de la première génération des moniales carmélitaines, ce dont elle est consciente ; les difficultés que les supérieurs et aussi les confesseurs connurent pour discerner son évolution affective (de 9 à 16 ans) et ses grâces mystiques (de 16 ans à sa mort). En fait, ce dernier facteur a déterminé ses écrits : « par obéissance » elle se vit obligée de les rédiger pour « éclairer son esprit ».

Nous conservons les autographes biographiques et spirituels à la Bibliothèque Nationale de Madrid (= BNM) en deux manuscrits datés de son vivant et comportant l'une ou l'autre correction de l'auteur ou des censeurs. Ils s'intitulent : *Tratado de una breve Relación de su vida* (ms 8482, 474 p., terminé le 24 novembre 1636) et *Explicación a lo místico de los Trenos de Jeremías* (ms 8476, 92 f., de l'année 1639). M. Serrano les a édités pour la première fois à Madrid en 1921 : *Les Obras de...* Nous nous référons à cette édition, unique et complète, qui offre des garanties suffisantes.

Dans le *Tratado* Teresa ne se contente pas de noter les faits les plus importants de sa vie ; elle désire expliquer « le mode d'oraison que j'ai pratiqué depuis que je m'y suis adonnée jusqu'à aujourd'hui et les grâces que Dieu m'a faites en cet exercice » (p. 19). C'est à cette tâche qu'elle réserve le plus d'espace, sans marquer les stades d'évolution de sa vie intérieure. Son regard rétrospectif la fait se présenter comme une contemplative née, avec une expérience théopatique de grâces *gratis datae* reçues aux moments forts de son oraison et aussi dans le cadre de la liturgie, la communion, les exercices spirituels, la lecture de la Bible. Si la consonance avec la spiritualité de Thérèse de Jésus et de Jean de la Croix est indéniable, la source quasi exclusive de sa contemplation est la Parole de Dieu. Elle la lit en latin, elle l'assimile grâce à la « connaissance amoureuse » que Dieu concède aux humbles (p. 297), et elle l'interprète « mystiquement ». Un tel usage de l'Écriture fait surgir spirituellement tous les sens possibles : accommodatice, allégorique, littéral. Ce qui a émerveillé ses contemporains et que peut encore admirer le lecteur, plus encore que la familiarité spontanée qui fait couler les références bibliques de sa plume, c'est la maîtrise théologique indiscutable à laquelle elle parvient en relatant les grâces mystiques reçues lorsque l'atteignent les hauts mystères de la déification : reflet de la vie trinitaire, participation par grâce de l'union hypostatique et action sanctifiante de l'Esprit dans l'Église (cf. p. 21, 62, 69, 310, 332).

L'*Explicación a lo místico de los Trenos* est centrée sur le texte des cinq Lamentations. Mais le contenu, la méthode et la pensée sont identiques à ceux du *Tratado*. Suivant une anthropologie simple, dans un style littéraire châtié, pur et dénué d'émotivité, l'ouvrage se termine en détaillant ce que l'auteur appelle fort exactement les « declaraciones místicas de lugares de la Escritura » (p. 30). Thérèse est consciente des soupçons qui pourront à ce propos tomber sur l'orthodoxie d'une « latiniparla » (F. de Quevedo) et des « graves témoignages » qui arrivèrent à l'Inquisition à son sujet (p. 403). Soumise à la décision de l'Église (p. 30) et des supérieurs (p. 296), elle remet à ces derniers ses écrits intimes pour qu'ils les conservent – dans un mélange de vénération et de crainte – à San Hermenegildo (Madrid), d'où ils passèrent au 19e siècle à la BNM. La saine doctrine de son message est hors de doute. Il témoigne d'une forme personnelle de méditer et de contempler la Parole de Dieu en vue d'y recueillir spirituellement les secrets profonds de la vie divine.

Archives des Carmélites de Cuerva, *Libro de profesiones*, f. 20. – BNM, ms 7018 : *Relaciones sobre la vida de religiosas primitivas*, f. 77-200. – *Archivo Silveriano*, au Carmel de Burgos, 13-B, 14-G, 100-A, 169-P.

Œuvres : *Las Obras de la sublime escritora del amor divino*, éd. M. Serrano, Madrid, 1921 (coll. Bibl. del Renacimiento), XXIII + 441 p. – Études : Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo* (Burgos, 1935-1942), t. 9, p. 919-45. – Giovanna della Croce, *Der Karmel und seine mystische Schule*, Vienne, 1962, p. 105-07. – DS, t. 4, col. 1171, 2165.

Miguel Angel DIEZ.

10. THÉRÈSE DE LISIEUX (SAINTE), ocd. Voir *supra* : THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS DE LA SAINTE FACE.

11. THÉRÈSE DE SAINT-AUGUSTIN, carmélite déchaussée, 1737-1787. – 1. *Vie*. – 2. *Spiritualité et œuvres*.

1. VIE. – Née à Versailles le 15 juillet 1737, Louise de France était la huitième fille (« Madame dernière ») de Louis XV et de Marie Leszczynska. D'un caractère affirmé, elle fut élevée avec ses sœurs Victoire, Sophie et Félicité à l'abbaye de Fontevrault par Mme de Soulanges, sous l'abbatiat de Louise-Françoise de Rochechouart, moniale de grande valeur, et de Louise-Claire de Montmorin de Saint-Hérem.

Rentrée à quatorze ans à la cour, elle assista le 7 octobre 1751 à la prise d'habit de la jeune comtesse de Rupelmonde au carmel de Paris et décida de l'imiter : « Sans son exemple, je n'aurais jamais pensé à me consacrer à Dieu... Ce fut sa cérémonie de prise d'habit qui me frappa, et si fort, que ma vocation n'a jamais varié » (Lettre sur la mort de sœur Thaïs).

Louise vécut désormais à Versailles d'une intense vie intérieure, au cœur de la « cour sainte » formée par la reine et attendant près de vingt ans le moment propice à son entrée en religion. Sa mère, qui fréquentait avec assiduité le Carmel et la Visitation de Compiègne, l'avait familiarisée avec la vie conventuelle. Sa mort, en 1768, décida Louise à mettre son vœu à exécution. L'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, fut son intermédiaire auprès du roi qui, après un délai de quinze jours, lui donna son consentement. Elle entra le mercredi saint 11 avril 1770 au carmel de Saint-Denis, fondé en 1625 par Bérulle, et appelé la « trappe du carmel » pour son austérité et sa pauvreté ; cette pauvreté avait conduit la prieure à promettre un oratoire au Très-Saint Cœur de Marie si l'envoi providentiel d'une postulante fortunée sauvait le monastère de la saisie.

Cette entrée provoqua l'émotion de la cour, l'intérêt de l'opinion européenne et la dérision des « philosophes ». Clément XIV fut représenté par le nonce Bernardin Giraud à la prise d'habit (10 septembre 1770) et à la profession (12 septembre 1771) de Mme Louise devenue Thérèse de Saint-Augustin, à laquelle la dauphine Marie-Antoinette avait donné le voile. Maîtresse des novices puis, en 1773, prieure mainte fois réélue, Thérèse se consacra à la conversion de son père et à la restauration du carmel (nouvelle église de Richard Mique en 1784). Après de nombreux entretiens, elle obtint de Louis XV une fin de vie chrétienne : « Moi, carmélite et le roi tout à Dieu ». Encouragée par l'impératrice Marie-Thérèse, elle fut auprès de Louis XVI, dont elle appréciait peu le libéralisme, et de Marie-Antoinette, une gardienne vigilante de la tradition catholique. Elle recueillit les carmélites de Bruxelles, victimes du joséphisme, impressionna Joseph II et Gustave III venus la visiter et intervint auprès de Charles III. Haïe des philosophes et des jansénistes, rappelant à l'évêque de Clermont les prescriptions du carême, hostile à la Commission des réguliers et à l'émancipation des protestants (1787), elle fut empoisonnée par de fausses reliques et mourut le 23 décembre 1787 en disant : « Allons, hâtons-nous d'aller en Paradis ». Ses restes furent profanés en 1793 ; de nombreuses grâces et guérisons ayant été obtenues par son intercession, Pie IX l'inscrivit au catalogue des vénérables le 19 juillet 1873.

2. Spiritualité et Œuvres. – Thérèse ne voulut jamais être « carmélite à demi » et pratiqua la dure règle thérésienne avec ferveur et abnégation. Ses compagnes étaient frappées de son amour de Dieu alimenté par l'exemple de Thérèse d'Avila, Marie-Madeleine de Pazzi et Madeleine de Saint-Joseph. Elle confiait à ses sœurs : « Conservons notre vocation au prix de tous les sacrifices. Pour moi, j'aimerais mieux être carmélite à Constantinople que de retourner au château de Versailles » (Avis du 22e Testament). Elle fut, comme saint Benoît-Joseph Labre † 1783 dont elle avait le portrait dans sa cellule, une image vivante de la pénitence au plus fort de l'ère des Lumières et à la veille de la Révolution. Indifférente aux affaires du monde (« des jeux de cartes »), « elle priait en travaillant, elle priait en se reposant, elle priait dans sa cellule et lorsqu'elle en sortait » (Proyart) ; elle manifesta une charité pleine de discernement, – ainsi en faveur de la Mère Lidoine, carmélite martyre de Compiègne, dont elle fit payer la dot par la reine et qui prit son nom de religion. Elle pressentit la sainteté de Mme Élisabeth : « Elle a, par la grâce de Dieu, une volonté bien décidée d'être à lui ; mais je connais le pays qu'elle habite : les plus pures vertus y ont besoin de grands appuis » (Proyart).

Thérèse de Saint-Augustin a laissé quelques textes spirituels : ses *Méditations eucharistiques* (Paris, 1789 ; Lyon, 1810 ; Paris, 1878) et ses *Testaments spirituels*, recueil de pensées apparemment adressées à des carmélites (Autun, 1856, 107 p. in-32°), en sont les principales pièces ; le tout a été réédité par D. Poirot (*Louise de France... Textes spirituels*, Paris, 1988). Il faut y joindre sa vaste correspondance dont certaines lettres sont de type spirituel : on garde quelque 800 lettres (dont 340 autographes conservés au Carmel de Montgeron). Ces textes témoignent de la ferveur, de l'esprit d'immolation et de la joie intérieure de Thérèse.

L'abbé L.-B. Proyart (*Vie de Mme Louise...*, Bruxelles, 1793 ; Lyon, 1805, Paris, 1819 ; etc.) et la Mère Tournel, novice de Mère Raphaëlle, elle-même novice de Thérèse (*Vie de la V.M. Thérèse de Saint-Augustin*, « par une religieuse de la communauté », Autun, 1857) ont bien su peindre son portrait spirituel, avec ses aspects bérullien, carmélitain, eucharistique et marial (notons que Thérèse fit traduire l'ouvrage du jésuite Fr. Lalomia, *Il mese di maggio consecrato alle glorie della grand Madre di Dio*, Palerme, 1758). Comme sa mère, son frère le dauphin et ses nièces Élisabeth et Marie-Clotilde, Thérèse voulait maintenir la foi chrétienne dans le royaume et sauver la dynastie.

La récente biographie de B. Hours (*Madame Louise, princesse au Carmel*, Paris, 1987) donne le détail des sources et la bibliographie complète (p. 343-55). – On retiendra : *Lettre sur la mort de Mme Louise-Marie de France* (23 décembre 1787). – Abbé du Serre-Figon, *Oraison funèbre de... Louise-Marie de France...*, Paris, 1788 (reliée dans notre éd. avec celle du lazariste François). – *Histoire de la vie édifiante de Mme L. de Fr.*, Turin, 1788 ; Lyon, 1814.

Positio super dubio du Procès de béatification réalisé à Paris (Rome, 1873). – C. Gillet, *La V. Louise de Fr.*, Orléans, 1880. – Mgr d'Hulst, *Mme L. de Fr.* (discours du centenaire), Saint-Denis, 1888. – L. de La Brière, *Mme L. de Fr.*, Paris, 1899. – H. Chérot, *Les filles de Louis XV à Fontevrault*, Paris, 1899. – E. Regnault, *Mme Louise-Marie de Fr.*, Versailles, 1899.

G. de Grandmaison, *Mme L. de Fr.*, Paris, 1907, 1925 (avec précaution). – S. Poignant, *L'abbaye de Fontevrault et les filles de Louis XV*, Paris, 1966 ; *Mesdames filles de Louis XV*, Paris, 1970. – BS, t. 12, 1969, col. 419-23 (R. Darricau). – J. Rollin, *La mémoire du Carmel*, dans *La Revue du Louvre*, Paris, 1981, n. 3 ; *Murs mystiques. Les sentences du carmel de Saint-Denis*, Paris, 1986.

Jean-Paul Besse.

12. THÉRÈSE DE SAINT-JOSEPH, carmélite déchaussée, 1819-1890. – Ernestine d'Augustin, née à Paris le 1er février 1819 de Pierre d'Augustin de Bourguisson, officier aux gardes du Roi et de Joséphine-Marie du Breil, deviendra une des figures éminentes du Carmel de son temps.

En 1829, elle est admise dans la maison d'éducation des Filles des Chevaliers de Saint-Louis, tenue par des reli-

gieuses de Saint-Thomas de Villeneuve et dirigée, au spirituel, par les Pères de la Compagnie de Jésus. Elle y fait sa première communion le 15 août 1830. Mais, conséquence de la révolution de juillet, la situation de la famille se trouve bouleversée, la maison d'éducation fermée, Ernestine devient pensionnaire au couvent des Oiseaux. Là, son aversion pour la discipline, devenue contagieuse en raison de sa vive intelligence et de son ascendant sur ses compagnes, lui aurait mérité le renvoi si les maîtresses n'avaient pris sa piété en considération. Cette patience porte bientôt ses fruits et, selon son biographe (*op cit.*, p. 29-30), Ernestine d'Augustin fut au nombre des élèves qui furent à l'origine de l'institution du mois du Sacré-Cœur, concédée par Mgr de Quélen à la demande des religieuse et des élèves des Oiseaux (DS, t. 2, col. 1037) et étendue ensuite au monde entier. Quand, en 1835, sa famille quittant Paris pour Tours, la jeune fille doit laisser le pensionnat, elle part avec la conviction inculquée par son confesseur que la vie religieuse est la condition nécessaire de son salut.

Ernestine luttera cinq ans contre l'opposition de ses parents et la tentation de se laisser détourner de ce projet à la faveur d'un établissement flatteur dans le monde. La grâce triomphera et en juillet 1840, ne tenant compte ni de sa santé délicate, ni de ses goûts et aptitudes pour l'enseignement, presque en cachette des siens, elle entre au Carmel de Tours.

Au noviciat elle aura pour compagne Marie de Saint-Pierre (DS, t. 10, col. 528-30), initiatrice de l'Œuvre de la réparation et de la Sainte Face. Une grande affinité spirituelle les unit. Secrétaire de la prieure, Thérèse de Saint-Joseph est, à ce titre, appelée à connaître les confidences du Christ à Marie de Saint-Pierre. Après la mort de cette dernière, elle aide le « Saint Homme » de Tours, Léon Dupont † 1876 dans la propagation de la dévotion et, après la mort de celui-ci, elle travaille à l'établissement du pèlerinage dans la maison qu'il habitait, comme à l'institution de la Société des Prêtres de la Sainte-Face.

Elle prononce ses vœux le 22 février 1842, mais durant son noviciat elle a aidé sa prieure à recueillir les anciennes traditions spirituelles et ascétiques du Carmel de France. Elle les adapte à son époque et prend une large part à la publication de l'ouvrage qui sera accueilli avec faveur dans les monastères du Carmel de France sous le titre *Le Trésor du Carmel* (1842 ; éd. améliorée, 1879).

En 1865, le 30 janvier, Thérèse est élue prieure. Elle le sera sans discontinuer jusqu'en 1880. Les événements de 1871 et par contraste la paix dont bénéficie la communauté sous son gouvernement ont incité l'évêque à accorder les dispenses nécessaires.

Elle-même dit avec simplicité comment elle fait face à ses responsabilités : « Par rapport à ces devoirs, je ne me suis tracé aucun plan de conduite, je n'ai lu aucun traité ; toute ma méthode consiste à m'occuper des affaires de chaque moment avec calme et... selon l'Esprit de Dieu et pour le bien des âmes... En général tout va bien et tout le monde paraît content » (*Vie*, 351).

Dès 1868, elle prend l'initiative d'une souscription de tous les carmels de France dans le but d'orner la chapelle de Notre-Dame du Mont-Carmel dans la basilique de Lourdes. Le succès de l'opération est un indice du crédit de Mère Thérèse auprès des prieures de ces monastères. Une autre preuve en est donnée en 1873, à l'occasion de la parution du livre *Notes historiques. Les origines de la Réforme thérésienne*... C'était une mise en question de l'esprit du Carmel de France en raison de sa rupture avec les Congrégations de l'Ordre peu après son établissement dans ce pays. De nombreux carmels sollicitèrent l'intervention de Mère Thérèse ; elle sut par ses lettres leur rendre la paix et leur confiance dans leur observance, approuvée jadis par Paul V.

Son zèle ne se limitait pas au bien de sa communauté ou de son Ordre. Aucun des intérêts de l'Église ne lui était étranger ; ainsi en 1872 elle voit aboutir ses nombreuses démarches en vue de la fondation d'un collège de Jésuites à Tours (*Vie*, p. 166 svv).

Cependant ces travaux et préoccupations laissent son âme inquiète. En 1867 elle écrit : « Je souffre tant de ne pas le servir... comme je comprends qu'Il le désire » (p. 352). En 1875 : « Si (Notre Seigneur) se glorifie par ma destruction, j'applaudis » (p. 431). Lors de la retraite en 1878 : « Ma destruction rendra gloire à Dieu !... consolation suprême » (p. 537). Pour elle, Dieu suit l'évolution du monde beaucoup plus avec colère qu'avec amour ; il est le Père outragé (cf. p. 396). Ces outrages exigent réparation. Les jésuites victimes de la Commune de Paris lui apparaissent comme les sacrifices offerts à la justice divine (p. 153,155). Les pénitences qu'elle veut obtenir de son directeur dépassent les bornes d'une ascèse normale (p. 392-93).

D'ailleurs, ces macérations n'ont pas sur sa santé l'effet bénéfique qu'elle leur attribuait (p. 412). En 1879, Thérèse doit passer de longs mois à l'infirmerie. L'année suivante, elle abandonne le priorat et devient maîtresse des novices, et elle les conduit selon des principes bien différents de ceux qu'elle adopte pour elle-même : « Elle craignait qu'on ne se fît illusion en préférant les pratiques de surérogation à l'accomplissement de la règle, les austérités extérieures à la constante étude de la mortification intérieure... Toutefois l'esprit d'enfance et de simplicité était le thème préféré de ses entretiens avec les novices » (p. 218).

Son état de santé s'étant amélioré, Thérèse peut reprendre la charge priorale en 1883, puis en 1886 ; elle doit l'abandonner en 1888 à la suite d'une congestion cérébrale. Complètement paralysée, elle a la joie de voir édité son livre : *La fille de sainte Thérèse à l'école de sa Mère*, auquel elle travaillait depuis 1870. L'ouvrage devait connaître grand succès dans le Carmel français et dans d'autres instituts de vie contemplative. C'est surtout par lui que Thérèse de l'Enfant-Jésus s'imprégna des textes de Thérèse d'Avila (cf. *Correspondance générale* de sainte Thérèse, éd. des œuvres complètes, t. 2, Paris, 1973, p. 1350 ; t. 1, p. 15). On sait aussi quel écho la dévotion à la Sainte Face, née à Tours, avait trouvé au carmel de Lisieux (dont la prieure correspondait avec celle de Tours) et dans la famille Martin. Ce sont là les deux canaux de l'influence modeste mais réelle de Thérèse de Saint-Joseph sur la sainte de Lisieux. Thérèse de Saint-Joseph mourut le 8 septembre 1890, jour des vœux perpétuels de Thérèse de l'Enfant-Jésus.

Œuvres. – 1) Son œuvre principale, *La fille de Sainte Thérèse à l'école de sa Mère* (Reims, 1888 ; Paris, 1895) est un florilège de textes de Thérèse d'Avila. Après une introduction sur le but et le bonheur de la vocation, trois parties traitent des moyens : 1) la prière en général, l'oraison, les faveurs surnaturelles, les sécheresses, les sacrements, les sacramentaux, la dévotion à Marie et à Joseph, la crainte, la confiance ; 2) les relations aux prochains (supérieures, directeurs), charité en général, envers les sœurs et les personnes du dehors ; 3) le détachement

le soi, des choses, du corps, la simplicité, la paix, les lésirs de souffrir et de mourir. Chaque chapitre est ›récédé d'une introduction de l'auteur, comme aussi :haque paragraphe. Vient ensuite le texte de sainte Thérèse suivi d'une réflexion ou élévation.

2) *Les élévations sur les épîtres de saint Paul* (2 vol., Paris, 894) sont des « Partages d'Évangile » avant la lettre, médi-ations personnelles à la lumière de l'Esprit, sans recherche xégétique antérieure, avec la ferveur pour critère de vérité. e tome 1 commente l'épître aux romains ; le tome 2, les pîtres aux éphésiens et aux hébreux.

3) *Jésus au Sépulcre et au tabernacle* (Reims, 1890) est un puscule de méditations publié sur le conseil de son irecteur, le jésuite A. Modeste † 1891 (*Vie*, p. 566) : « Le épulcre est l'école de la perfection religieuse. Au tombeau 'est la vie qui demeure dans la mort et cette mort se trans-›rme en vie nouvelle et éternelle ».

4) Ses *Lettres* à son directeur (publiées à la suite de sa *Vie*) ›uvrent la période 1866-1880. A partir de cette date sa cor-:spondance avec le P. Modeste devient beaucoup plus rare : Elle sentait moins le besoin de secours » (*Vie*, p. 554).

5) L'auteur de la *Vie* signale (p. 580), parmi les mss de hérèse (conservés au carmel de Tours), un opuscule ›mposé par elle en 1886 et intitulé *Recueil d'indulgences*. n lit dans les notes préliminaires : « notre unique but est de ettre sous les yeux du public un petit abrégé de la doctrine de la pratique des indulgences afin d'augmenter les :hesses spirituelles dont peut jouir l'Église militante au ›ofit de l'Église souffrante ».

6) Ouvrages d'autres auteurs auxquels Thérèse a col-boré : *Autobiographie de la Bienheureuse Anne de Saint-arthélemy* par M. Bouix, Paris, 1869. – *Vie de M. Dupont*, 2 ›l. par P.-D. Janvier, Tours, 1879. – *Vie de la sœur Saint-erre écrite... par elle-même*, complétée par les bénédictins : Solesmes (1879) ; par P.-D. Janvier (Tours, 1881 et 1884).

V. Mercier, *Vie de la Révérende Mère Thérèse de Saint-seph*,... 1819-1890, Paris, 1892. – Voir les art. *Dupont* et *:inte Face*, DS, t. 3, col. 1831-33 et t. 5, col. 26-33.

LOUIS-MARIE.

THÉRÈSE-BÉNÉDICTE DE LA CROIX (BIENHEU-USE), carmélite déchaussée, 1891-1942. Voir STEIN dith), DS, t. 14, col. 1198-1204.

THÉRÈSE-EMMANUEL DE LA MÈRE DE IEU, religieuse de l'Assomption, cofondatrice, 17-1888. – 1. *Vie et œuvre*. – 2. *Spiritualité*.

1. VIE ET ŒUVRE. – Catherine O'Neill est née le 3 mai 17 à Limerick, Irlande. Elle trouve dans sa famille e tradition de foi, de piété et un attachement invio-›le à l'Église catholique.

A la mort de sa mère, elle n'a que 7 ans. Elle est alors mise pension chez les Dames anglaises d'York où elle fait sa mière communion, promettant à Dieu de se donner à lui ıs la vie religieuse. Plus tard, chez les Chanoinesses du nt-Sépulcre, à New-Hall (Essex), elle puise l'amour de ffice divin et le goût des cérémonies religieuses. Son édu-ion terminée, c'est une période de vie aisée dans sa ıille, puis la ruine de son père. Bientôt, sous l'influence livres de Mme de Staël, elle part pour Paris avec sa sœur éjourne à l'Abbaye-aux-Bois, où réside Mme Récamier et : fréquente Chateaubriand.

›on évolution spirituelle se poursuit. Après de ndes discussions intérieures, elle fait le vœu ntrer en religion. Pendant le carême 1839, elle lresse en confession à l'abbé Théodore Combalot 97-1873), jadis fervent menaisien. Depuis des années, il cherche à fonder, sous le vocable de l'Assomption, une congrégation dont les membres allieraient la contemplation et l'éducation en vue de la régénération de la société, spécialement à travers la classe bourgeoise alors très déchristianisée. Vers ce projet, il a déjà orienté Anne-Eugénie Milleret (cf. Marie-Eugénie de Jésus, 1817-1898 ; DS, t. 10, col. 555-57) et deux autres jeunes filles. Par une intuition déconcertante, il discerne en Catherine, en dépit de ses objections, une vocation pour cette œuvre. Quelques mois plus tard, elle rejoint les premières sœurs réunies depuis le 30 avril 1839. Désormais, elle est pour la fondatrice une amie et un soutien, avec elle la pierre principale de la nouvelle congrégation, et un élément d'unité dans les moments difficiles. Maîtresse des novices dès les premières années, elle exerce cette charge jusqu'à sa mort, pendant plus de 40 ans. En 1850, c'est à elle qu'est confiée la première fondation en Angleterre. Conseillère, assistante générale, elle travaille avec la fondatrice à l'élaboration des Constitutions, insistant comme elle sur l'adoration du Saint-Sacrement et la prière de l'Office divin, comme source de la vie apostolique de la Congrégation. Sœur Thérèse-Emmanuel meurt à Cannes le 2 mai 1888.

2. SPIRITUALITÉ. – Dès le début, la vie spirituelle de Thérèse-Emmanuel est marquée de grâces mystiques : paroles intérieures sous forme de « conversations », « enlèvements », jeûne absolu de toute nourriture pendant le carême, tandis qu'elle continue ses activités ordinaires. D'abord aidée par Emmanuel d'Alzon, fondateur des Pères de l'Assomption († 1880 ; DS, t. 1, col. 411-21), puis par Lacordaire, elle est orientée par celui-ci vers l'abbé Charles Gay († 1892 ; DS, t. 6, col. 159-71) qui est son directeur durant 40 ans ; il la confirme et la maintient dans ses voies extraordinaires. La spiritualité de Thérèse-Emmanuel se dégage principalement de ses *Notes d'Oraison* (1839-1888), écrites au jour le jour pendant des années par obéissance, et de ses *Notes de retraite*.

Jusqu'à ce jour, l'abondance des notes a été un obstacle pour une étude complète de la vie spirituelle de Thérèse-Emmanuel. On peut essayer de définir les étapes de sa vie spirituelle : 1) Lumière sur le mystère de Dieu et sens de sa gloire, emprise de Dieu sur sa vie avec une sorte d'anéantissement de sa propre personnalité et lutte pour accepter cet état ; obscurités très grandes et difficulté à croire et à se soumettre à l'autorité par obéissance. – 2) Force du mystère de l'Incarnation et appel à reproduire en elle la vie du Christ, à s'offrir pour lui être une « humanité de surcroît » pour la Rédemption. – 3) L'appel enfin à l'enfance spirituelle, dans une mort à soi pour la plénitude de la vie de Dieu, dans l'offrande de plus en plus profonde pour son Règne ; « le mystère de Jésus enfant et crucifié ». – 4) Toujours l'amour de l'Eucharistie, l'attrait de l'adoration à la suite du Christ adorateur qui attire tout à Lui.

Autres caractéristiques : l'enracinement dans l'Église (spécialement à travers le déroulement de l'année liturgique) ; le regard sur Marie entraînée par Dieu toute sa vie en un mystère d'Assomption, mystère d'union et de joie spirituelle ; par dessus tout, la foi inspirait sa vie entière, son activité comme ses relations.

Ch. Gay a dit d'elle : « Elle était très pieuse, mais d'une piété très doctrinale ; son oraison, très haute,

très doctrinale... Je cherche ses dévotions, son mystère, je n'en vois pas d'autre que le mystère du Christ. Jésus-Christ était tout pour elle. C'était une âme que l'on pouvait conduire avec le seul Évangile ».

Écrits. – Aux archives de la maison généralice (Paris): *Notes d'oraison, Notes de retraite*; extraits des manuscrits, précédés de notes de Ch. Gay; correspondance. – *Instructions aux novices de l'Assomption*, 2 vol., Paris, 1901. – *Pratiques spirituelles journalières pour les novices*, Tournai, 1913.

Études. – Ch. Gay, allocution prononcée au service de trentaine de Mère Thérèse-Emmanuel (2 juin 1888); – Marie-Eugénie de Jésus (Milleret), 2 instructions de chapitre en 1888 (parmi ses *Instructions*, Paris, 1900). – *Les origines de l'Assomption*, 4 vol., Tours, 1898-1903. – *L'esprit de l'Assomption dans l'éducation et l'enseignement*, Tournai, 1910. – *Une mystique du 19e siècle, Mère Thérèse-Emmanuel...*, Paris, 1934. – G. Bernoville, *Les Religieuses de l'Assomption*, 2 vol., Paris, 1948. – A.J. Reilly, *Catherine O'Neill, Mother Thérèse-Emmanuel, cofoundress of the Congregation of the Assomption*, Dublin-Londres, 1959. – *Un long chemin à deux*, Paris, 1980 (éd. privée).

Thérèse-Maylis TOUJOUSE.

THÉRÈSE-EUSTOCHIE VERZERI (BIENHEUREUSE), fondatrice, 1801-1852. – Dans un climat historique chargé de luttes sociales, politiques, religieuses, fruit de la philosophie des Lumières, de l'oubli des valeurs de la civilisation classique et chrétienne, alors que le Romantisme essayait de restaurer les principes qui seront exaltés par le *Risorgimento* italien, naquit Teresa, à Bergame, le 31 juillet 1801. Ses parents, la comtesse Elena Pedrocca Grumelli et son père Antonio Verzeri se distinguaient par leur foi chrétienne et leur attachement à l'Église. Teresa fut l'aînée de six enfants; elle manifestait beaucoup de vivacité, de brio, de fermeté et de loyauté, en harmonie avec une beauté physique attirante, une intelligence vive, une volonté tenace, et une capacité à inspirer amour et respect. On disait d'elle: « Sembra nata sul trono ».

Teresa voulut vite vivre une fidélité absolue à Dieu; elle vécut de plus en plus consciemment cet idéal, unie à Dieu par une prière instante. Cependant sa plus grande souffrance, exprimée dans ses lettres à son confesseur, fut de se sentir impérieusement attirée par Dieu et en même temps rejetée par Lui. « Dieu seul » fut son leitmotiv; elle le vivait par ses sacrifices, puis par sa sérénité dans l'exercice de sa mission sur laquelle elle fut éclairée peu à peu par le chanoine Giuseppe Benaglio, son premier directeur † 1836. Son but était le détachement total de tout ce qui pouvait faire obstacle au dessein de Dieu sur elle. Elle affronta avec courage et une obéissance héroïque de nombreuses épreuves spirituelles, les contradictions dont sa vie fut semée, et obtint force et courage du Cœur du Christ auquel, par la suite, elle consacra sa congrégation qu'elle aimait plus qu'elle-même, mais qu'elle aurait courageusement dissoute au moindre doute qu'elle ne fût pas selon la volonté de Dieu.

Giuseppe Benaglio, vicaire du diocèse de Bergame, homme expérimenté, prudent, à qui fut confiée la direction de la famille Verzeri après la mort du père, voulait faire de Teresa, si riche de dons naturels et de grâce, une femme forte et humble, sage et douce, et, dans le projet divin, la mère spirituelle de nombreuses âmes consacrées.

Teresa, tendue vers une vie de foi et de total abandon dans l'obéissance, entra à seize ans au monastère de S. Grata, chez les Bénédictines de Bergame. Les Lois Joséphines, édictées par l'Empereur Joseph II, étaient alors en vigueur; elles interdisaient, entre autres, de donner l'habit religieux aux jeunes filles qui n'avaient pas vingt-quatre ans accomplis. Teresa, le cœur déchiré, mais obéissant à son directeur, quitta le monastère pour retourner dans sa famille (1817).

En août 1821, majeure, elle put, d'accord avec son directeur, revenir au monastère, mais sans prononcer les vœux, interdits par les dites Lois. C'était une sorte de compromis. La vie négligente et décadente de religieuses, désorientées par l'ingérence politique dans les couvents, tolérait mal la ferveur de Teresa et de celles qui observaient la discipline monastique. L'opposition à l'intérieur de la communauté, que rencontraient les moniales plus fidèles à l'esprit de la Règle, décidèrent le chanoine Benaglio, qui déjà avait le projet d'une œuvre venant en aide aux jeunes filles pauvres et abandonnées, à utiliser Teresa et quelques autres jeunes filles. La proposition satisfaisait les secrètes aspirations de Teresa qui, en mars 1823, quitta le monastère. Elle se consacra donc au service des filles pauvres dans une école. Travail, catéchisme, formation et éducation, profitèrent aussi aux jeunes filles des familles aisées de la ville. Cependant, Teresa doutait parfois de cette orientation de sa vie: elle sentait que seul le cloître correspondait, pour elle, à l'appel du Maître.

Après beaucoup de prières, elle obtint de son directeur, d'abord opposé, l'accord pour revenir à S. Grata pour la troisième fois (1828). Elle y fut accueillie avec méfiance; on lui donna les travaux humbles et pénibles, le dernier poste dans la communauté, alors qu'elle y avait accompli avec beaucoup d'intelligence et d'intuition un rôle de direction des jeunes. Elle connut alors l'aridité, les ténèbres de l'esprit quant à la volonté de Dieu à laquelle cependant elle s'abandonna, et persista, seule, se montrant si souple et si docile qu'elle obtint de prendre l'habit religieux. Toutefois sa souffrance allait augmentant. Elle invoquait la lumière d'en haut, et c'est dans ce contexte que prend naissance l'institut des « Filles du Sacré Cœur de Jésus », dont les racines plongent dans sa souffrance.

Le chanoine Benaglio voulait que se poursuive l'œuvre des écoles dans laquelle seule travaillait désormais Virginia Simoni. Connaissant la souffrance de sa fille spirituelle, il cherche avec elle un signe d'en haut qui les rassure. Dans une rencontre avec la bienheureuse Maddalena G. di Canossa (DIP, t. 2, 1975, col. 158-63), celle-ci termine la conversation par ces paroles: « Forma, Monsignore, forma e non riforma », et l'idée de la fondation d'un institut contemplatif-actif s'éclaire aussi avec l'assentiment explicite de l'évêque Morlacchi, d'abord réticent. La soif d'apostolat qui consume Teresa, sa situation intolérable à S. Grata, déterminent Benaglio à fonder une nouvelle congrégation préparée par ces voies obscures, mais maintenant évidentes. Ainsi, le 8 février 1831, Teresa franchit pour la troisième et dernière fois le portail de S. Grata avec une jeune compagne Giuseppa Vallaperta et, soutenue par une foi profonde et une obéissance qui ne discute pas, se dirige vers le petit local du Gromo, peu éloigné, où dans le passé elle avait exercé son activité d'enseignante. Cette fois-ci elle reprend l'école avec son habit religieux, et se sent tranquille dans la volonté de Dieu.

Les premiers mois mirent à l'épreuve son courage et celui de ses compagnes, mais la congrégation s'affermit et progresse. L'Ordinaire de Bergame l'approuve le 3 juin 1842 ; les « Figlie del Sacro Cuore di Gesù », dites de Bergame, reçoivent leur approbation définitive du Vatican le 30 septembre 1847. La fondatrice dirigea son institut, fonda de nouvelles maisons, écrivit beaucoup, traita avec de nombreux ecclésiastiques et laïcs ; malgré une santé de plus en plus délabrée, elle continua à s'adonner à la vie de charité. Elle mourut le 3 mars 1852 et fut béatifiée par Pie XII le 27 octobre 1946.

Les caractères les plus distinctifs de la personnalité de Teresa Verzeri sont clairement reflétés dans sa correspondance et dans son *Libro dei Doveri* : profonde expérience de Dieu, grande force d'âme, esprit d'initiative, intuition profondément humaine des personnes, sollicitude pour ses filles spirituelles, respect de chacun, qui est destiné à la sainteté. Teresa n'a pas étudié une méthode pédagogique spéciale ; elle imite l'éducation saine, forte, reçue dans sa famille, l'applique à son enseignement, aidée par la vision claire des caractères de chacun. L'action éducative apparaît comme adaptation à la situation du moment, sans jamais s'éloigner des principes qui l'inspirent. Ces principes se trouvent dans les écrits de Teresa Verzeri ; elle les a vécus personnellement et les propose à ses filles spirituelles aujourd'hui établies dans les villes et petits centres en Italie comme en Argentine, au Brésil, en République Centre-Africaine et en Inde.

L'institut a célébré en 1981 le 150e anniversaire de sa naissance, en même temps que le 50e de la fondation au Brésil, et le 10e de sa présence en Afrique (1971) ; il a ouvert une maison au Kérala, en Inde (1980) en réponse à la demande de nombreuses jeunes aspirant à une vie consacrée.

Activités actuelles de l'Institut : écoles maternelles, moyennes et supérieures ; catéchisme paroissial ; réunions et exercices spirituels ; animation liturgique dans les paroisses ; séjours d'été pour les familles, les enfants ; accueil touristique ; groupes de prière et retraites spirituelles ; rencontres culturelles à divers niveaux, etc.

Écrits de Teresa Verzeri : *Libro dei Doveri, documenti di spirito proposti alle Figlie del S. Cuore di Gesù*, 3 vol., Brescia, 1844 ; 5e éd. Bergame, 1952 ; – *Regolamento per le covittrici delle Figlie del S. Cuore di Gesù*, Bergame, 1894 ; – *Regolamento proposto... alle Figlie della Provvidenza*, Bergame, 1894 ; – *Regole di morale e civile disciplina proposte alle giovanette che frequentano le scuole delle Figlie del S. Cuore*, Bergame, 1894 ; – *Regole di civiltà compendiosamente proposte alle educande delle Figlie del S. Cuore*, Bergame, 1895 ; – *Lettere della Serva di Dio Teresa Eustochio Verzeri Fondatrice delle Figlie del S. Cuore*, 7 vol., Brescia, 1874-1875.

Giacinto Arcangeli, *Vita della V. Teresa Eustochio Nob. Verzeri Fondatrice e Superiora Generale delle Figlie del S. Cuore*, 3 vol., Brescia, 1881 ; Bergame, 1936. – (Alfonsa Balocchi), *Una donna forte, Teresa Eustochio Verzeri*, Isola del Liri, 1946. – Raffaella Visentini, *Prima in cordata, Teresa Eustochio Verzeri*, Trente, 1965. – Divo Barsotti, *L'esperienza mistica della Beata Teresa Eustochio Verzeri nelle lettere al Confessore*, dans *Magistero di Santi*, Rome, 1971, p. 65-122. – Dino Donadoni, *Teresa Verzeri, la guerriera velata*, Turin, 1964 ; *Si fa presto a dire amore ; la vita e l'opera di Teresa Verzeri*, Rome, 1981.

Plusieurs thèses de doctorat ont été écrites sur la pédagogie de Teresa Verzeri, ainsi que divers articles dans les journaux.

BS, t. 12, 1969, col. 1062-63. – DIP, t. 1, 1973, col. 1193-95 (*G. Benaglio*) ; t. 3, 1976, col. 1681-83 (*Figlie del S. Cuore di Gesù*).

Maria Paola FELLUCA.

THÉRÈSE-MARGUERITE DU SACRÉ-CŒUR (ANNA MARIA REDI ; SAINTE), carmélite déchaussée, 1747-1770. – 1. *Vie et Œuvres*. – 2. *Spiritualité*.

1. VIE ET ŒUVRES. – Née à Arezzo d'une famille noble, d'Ignazio Redi et de Camilla Ballati, le 15 juillet 1747, Anna Maria fut baptisée le 16 juillet, jour consacré à la mémoire de Marie du Mont-Carmel. Dès sa prime enfance, elle manifeste un tempérament enclin à la piété et à la religion. Elle s'adonnait à des exercices de dévotion, des méditations pieuses et, déjà à l'âge de six ans, elle demandait à quiconque pouvait lui répondre : « Dites-moi qui est ce Dieu ? ». En novembre 1756, à 9 ans, elle entra comme pensionnaire au monastère des Bénédictines de Sainte-Apollonie à Florence, où elle reçut une bonne éducation liturgique et s'adonna aux choses de Dieu avec une dévotion nettement supérieure à son âge, comme on le voit dans la biographie écrite pour le pape Clément XIV (Ildefonso di San Luigi, *Relatione sulla vita e le virtù di S. Teresa Margherita Redi*, 1773, Testo Vaticano, n. 2, 8 et 10, cité *infra*, p. 549-50). Elle y approfondit sa dévotion à l'Eucharistie et au Sacré-Cœur, qu'elle développa sous la direction de son père, dont le frère Diego, jésuite, avait composé des cantiques au Sacré-Cœur. A 16 ans, en avril 1764, Anna Maria rentra dans sa famille et manifesta le désir de devenir Carmélite déchaussée. Elle avait mûri sa vocation en septembre 1763 à la suite d'un fait extraordinaire, que l'on peut définir « locution surnaturelle ».

L'épisode est attesté par les Procès et divers témoins : la mère Anna Maria (Piccolomini ; P.O. 411b, 611-13), les sœurs Maddalena Teresa (Vecchietti ; P.O. 412b, 1707v-1709) et Teresa Maria (Ricasoli ; P.O. 413a, 2010v-2013), le P. Ildefonso (P.O. 411b, 990), le père de la sainte (P.O. 411a, 182), son frère Francesco Saverio (P.A. 413b, 256), sa sœur, Donna Gertrude (P.A. 414a, 522v). Voici le fait : en septembre 1763, Anna Maria reçut la visite d'une amie, Cecilia Albergotti, qui allait entrer au Carmel de sainte Thérèse. Quand cette amie prit congé d'elle, Anna Maria entendit une voix qui lui disait : « Je suis Thérèse de Jésus. Je te veux parmi mes filles ». Elle se rendit immédiatement à l'église, où la voix se fit de nouveau entendre : « Je suis Thérèse de Jésus et je te dis que d'ici peu tu seras dans mon monastère ». A partir de ce moment, Anna Maria fut certaine du chemin qu'elle devait parcourir.

Le 1er septembre 1764, elle entra au Carmel de Florence ; le 11 mars 1765, elle revêtit l'habit des Carmélites déchaussées sous le nom de Teresa Margherita del Sacro Cuore di Gesù. Le 12 mars, elle fit profession solennelle, suivie de la prise de voile (7 avril 1766). Elle meurt à l'improviste d'une péritonite, à 22 ans, le 7 mars 1770. Béatifiée par Pie XI le 9 juin 1929, elle fut canonisée le 13 mars 1934.

A la différence des deux grands docteurs du Carmel, Teresa Margherita n'a pas laissé d'écrits doctrinaux. On garde d'elle 27 lettres, 26 billets, 5 poèmes, des « propositi », maximes ou sentences (dont certains furent adressés à une sœur), et les « *propositi* » de retraite de 1768, et celle, très brève, écrite de son sang.

Les biographies citent généralement, souvent de façon discutable parce que tronquée, les divers écrits de la sainte. Nous utilisons l'édition critique qu'a publiée avec une étude savante Graziano di Santa Teresa, dans *Ephemerides Carmeliticae* = *Eph. Carm.*, t. 10, 1959, p. 260-407.

2. Spiritualité. – C'est de ces quelques écrits que ressortent les traits essentiels de sa spiritualité : vie cachée, dévotion au Sacré-Cœur, amour dévorant de Dieu. La sainte écrit à sœur Teresa Crocifissa di Gesù : « Chère sœur, faisons tout mues par l'amour et rien ne nous paraîtra difficile, si nous réfléchissons que l'Aimé ne veut rien d'autre qu'amour pour amour, et comme il s'est donné tout entier à nous, donnons-lui tout notre cœur, et nous vivrons contentes » (p. 391-92). Et encore : « L'amour ne veut pas un cœur divisé ; il veut tout ou rien. N'oubliez jamais ce que l'Amour a fait pour vous ; vous ne l'aimerez pas si vous ne savez souffrir en silence » (p. 394). Sur le Sacré-Cœur, elle écrit : « Souvenons-nous que nous sommes les épouses d'un Dieu crucifié, nous devons lui ressembler ; c'est pour cela que nous ne regrettons pas de souffrir de toute façon, du moment que cela nous permet de devenir victimes de son Divin Amour » (p. 387). La meilleure manière d'aimer Dieu est de le faire en silence, en se rappelant le « Jesus autem tacebat » (*ibid.*).

Ces thèmes reviennent continuellement dans les « propositi » de 1768 (p. 404-07) ; ainsi : « Je me propose... de n'avoir dans toutes mes opérations, tant intérieures qu'extérieures, d'autre fin et motif que le seul amour ; je me dirai et m'interrogerai à chaque fois : à présent, que fais-je en cette action ? Aimé-je mon Dieu ? Et si je dois reconnaître en moi quelque obstacle au pur amour, je me réprimanderai moi-même en me rappelant que je dois rendre amour pour amour » (p. 404).

Thérèse-Marguerite n'a pas été un maître de l'histoire de la spiritualité, mais « un témoin de la spiritualité du Carmel qui, vécue sans compromis dans ses expressions ascétiques et sa substance contemplative, est capable de conduire l'âme à la plus intime union avec Dieu en réalisant une synthèse entre la vie contemplative et l'efficience apostolique » (E. Ancilli, BS, t. 12, col. 424-25).

Son itinéraire spirituel se profile clairement et abondamment dans les détails des Procès, à travers le témoignage du P. Ildefonso, son directeur spirituel. On y distingue deux périodes que sépare la grâce spéciale que Teresa Margherita reçut un dimanche matin après la Pentecôte de 1767, à la lecture du capitule de Tierce, lequel était tiré de saint Jean : « Deus caritas est et qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo » (1 *Jean* 4,16). Ildefonso rapporte que « elle s'enflamma à tel point dans la pénétration de ces paroles qu'elle demeura plusieurs jours comme abstraite et hors d'elle-même, se les répétant souvent elle-même à voix basse... et vu la manière et la fréquence avec laquelle elle les proférait, on se rendait bien compte qu'elles étaient accompagnées d'une extraordinaire inflammation d'amour de Dieu ; et depuis ce jour on nota chez elle un progrès toujours croissant dans toutes les vertus » (P.O. 412a, 1186). Elle se sentit envahie par un flot d'amour divin et de ce moment vécut sous l'influence divine qui l'amena à vivre l'inhabitation de la Trinité dans son âme.

Ce fut une grâce d'union génératrice de la souffrance d'amour qui alors naquit en elle. Ildefonso dit que, lorsqu'il s'entretenait avec la sainte, « elle commençait presqu'aussitôt à être hors d'elle-même, et tantôt par des soupirs enflammés, tantôt par des exclamations espacées, tantôt en un discours suivi, elle me faisait comprendre, sans le vouloir, les conceptions élevées de connaissance et d'amour qu'elle nourrissait dans son esprit » (P.O. 412a ; 1184). Ainsi Teresa Margherita expliquait au P. Ildefonso les paroles « Deus caritas est » : « ...elle me dit des choses divines, faisant remarquer que cette charité est l'amour même dont Dieu s'aime de toute éternité, le propre Esprit de Dieu, qui est comme sa vie et son haleine, qui est l'Esprit Saint, la troisième Personne de la Sainte Trinité indivise. Et quand on dit que celui qui est dans la charité est en Dieu et Dieu en lui, cela veut dire qu'il vit dans la vie de Dieu et Dieu, d'une certaine façon, dans sa vie à lui. Et elle concluait : ' Il en est ainsi parce qu'entre eux il n'y a qu'une seule vie, une seule charité, un seul Dieu, mais en Dieu tout cela est par essence, dans la créature au contraire, par participation et par grâce ; et ainsi il demeure vrai que tout est commun entre les amants ' » (P.O. 412a ; 1185). Il y a là une ressemblance avec saint Jean de la Croix ; dans la dernière strophe du *Cantique spirituel* l'âme transformée mystiquement en l'Esprit Saint aime le Seigneur : « L'âme alors aimera Dieu par la volonté de Dieu, qui est aussi sa volonté à elle. Elle aimera Dieu autant qu'elle est aimée de lui, puisqu'elle l'aimera avec la volonté de Dieu même, et dans le même amour dont il l'aime, c'est-à-dire dans l'Esprit Saint qui est donné à l'âme » (*Cantique Spir.* A, str. 37,2 ; trad. Marie du Saint-Sacrement, éd. D. Pois, Paris, 1981).

On comprend la douleur de ne pas aimer Dieu assez qui commence avec la révélation du « Deus caritas est » et qui amènera Thérèse-Marguerite à se consumer d'amour jusqu'à la mort. Si durant l'extase elle se sent aimée de Dieu et capable de répondre à son amour, lorsque l'extase prend fin, elle ressent immédiatement sa pauvreté et l'incapacité où elle se trouve de rendre en retour adéquatement à l'amour divin.

C'est la dévotion au Sacré-Cœur, qui consiste à rendre amour pour amour, qui lui permit d'entrer dans le « sancta sanctorum » de la vie mystique. Cette dévotion l'aida à approfondir toujours davantage le « Deus caritas est ». Dans les dernières années de sa vie, Teresa Margherita demanda à son confesseur de pouvoir imiter la vie cachée de Jésus. Ildefonso raconte à ce propos :

« Je me rappelle bien, je commençai à lui expliquer la vie de Jésus-Christ mystiquement cachée, commentant les divines paroles de l'Apôtre : ' Mortui estis et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo '... elle pénétra profondément le sens mystérieux et ascétique de la parole de l'Apôtre. Elle la confronta et l'harmonisa avec d'autres paroles de Jésus-Christ : ' Nemo venit ad Patrem, nisi per me ' et ' Qui videt me, videt et Patrem meum '. Alors je compris pleinement qu'elle était appelée à égaler dans la foi, autant qu'une créature peut le faire, ...les connaissances sublimes et les affections de l'humanité très sainte de Jésus-Christ unie hypostatiquement au Verbe ; depuis lors, avec plus de sentiment encore qu'elle ne l'avait fait en d'autres occasions antérieures, elle répétait souvent ces termes ou d'autres équivalents : ' Oh, Père, quelle belle échelle (est Jésus), quelle échelle précieuse et *inarrivabile* ' ; elle voulait dire ' *impertransibile* ' (que l'on n'a jamais fini de monter) » (P.O. 412a ; 1103). « Puisque l'intelligence de Jésus, illuminée par la lumière de gloire, est toute centrée sur la Trinité, sainte Thérèse-Marguerite, ' émulant dans la foi ' les opérations intimes et cachées de son intelligence, devait nécessairement devenir une âme trinitaire » (Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *Du Sacré-Cœur...*, p. 270). Elle répétait les paroles de l'Apôtre : « Templum Dei sanctum est, quod estis vos. Vos enim templum Dei vivi, sicut dixit Deus, quoniam inhabitabo in illis et inambulabo inter eos » (P.O. 412a ; 1185).

Teresa Margherita connut l'expérience mystique trinitaire, comme on le voit d'après les paroles du P. Ildefonso : « Je me souviens encore qu'une fois, en pareille occasion, transportée par un de ses habituels

ravissements, elle me dit des choses très élevées sur ce divin Mystère, par rapport aux opérations relatives et éternelles des Divines Personnes entre elles, au point que j'en restai comme hors de moi d'admiration» (P.O. 412; 1405).

Dans cette vie « vécue avec la Trinité » il est important de souligner une dévotion particulière pour le Saint Esprit; Teresa Margherita a conscience de l'importance du Saint Esprit dans la vie de l'Église et, dans son désir ardent d'apostolat, elle confie tout homme au Saint Esprit: c'est à lui qu'elle adressait ses prières quotidiennes; et c'est vers lui qu'elle se tournait pour les besoins généraux et particuliers de la sainte Église (P.O. 412a; 1408v-1409). Le désir très vif qu'elle avait d'« émuler » dans la foi la vie de connaissance du Verbe incarné la mène aux sommets de la vie contemplative et la pousse à « participer à son ardent amour ». Cette émulation, il est vrai, est au prix d'un « martyre très douloureux » causé par l'amour divin, qui l'envahit et demande d'être rendu, « alors qu'elle est privée de la conscience de sa correspondance à l'amour » (E. Ancilli, BS, t. 12, col. 426). Elle « aimait tout en croyant ne pas aimer et, dans la mesure où se dilatait dans son âme le saint amour, croissait le désir d'aimer son souverain bien éternel et la douleur mortelle de croire qu'elle ne l'aimait pas » (P.O. 412a; 1209). Ce tourment ne cessa d'augmenter et lui faisait éprouver les angoisses « de ces âmes qui, selon le sentiment de notre si vénérée Mère (Thérèse), ne peuvent résister naturellement aux assauts du Saint Amour si Dieu ne vient abréger l'exil de cette vie mortelle ou les secourir par quelque adoucissement extérieur que la servante de Dieu, qui voulait conserver pour lui seul le secret de son cœur, n'aurait certainement pas voulu » (P.O. 412a; 1210).

Cet amour pour Dieu se traduit chez Teresa Margherita en une charité fraternelle qui lui permet d'être au service de toutes ses sœurs religieuses. C'est ainsi que dans sa charge d'infirmière elle sert une religieuse devenue folle.

Le martyre d'amour doit être considéré comme la cause la plus réelle de sa mort, au témoignage du P. Ildefonso: « J'ai toujours eu l'idée, et je l'ai encore, que la mort prématurée de la servante de Dieu fut causée bien plus par la violence secrète de l'amour que par sa brève maladie, ou que celle-ci a trouvé sa première origine en celle-là » (P.O. 412a; 1211).

Avec Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, excellent maître spirituel, nous pouvons conclure: « La pénétration dans le sanctuaire intime de l'âme du Christ lui révèle la voie qui conduit au Père et à la Trinité et transforme la disciple de Marguerite-Marie en une maîtresse de vie spirituelle, qui nous apprend à redescendre par la dévotion à l'Esprit Saint des hauteurs trinitaires vers les besoins des âmes et de l'Église. Thérèse-Marguerite a réalisé pratiquement la synthèse la plus élevée et la plus efficace entre la vie contemplative et la vie apostolique » (*Du Sacré-Cœur...*, p. 296). Teresa Margherita est la figure la plus représentative du Carmel en Italie au 18e siècle. Le thème de l'amour, cœur de sa spiritualité, se retrouve chez une autre grande carmélite de notre siècle: Édith Stein († 1942, DS, t. 14, col. 1198-1203) dont on sait qu'elle rédigea *Die heilige Teresia Margareta vom Herzen Jesu* (1934).

Sources. – La copie publique des procès de béatification se trouve à l'Archivio generale de l'Ordre des Carmes déchaux à Rome. Elle comprend 9 volumes. Les 5 premiers (cote: Plut. 411a-411b; 412a-412b; 413a) contiennent le Procès informatif; les autres, le Procès apostolique *super virtutibus* (Plut. 413b; 414a-414b); le dernier volume est le Procès apostolique *super fama sanctitatis* (Plut. 415a). – Dans les citations, P.O. = le Procès ordinaire ou informatif; P.A. = le Procès apostolique « super fama sanctitatis », avec indication du volume et du folio.

Le Procès informatif commencé en 1773 fut terminé en 1783; il est important parce que les témoins appartiennent à la période de la vie de la sainte avant son entrée au Carmel. Parmi eux: son père Ignazio Redi, deux religieuses ses éducatrices et un des confesseurs qui la dirigea. Pour les deux mois qu'elle passa hors du carmel après sa postulance, la dame qui l'hébergea. Parmi les témoins de la seconde période, au Carmel: la maîtresse des novices Anna Maria (Piccolomini), les sœurs Teresa Maria (Ricasoli) et Maria Vittoria (Martini), ses compagnes de noviciat; sa compagne d'office, sœur Maddalena Teresa (Vecchietti), les deux confesseurs, Valerio di San Lorenzo et Ildefonso di San Luigi, lequel la guida jusqu'à sa mort. Ildefonso est le témoin le plus important au procès de la sainte et son témoignage occupe un volume et demi du procès.

Le Procès apostolique, qui occupe les années 1817-1830 comprend d'autres témoignages: ceux du frère et de la sœur de la sainte, d'une compagne de noviciat et d'autres personnes qui la connurent à Sainte-Apollonie ou au cours du pèlerinage qu'elle fit à la Verna. Il contient aussi un groupe notable de documents recueillis à Sainte-Apollonie et au couvent des Carmes de S. Paolino de Florence, où habitaient ses supérieurs et ses directeurs spirituels.

Biographie par Ildefonso di San Luigi Gonzaga (éd. et étudiée par Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *Eph. Carm.*, t. 4, 1950, p. 519-68); – Stanislao di Santa Teresa (Milan, 1929, 1934; trad. fr., Lyon, 1934); – Martina van der Mer, *Verborgen Heiligheid. Het leven van Teresa Margherita van Florence...* (Utrecht-Antwerpen, 1956); – G. Papásogli (Milan, 1958; Rome, 1984); – Lucinio del SS. Sacramento (Madrid, 1959). Cf. Ermanno del SS. Sacramento, dans *Eph. Carm.*, t. 10, 1959, p. 473-80.

Études. – Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *Du Sacré-Cœur à la Trinité. Itinéraire spirituel de S. Th.-M...*, dans *Eph. Carm.*, t. 3, 1949, p. 227-96 (trad. ital., Milan-Rome, 1961); *La spiritualità di S. T.M... « Abscondita cum Christo in Deo »*, Florence, 1950, 479 p.; diverses études sur la vocation extraordinaire de la sainte, *Eph. Carm.*, t. 4, 1950, p. 568-623. – G. Bardi, *S. Teresa Margherita Redi. Una precorritrice di S. Teresa di Lisieux*, Bari, 1957.

Le vol. 10, 1959, des *Eph. Carm.* est tout entier consacré à la sainte et à son entourage familial et religieux (consœurs et confesseurs); voir en particulier: Ermanno del SS. Sacramento, *Ricerche bibliografiche su T.M...*, p. 408-72. – Jean-Marie de la Trinité, *De la vie cachée à la gloire, S. Th.-M. Redi*, dans *Carmel*, 1960/3, p. 174-88. – BS, t. 12, 1969, col. 424-27 (E. Ancilli).

Redento del Preziosissimo Sangue, *Servire e testimoniare*, dans *Rivista di Vita spirituale*, t. 24, 1970, p. 35-48. – *Santa Teresa Margherita...*, dans *Nascondimento e vita teologale*, Rome, 1973. – Pietro della Madre di Dio, *La Bibbia nella vita di S. Teresa Margherita*, dans *Eph. Carm.*, t. 27, 1976, p. 212-40. – *Silenzio e gloria. Nel 50° di Canonizzazione di S. Teresa...* (congrès des 13-16 septembre 1984). – DS, t. 1, col. 1708.

Elisabetta ZAMBRUNO.

THÉRY (HECTOR; en religion: GABRIEL), dominicain, 1891-1959. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. VIE. – Né à Nurlu (Somme) le 12 juillet 1891, admis au noviciat dominicain du Saulchoir (Kain, près Tournai), le P. Théry est profès simple le 1er octobre 1911; la maladie l'obligera à reporter sa profession solennelle jusqu'au 23 avril 1916. Ordonné prêtre le 13 août 1916, il poursuit au Saulchoir sa première formation théologique et l'achève par l'examen

du lectorat le 23 décembre 1920, avec un mémoire de thèse consacré au Commentaire de Thomas d'Aquin sur l'opuscule dionysien *de divinis nominibus,* premier fruit de l'intérêt qu'il porte depuis plusieurs mois à l'étude des mystiques rhénans. Après deux années d'études complémentaires, il enseigne au Saulchoir de 1923 à 1926 comme professeur d'histoire ecclésiastique ; ses premières publications lui assurent une immédiate notoriété comme spécialiste des textes et de la pensée du moyen âge. Il entraîne ainsi Étienne Gilson dans la fondation des *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* dont le premier volume paraît en 1926. Au terme de l'année scolaire 1926-1927 vécue principalement à Paris comme membre du couvent de Saint-Jacques (non encore regroupé depuis les expulsions de 1903), Théry est nommé, en décembre 1927, professeur à l'*Angelicum* de Rome. Il y donnera des cours jusqu'en 1930, tout en assurant de 1929 à 1939 un enseignement annuel de quelques semaines à l'Institut catholique de Paris.

Lorsque le chapitre général dominicain de septembre 1929 demande au P. M.-S. Gillet, nouveau maître de l'Ordre, d'instituer une « école historique » à l'*Angelicum* (*Acta capituli,* n. 51), Théry n'est sans doute pas étranger à cette décision, lui qui en décembre précédent était intervenu en ce sens auprès du maître alors en charge, le P. García de Paredes. C'est en tout cas au P. Théry qu'il est fait immédiatement appel (oct. 1929) pour réaliser le projet. Nommé archiviste de l'Ordre, il sera le premier président de l'Institut historique dominicain officiellement érigé au couvent de Sainte-Sabine le 2 février 1930.

L'impulsion donnée par Théry se montre efficace : le premier volume de l'*Archivum fratrum praedicatorum* (périodique annuel) est publié en 1931 ; une collection de *Dissertationes historicae* s'inaugure la même année ; la série des *Monumenta Ord. Praed. historica,* interrompue depuis 1904, reprend (vol. 15) en 1933 ; un tome 3 des *Scriptores Ordinis Praedicatorum* de Quétif-Échard s'achève en 1934.

Nommé le 26 février 1930 consulteur de la « Sectio historica » instituée par Pie XI (*motu proprio* du 6 février 1930) à la Congrégation des Rites, dont la compétence inclut alors les procès de béatification et canonisation, Théry entreprend alors méthodiquement des recherches d'archives qui se veulent exhaustives pour l'instruction historique de trois causes : Marie Poussepin, fondatrice des Sœurs dominicaines de la Présentation (cf. DS, t. 12, col. 2037-40 ; l'exceptionnelle documentation notariale ainsi rassemblée a été décisive pour la progression de la cause) ; – Catherine de Francheville (DS, t. 5, col. 1004-06), fondatrice des Filles de la retraite de Vannes (1665) ; – Louis Lafosse (1772-1839), curé d'Échauffour (Orne), fondateur des Sœurs de l'éducation chrétienne (1817).

En 1936, relevé de ses responsabilités à la Curie généralice de l'Ordre, Théry revient vivre à Paris. Les activités de renseignement et de résistance auxquelles il se livre en Afrique du Nord pendant les années 1939-1945 (qui lui vaudront décorations sur décorations) n'étouffent pas ses passions de recherche historique, mais la proximité de l'Islam leur ouvre un nouveau champ. L'ambition d'exhaustivité qu'il a toujours manifesté le conduit à entreprendre l'exploration des sources musulmanes de la philosophie médiévale, puis à étudier critiquement les origines mêmes du Coran. Sur ce dernier terrain en particulier l'ingéniosité de ses hypothèses, les limites de son sens critique et l'audace désinvolte de ses affirmations suscitent une telle résistance de la part des spécialistes que son crédit de médiéviste, déjà discuté chez certains, s'en trouve quelque peu compromis (cf. J. Jomier, *Les idées de Hanna Zacharias,* dans *Études,* n. 308, janvier 1961, p. 82-92).

Les contributions du P. Théry à l'histoire des mystiques rhénans ou du Corpus dionysien s'arrêtent à l'année 1951, et c'est sous un pseudonyme que paraîtront en 1955 les premiers volumes de *l'Islam, entreprise juive.* La détérioration de sa santé ne permettra pas au P. Théry de mener lui-même à terme sa scabreuse entreprise. Il meurt le 27 janvier 1959.

2. Œuvre. – La *Bibliographie du T.R.P. Théry* publiée par L. Lechêne (Oran, 1940, 95 p.) est très probablement exhaustive pour la période chronologique qu'elle recouvre : 1921-1939 ; elle procède en fait de Théry lui-même, auquel on doit les résumés ou commentaires joints à un certain nombre des notices, ainsi que diverses données biographiques et la description détaillée de l'ensemble des travaux encore en chantier. Plutôt que de reprendre ici cette bibliographie chronologique, on a regroupé les titres selon les thèmes principaux :

1) **Bulletins critiques** d'histoire des doctrines médiévales, publiés sous des titres variables dans la RSPT, t. 11, 1922, p. 667-75 ; t. 12, 1923, p. 214-53 ; 546-60 ; t. 13, 1924, p. 239-55, 542-57 ; t. 15, 1926, p. 241-68, 549-69 ; t. 16, 1927, p. 224-42 ; t. 17, 1928, p. 282-308, 761-80 ; t. 18, 1929, p. 332-53 ; t. 19, 1930, p. 591-605. La *bibliographie* publiée par L. Lechêne donne (p. 39-76) l'inventaire, selon l'ordre alphabétique des auteurs, des nombreux ouvrages recensés dans ces bulletins.

2) **Le Pseudo-Denys et son influence au moyen âge** : *Recherches pour une édition grecque historique du Pseudo-Denys,* dans *The New Scholasticism,* t. 3, 1929, p. 353-442. – *L'entrée du Pseudo-Denys en Occident,* dans *Mélanges Mandonnet,* t. 2, Paris, 1930, p. 23-30. – *Denys au moyen âge. L'aube de la « nuit obscure »,* dans *Études carmélitaines,* t. 23/2, 1938, p. 68-74. – *Catalogue des manuscrits dionysiens des bibliothèques d'Autriche,* AHDLMA, t. 10, 1935-1936, p. 163-264 ; t. 11, 1937-1938, p. 87-131.

Hilduin : *Hilduin et la première traduction des écrits de Denys,* RHEF, t. 9, 1923, p. 23-39. – *Contribution à l'histoire de l'aréopagitisme au IXe s.,* dans *Le Moyen âge,* t. 25, 1923, p. 111-53. – *Le texte intégral de la traduction du Pseudo-Denys par Hilduin,* RHE, t. 21, 1925, p. 33-50, 197-214. – *Études dionysiennes. Hilduin, traducteur de Denys* (coll. Études de philosophie médiévale 16 et 19), Paris, 1932 et 1937. – *An unnoticed ms of Hilduin's translation of the Pseudo-Dionysius,* dans *Journal of theological Studies,* t. 37, 1936, p. 137-40.

Jean Sarrazin : *Existe-t-il un commentaire de Jean Sarrazin sur la « Hiérarchie céleste » du Pseudo-Denys ?,* RSPT, t. 11, 1922, p. 72-81. – *Jean Sarrazin « traducteur » de Scot Érigène,* dans *Studia medioevalia in honorem... Josephi Martin,* Bruges, 1948, p. 359-81. – *Documents concernant Jean Sarrazin réviseur de la traduction érigénienne du Corpus dionysiacum,* AHDLMA, t. 18, 1950-1951, p. 45-87.

Scot Érigène : *Inauthenticité du Commentaire de la théologie mystique attribué à Scot Érigène,* VSS, n. 7, 1923, p. 137-53. – *Scot Érigène traducteur de Denys,* dans *Bulletin du Cange,* t. 6, 1931, n. 2, p. 185-278.

Thomas Gallus : *Les œuvres dionysiennes de Thomas Gallus, L'extractio,* VSS 31, 1932, p. 147-67 ; 32, p. 22-43 ;

L'explanatio sur la théologie mystique, ibid., 33, p. 129-54. – *Saint Antoine de Padoue et Thomas Gallus, ibid.*, 37, 1933, p. 94-114, 163-78. – *Thomas Gallus et Égide d'Assise. Le traité de septem gradibus contemplationis*, dans *Revue néo-scolastique de Philosophie*, t. 36, 1934, p. 180-90. – *Chronologie des œuvres de Thomas Gallus, abbé de Verceil*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), t. 37, 1934, p. 265-77, 469-96. – *Thomas Gallus. Grand commentaire sur la théologie mystique* (édition), Paris, 1934. – *L'éloge de saint Antoine de Padoue par Thomas Gallus*, VSS 38, 1934, p. 22-51. – *Thomas Gallus et les concordances bibliques*, coll. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. Supplementband III, 1935, p. 426-46. – *Commentaire sur Isaïe de Thomas de Saint-Victor*, VSS 47, 1936, p. 146-62. – *Thomas le cistercien : le commentaire du Cantique des Cantiques ; pour dissiper une équivoque*, dans *The New Scholasticism*, t. 11, 1937, p. 101-27. – *Thomas Gallus. Aperçu biographique*, AHDLMA, t. 12, 1939, p. 146-208.

3) **Philosophie médiévale** : *L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle*, dans *Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae ab Academia romana S. Thomae Aquinatis indictae* (29-30 aprilis 1930), Turin-Rome, 1931, p. 140-200 ; également publiée, sans notes, dans *Mélanges augustiniens publiés à l'occasion du 15e centenaire de S. Augustin*, Paris, 1931, p. 330-59. – *Notes indicatrices pour s'orienter dans l'étude des traductions médiévales*, dans *Mélanges Joseph Maréchal*, Paris- Bruxelles, t. 2, 1950, p. 297-315. – *L'authenticité du « de spiritu et littera » dans saint Thomas et Albert le Grand*, RSPT, t. 10, 1921, p. 373-77. – *David de Dinant d'après le B. Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin*, dans *Mélanges thomistes*, Kain, 1923, p. 361-408. – *Autour du décret de 1210*, I, *David de Dinant*, II. *Alexandre d'Aphrodise*, coll. Bibliothèque thomiste 6-7, Kain, 1925-1926. – *Le « de rerum principio » et la condamnation de 1277*, RSPT, t. 13, 1924, p. 173-81. – *Note sur l'aventure « bélénienne » de Roger Bacon*, AHDLMA, t. 18, 1950-1951, p. 129-47.

4) **Auteurs dominicains** : *A propos des livres choraux des dominicains de Gubbio*, AFP, t. 2, 1932, p. 252-83. – *La vie spirituelle d'après les premiers maîtres dominicains*, VS, t. 50, 1937, p. 150-75. – *Caractères généraux de la spiritualité dominicaine*, VSS 54, 1938, p. 2-39.

Thomas d'Aquin : *L'autographe de S. Thomas conservé à la Biblioteca nazionale de Naples*, AFP, t. 1, 1931, p. 15-86. – *Le manuscrit de Salerne contenant le commentaire de S. Thomas sur les physiques, ibid.*, p. 311-35. – *Le petit reliquaire du couvent de San Domenico maggiore contenant une page manuscrite de saint Thomas, ibid.*, p. 336-40.

Ulrich de Strasbourg : *Extraits de la « Summa de bono » d'Ulrich... relatifs à notre connaissance de Dieu*, VSS 7, 1922, p. 38-45 ; 9, 1923, p. 28-42. – *L'originalité du plan de la « summa de bono » d'Ulrich...*, dans *Revue thomiste*, 1922, p. 376-97.

Maître Eckhart : *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart*, VSS 9-10, 1923-1924, p. 93-119, 164-83 ; 11, 1925, p. 149-87 ; 13, 1926, p. 49-95 ; 14, 1926, p. 45-65. – *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le ms 33b de la bibliothèque de Soest*, AHDLMA, t. 1, 1927, p. 129-268. – *Le commentaire de Maître Eckhart sur le Livre de la Sagesse, ibid.*, t. 3, 1928, p. 321-443 ; t. 4, 1929, p. 233-94. – *Le développement des études eckhartiennes*, VSS, nov. 1948, p. 307-37. – *Le « Benedictus Deus » de Maître Eckhart*, dans *Mélanges Joseph de Ghellink*, Gembloux, 1951, t. 1, p. 905-35.

Tauler : *Esquisse d'une vie de Tauler*, VSS 15, 1927, p. 119-67. – (Avec Ét. Hugueny et A.L. Corin), *Sermons de Tauler. Traduction sur les plus anciens manuscrits allemands*, t. 3, Paris, 1935 (sermons 55-83).

5) **Écrits de polémique** : *Pie XI historien*, dans *Revue des jeunes*, 1927/1, p. 469-86. – *M. Rougier et la critique historique, ibid.*, p. 133-48, 262-78, 384-98 ; 1927/2, p. 424-39 (repris en un volume, avec une préface, Paris, 1927).

6) **Travaux pour la Congrégation des rites** : *Recueil des actes de... Marie Poussepin, 1653-1744, fondatrice des Sœurs de la Présentation de Tours*, Tours, 1938, 2 vol. – *Les origines du machinisme en France au 17e siècle, d'après les documents originaux*, Oran, Heintz, 1945. – *Catherine de Francheville, fondatrice à Vannes de la première maison de retraite de femmes*, 2 vol., Tours, 1957. – Préface à J. Héduit, *Catherine de Francheville*, Tours, 1957.

7) **Ancienne philosophie musulmane** : *Philosophie musulmane et culture française*, dans *Bulletin de l'enseignement public au Maroc*, oct.-déc. 1941, p. 287-320. – *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale*, Oran, 1944. – *Tlemcen. Évocation sur son passé*, Oran, 1945. – *Conversations à Marrakech*, dans *L'Islam et l'Occident*, Cahiers du Sud, 1947, p. 73-91. – *Les conquêtes spirituelles de l'Islam*, s d. – *Aventure à Marrakech au XIIe s. : un évêque clandestin et Averroës Ier*, Paris, s d, 39 p.

8) Sous le pseudonyme de Hanna Zacharias : *L'Islam, entreprise juive*. 2 vol., Cahors, chez l'auteur, 1955. – *L'Islam et la critique historique : la fin du mythe musulman et l'accueil fait aux ouvrages de Hanna Zakarias*, Cahors, 1960. – Les tomes 3 et 4 de *L'Islam entreprise juive* ont été publiés en 1967 et 1980 par l'abbé J. Bertuel, curé de Le Poujol-sur-Gerb (Hérault).

Notices sur le P. Théry : *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, avril-mai 1959, p. 12-14. – AHDLMA, t. 34, 1959, p. 7-10 (Ét. Gilson).

André Duval.

THÉVENET (Claudine ; bienheureuse), fondatrice de la congrégation des religieuses de Jésus-Marie, 1774-1837. – Claudine Thévenet est née à Lyon le 30 mars 1774. Son père, Philibert Thévenet, marchand de soie, était un homme bon et charitable. Sa mère, Marie-Antoinette Guyot de Pravieux, était douée d'un fort esprit chrétien en même temps que d'un caractère ferme et énergique.

« Glady », comme on appelait Claudine, jouit d'une enfance heureuse au milieu de ses six frères et sœurs. Les enfants reçurent une excellente éducation chrétienne. Claudine fut confiée à l'âge de neuf ans aux Dames Bénédictines de l'Abbaye Saint-Pierre, où elle reçut une formation très soignée ; cette période qui va approximativement de sa neuvième à sa seizième année laissa une empreinte profonde sur sa personnalité.

La Révolution française n'épargna pas le foyer Thévenet. Claudine avait dix-neuf ans quand Lyon, sa ville natale, connut la Terreur et fut menacée de destruction totale. Deux frères de Claudine, Louis et François, dénoncés et trahis, furent arrêtés et payèrent de leur vie le crime d'avoir pris les armes pour défendre leur cité.

Pendant leur incarcération, Claudine, déguisée, allait visiter les prisonniers. Le 5 janvier 1794, elle eut la douleur d'assister à l'exécution de ses deux frères et recueillit dans son cœur leurs dernières paroles : « Claudine, pardonne comme nous pardonnons ». De cette atroce expérience, elle devait conserver toute sa vie un tremblement nerveux et un mal de tête qu'elle

avait coutume d'appeler « sa terreur ». Une fois la Révolution dominée, quand les responsables furent recherchés, Claudine ne fit pas arrêter celui qui avait dénoncé ses frères. Ce pardon héroïque, ratifié par la famille entière, devait creuser dans son cœur un immense besoin de compatir à la détresse d'autrui.

Âgée de vingt ans à peine, la jeune fille ne connut désormais d'autre joie que celle de se dépenser pour le prochain. Émue par la misère du peuple, elle consacra désormais ses forces, son temps, ses biens, à soulager les pauvres du quartier de la Croix-Rousse. Pour elle, la plus grande infortune était de vivre et de mourir sans connaître Dieu. Le sort des milliers d'enfants pauvres qui risquaient de grandir sans jamais peut-être entendre prononcer le nom de Dieu la faisait frémir.

Le Seigneur suscita pour l'aider et la diriger dans sa recherche de la volonté de Dieu le Père André Coindre. Né le 26 février 1787 dans la paroisse de Saint-Nizier, André Coindre avait senti très jeune l'appel au sacerdoce. Ordonné prêtre le 14 juin 1812, il fut appelé à Lyon en 1815 pour prêcher l'Avent dans la cathédrale et il s'agrégea aux Missionnaires de la Chartreuse. Sa signature figure dans le registre paroissial de Saint-Bruno dès le 27 novembre de la même année.

Peu de temps après son installation à la Chartreuse, Coindre, passant sous le porche de Saint-Nizier, découvrit deux fillettes en haillons qui pleuraient et grelottaient de froid. Il les recueillit et les conduisit à Claudine dont il connaissait les œuvres charitables. Ce devait être le début d'une « Providence », maison pour accueillir et former des jeunes filles orphelines ou dépourvues, que Claudine anima et géra avec quelques autres jeunes filles. Ainsi se fit sous le signe de la charité la première rencontre de Claudine et d'André Coindre. Ce dernier s'intéressa au travail de Claudine et de ses compagnes et leur suggéra des méthodes pour le rendre plus efficace.

Afin de donner au groupe le bénéfice d'une organisation plus solide, il fut décidé de le réunir en Association. Le 28 juillet 1816, Coindre convoqua une réunion en la chapelle des Retraites de Saint-Bruno. Huit personnes furent présentes. Elles commencèrent une retraite à la fin de laquelle, en la fête de saint Ignace de Loyola, la « Pieuse Union du Sacré-Cœur de Jésus » fut instituée. Le 31 juillet, on procéda à la réception des premières agrégées et ensuite aux élections. Claudine fut élue présidente à l'unanimité. Quatre sections furent organisées : celles de l'instruction, de l'édification, de la consolation, des aumônes.

Une année plus tard l'œuvre la plus importante de l'Association était la Providence, qui avait déjà acquis un certain développement ; lors de la réunion annuelle du 31 juillet 1817, on décida, à la suggestion de Claudine, de donner la préférence aux jeunes filles pauvres comme étant celles que l'on pouvait le mieux aider.

L'Association n'était pas une congrégation religieuse au sens canonique du mot, mais pour beaucoup d'associées et pour Claudine, elle devait servir de préparation à la vie religieuse, de noviciat. Le 31 juillet 1818, après la réunion annuelle ordinaire, Coindre réunit un petit groupe de membres et leur déclara qu'elles devaient sans hésiter et sans retard se former en communauté ; il leur expliqua les grandes lignes de son projet basé sur la Règle de saint Augustin et les Constitutions de saint Ignace. Et il termina en disant : « Dieu a préparé les chemins ; il a chargé Claudine Thévenet du soin de cette entreprise ». Et à Claudine : « Le ciel vous a choisie ! Répondez fidèlement à l'appel divin ! »

Une maison fut louée à « Pierres Plantées » pour y ouvrir une deuxième Providence. Le soir du 5 octobre 1818, Claudine quittait le foyer de sa mère pour s'installer définitivement dans cette maison humble avec une ouvrière et une orpheline.

L'œuvre commencée si humblement se développa rapidement. On eut besoin de plus d'espace ; en 1820 Claudine aménagea à Fourvière, près du sanctuaire de Notre-Dame, une maison pour orphelines et ouvrit un pensionnat. Quelques mois après on fondait un autre pensionnat à Belleville avec une classe pour les pauvres ; l'année suivante, la jeune congrégation essaimait à Monistrol. C'est là que le 25 février 1823, Claudine, qui avait pris le nom de Marie Saint-Ignace, se consacrait au Christ pour toujours avec quatre de ses compagnes. Les approbations diocésaines du Puy (1823), puis de Lyon (1825) furent une joie sensible au cœur de Claudine, dont la fidélité à l'Église est l'un des traits les plus caractéristiques.

Les œuvres prospérèrent, les enfants vinrent nombreuses ; mais la souffrance ne manqua pas à la fondatrice, deuils – un des plus douloureux fut la mort du Père Coindre le 30 mai 1826 –, critiques, malveillances, luttes pour garder à sa congrégation un esprit propre.

Ce qui caractérise encore Claudine en ces années des débuts de la Congrégation, c'est son amour pour les jeunes avec une préférence marquée pour les plus pauvres ; elle s'intéressait personnellement à chacune de celles qui lui étaient confiées. Elle n'hésita pas pour obtenir les titres exigés par l'État pour la direction des pensionnats, à s'inscrire aux examens pour le diplôme officiel ; elle avait alors quarante-huit ans. Ses intuitions pédagogiques font d'elle une femme de vision dont les méthodes éducatives sont en avance sur son temps ; bonté vigilante qui prévient les écarts, souci de constituer des épargnes aux enfants du fruit de leur travail, participation et collaboration des enfants à leur propre formation.

En janvier 1837, Claudine dut s'aliter pour ne plus se relever. Ses derniers jours furent fortement marqués par la souffrance tant physique que morale. Le 3 février, un vendredi à trois heures de l'après-midi, elle entra dans la joie de Celui qu'elle avait tant aimé et si bien servi dans ses frères. Ses dernières paroles sont un résumé de sa vie donnée et confiante en la bonté de Celui qui l'avait choisie et appelée : « Que le bon Dieu est bon ! »

Après la mort de la fondatrice, la congrégation continua son expansion. Dès 1842, elle répondait à un appel venant de l'Inde et y envoyait les huit premières religieuses. En 1847, le jeune institut était approuvé par le Saint-Siège comme congrégation de droit pontifical. Les Religieuses de Jésus-Marie œuvrent maintenant sur les cinq continents où elles s'efforcent de marcher sur les traces de leur fondatrice, que Jean-Paul II déclara bienheureuse le 4 octobre 1981.

Histoire de la Congrégation des Religieuses de Jésus-Marie, d'après le témoignage des contemporaines, Lyon,

1896. – A. Grange, *Les Fleurs de Fourvière*, Lyon, 1919. – *Cause de béatification et de canonisation de la Servante de Dieu Marie Saint-Ignace, Fondatrice des Religieuses de Jésus-Marie*, Lyon, 1923. – J. Laramas, *La Servante de Dieu Mère Marie Saint-Ignace (Claudine Thévenet)*, Lyon, 1926. – *Deux grandes âmes lyonnaises, Mère Marie Saint-Ignace Thévenet, Pauline-Marie Jaricot*, Lyon, 1936.

A. Viatte, *Histoire de la Congrégation de Jésus-Marie*, Québec, 1952. – L. Cristiani, *Au service de l'enfance, Claudine Thévenet*, Paris, 1961. – Agnès Richomme, *Marie Saint-Ignace (Claudine Thévenet) et les Religieuses de Jésus-Marie*, Paris, 1964. – *Positio super introductione Causae et Virtutibus ex officio compilata*, Rome, 1967. – Gabriela M. Montesinos, *En cette nuit-là aux Pierres Plantées*, Paris, 1973. – Laurentine Chiasson, *Si le grain ne meurt...*, Montréal, 1981. – A. Royo, dans *Teología espiritual*, t. 33, 1989, p. 363-78.

DIP, t. 2, col. 1209-10 (art. *Coindre*) ; t. 4, col. 1139-40 (art. *Gesú-Maria*). – DS, t. 5, col. 987.

Irène Léger.

THIBAUD (Joseph-Victor), minime, 1587-1662. – Né à Aix-en-Provence en 1587, Thibaud entre chez les Minimes en 1605. Il enseigne la théologie à Lyon, avec succès, dit-on, et prêche beaucoup dans les provinces ; il devint le prédicateur ordinaire de Christine de France, duchesse de Savoie. Il meurt dans sa ville natale en 1662.

On lui doit plusieurs ouvrages de prédication et de spiritualité, qui sont devenus rares. D'après les bibliographes, il a publié : 1) *La Nouvelle Création du monde dans... l'Eucharistie* (8 sermons pour l'octave du Saint-Sacrement), Lyon, 1624. – 2) *Essais spirituels*, Lyon, 1627. – 3) *Conduite spirituelle pour occuper l'âme durant la Sainte Messe*, Aix, 1629. – 4) *La pratique pour la Sainte Communion*, Aix, 1630. – 5) *La cause de nos maux découverte et manifestée*, Aix, 1631. – 6) *La 2e, 3e, 4e partie de la Pratique de la conduite spirituelle*, Aix, 1634 ; probablement reprises avec la première dans *Les pratiques de la conduite spirituelle*, Aix, 1649. – 7) *Nouveau Caresme ou Pantalogie saincte sur tous les évangiles du caresme*, Avignon, J. Piot, 1638, 1186 p. in-8° (à la B.N. de Paris). – 8) *Sermons sur les festes de la Circoncision* (2) *et de l'Epiphanie* (1), Aix, Ét. David, 1648, 113 p. in-12° (à la Bibl. S.J. de Chantilly). – 9) *Histoire de la vie et des mœurs de... Marguerite de Solliez,... de l'Ordre de Cîteaux, et abbesse... de sainct Bernard d'Hières*, Romans, J. Guilhermet, 1658, 630 p. in-8°.

Ce dernier ouvrage, pratiquement inconnu, retrace l'action réformatrice d'une abbesse cistercienne du 17e siècle qui a échappé à l'histoire. Quant au *Nouveau Caresme*, il est intéressant parce qu'il se situe dans la ligne salésienne, proposant à tous la sainteté de la vie chrétienne ; mais Thibaud y montre une raideur certaine à propos de la fréquentation des sacrements et met l'accent sur la pénitence physique. Son style l'apparente aux orateurs du début du siècle.

Cl.-Fr. Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence*, t. 2, Marseille, 1787, p. 256-57. – G.M. Roberti, *Disegno storico dell'Ordine dei Minimi*, t. 2 (1600-1700), Rome, 1909, p. 615. – *Les Bouches-du-Rhône, encyclopédie départementale*, 1re partie : Des origines à 1789, t. 4/2 : Dictionnaire biographique, Paris-Marseille, 1931, p. 469. – P.J.S. Whitmore, *The Order of Minimes in seventeenth century France*, La Haye, 1967, p. 299. – DS, t. 10, col. 1251.

Raymond Darricau.

THIBAULT (Philippe), carme, 1572-1638. – 1. *Vie*. – 2. *Figure spirituelle*.

1. Vie. – Philippe Thibault naquit à Brain-sur-Allone, près de Saumur, en 1572. Ses parents étaient peu fortunés et avaient encore d'autres enfants. En 1580, âgé seulement de 8 ans, il fut consacré à la Vierge Marie et conduit au couvent des Carmes d'Angers par ses parents, et il y reçut déjà l'habit religieux.

Nous ne connaissons pas la raison de cette entrée prématurée. Le couvent était riche de souvenirs historiques et carmélitains ; Jean Soreth, grand spirituel et réformateur de l'Ordre, y était mort en 1471 et avait son tombeau sous le maître-autel. Philippe manifesta une tendre dévotion envers Notre-Dame du Carmel, vénérée sous le nom de Notre-Dame de Recouvrance. On raconte qu'à dix ans il conçut le projet d'un retour de l'Ordre au Mont Carmel pour y rétablir la solitude, la discipline régulière et la pratique exacte de la Règle, à la façon des premiers ermites. Il partit avec un autre jeune, mais fut ramené au couvent peu après.

Après un noviciat de 8 ans, il fit sa profession à seize ans, le 7 octobre 1588 (*Archives départ. d'Ille-et-Vilaine*, 9 H 29, copie originale). Peu après, il partit faire ses études de philosophie et de théologie à Paris, au couvent de la place Maubert, grâce à l'aide financière de Mme du Bois, une riche dame d'Angers. A Paris il eut des contacts avec Sans de Sainte-Catherine, Jean de Saint-François et Eustache de Saint-Paul, feuillants du Faubourg Saint-Honoré, et avec Richard Beaucousin, de la Chartreuse de Vauvert. Il fréquenta aussi Pierre de Bérulle, étudiant comme lui et futur chef du mouvement de renouveau catholique, qu'il rencontra au parloir de Beaucousin. Même s'il resta relativement extérieur au milieu dévot parisien, il y trouva le goût de l'oraison mentale et l'inspiration d'une vie exemplaire. Probablement de 1598 à 1599, sur le conseil d'André Duval, il fit une année de théologie chez les Jésuites à Pont-à-Mousson et il y fit les Exercices spirituels de saint Ignace, comme Bérulle le fera en 1602 à Verdun.

Avant 1597, donc avant 25 ans – âge prescrit depuis le concile de Trente, non encore reçu en France – Thibault fut ordonné prêtre. A cette époque, il fit des démarches pour passer aux Feuillants et aux Chartreux, comme il demanda plus tard le passage aux Carmes déchaux. En 1600 il partit avec six compagnons carmes à Rome pour le jubilé. Il y demanda la réparation de son ordination prématurée et la permission de quitter l'Ordre dans les rencontres avec Clément viii, avec le remplaçant du général Henri Sylvius, et avec le cardinal protecteur Pinelli, mais n'obtint rien. Lui et ses compagnons furent encouragés à réformer leur propre province, et dans une lettre de Naples (21 septembre 1600), le général leur promit son concours lors de son prochain voyage en France (*Arch. d'Ille-et-Vilaine*, 9 H 19). A son retour, Thibault discuta de la situation avec son directeur Dom Beaucousin, et il reprit ses études.

Ph. Thibault fut un prédicateur recherché. Déjà à Pont-à-Mousson, il monta tous les dimanches en chaire ; jeune prêtre il prêcha en Anjou, à Thouarcé et à Chanzeaux. A Paris, il prêcha le carême au couvent carme de la place Maubert en 1604, et à Saint-Jacques du Haut-Pas en 1606. En 1607, il prêcha l'avent à Janville (entre Paris et Orléans) et en 1608 le carême chez les carmes de Rennes. Suivirent, entre autres, Saint-Brieuc, Lamballe, Quintin, Moncontour

et Saint-Malo. Il prêcha à la cathédrale de Rennes pour la canonisation des saints Ignace et François Xavier (22 juillet 1623).

En janvier 1603 le général Sylvius commença sa visite en France par le couvent de la place Maubert à Paris, qu'il voulut être le centre d'observance et de réforme pour toute la France. Le 12 juillet, Thibault, avec quelques autres tourangeaux, reçut la permission « legendi sententias in universitate Parisiensi vel in alia commodiori » (*Regestum Sylvii 1602-1604*, f. 12r) et de continuer ses études à Paris (*ibid.*, f. 113v). Après la clôture du chapitre de la province de Touraine à Nantes, Sylvius revint à Paris, nomma le tourangeau Louis Charpentier prieur et représentant du général en France, et Thibault sacristain (*ibid.*, 115v). A cette fonction s'ajouta plus tard celle de régent de philosophie. Alors Jean du Moulin, le futur mystique carme Jean de Saint-Samson, fréquentait l'église de la place Maubert.

Les mesures prises par Sylvius apportèrent quelques améliorations, mais après une année d'expérience Thibault et ses amis revinrent à leur projet d'un couvent vraiment réformé à Orléans. La demande fut rejetée. Un autre groupe réformateur, sous la direction de Pierre Behourt, prieur à Rennes, invita Thibault à le rejoindre. Thibault accepta ; deux membres du groupe parisien arrivèrent à Rennes vers la mi-novembre 1605, tandis que Behourt confiait deux de ses étudiants à Thibault resté à Paris. 1605 peut être considérée comme le commencement de la Réforme de Touraine.

Charpentier, désormais prieur à Rennes, invita Thibault pour prêcher le carême de 1608 à l'église du couvent. Il y arriva le 1er février avec quatre condisciples, et à la fin du carême, la communauté le nomma sous-prieur et maître des novices. Après les quarante heures, proposées par Thibault, tous les profès renouvelèrent solennellement leurs vœux, renonçant à toute propriété et aux avantages liés au titre de maître. A ce moment le cercle des réformés arrivait déjà à vingt-quatre. Mais des divergences se manifestèrent vite. Behourt ne pensait qu'à la restauration de l'observance ; Charpentier voulait limiter la réforme aux seuls statuts du général, promulgués en 1604 à Nantes ; Thibault voulut introduire les nouvelles formes de la vie spirituelle, comme la méditation méthodique. A cause de cette querelle Thibault retourna à Paris, laissant le groupe réformateur en plein désarroi. Charpentier se retira, acceptant le priorat d'Angers, et proposa Thibault comme son successeur : le 30 juillet 1608 celui-ci fut élu à l'unanimité. Il arriva à Rennes le 15 ou le 16 novembre, accompagné de quelques disciples. Sous la conduite de Thibault, la réforme prit en ces années des formes concrètes, tant du point de vue de l'organisation que de la spiritualité. La réforme de Rennes fut la plus importante qu'aient connue les grands carmes ; elle fut plus tard acceptée dans presque tout l'Ordre ; et à ses débuts elle eut de bons rapports avec la réforme thérésienne.

En 1609 le couvent d'Angers se rallia à la réforme naissante. Thibault y demeura quelque temps, puis gagna Paris pour y terminer ses études. Le 26 janvier 1610 il obtint la licence en théologie à la Sorbonne et devenait donc éligible aux plus hauts postes de la province. Au chapitre provincial de 1611 à Hennebont, il fut élu définiteur et réélu prieur de Rennes. Alors furent promulguées les importantes *Declarationes pro Observantia,* reconnaissant officiellement la réforme. En novembre 1612 parurent les *Reigles et Statuts Conventuels des Carmes de Rennes,* qui prirent leur forme définitive dans les *Exercitia Conventualia* de 1615. Cette même année parut aussi le *Directoire Spirituel ou Conduite Intérieure du Noviciat de l'Observance.* On choisit, à côté des patrons traditionnels, Marie et Joseph, Charles Borromée comme patron de la réforme. En 1615 Thibault fut réélu prieur de Rennes. Cette même année, les documents officiels de la réforme ayant été ratifiés à Rome, la réforme se trouva officiellement établie. A la recommandation du général, Thibault, restant prieur de Rennes, fut élu provincial au chapitre de Pont-Labbé en 1618 et réélu à celui de Dol en 1626. Au chapitre de Ploërmel en 1622, il fut confirmé prieur de Rennes pour la cinquième fois. Pendant son deuxième provincialat il fonda un couvent de carmes à Sainte-Anne-d'Auray pour servir les pèlerins. Par un bref de Paul v il fut nommé commissaire général apostolique pour la Réforme de la Province de Touraine, le 15 janvier 1620.

En 1620, la reine-mère Marie de Médicis, gouvernante de Bretagne, en résidence forcée à Angers, et Richelieu lui avaient demandé d'accepter l'évêché de Nantes. Thibault refusa, et proposa son ami Philippe Cospéan. En juin de la même année, il avait participé au chapitre général à Rome, qui approuva les statuts de la Réforme.

La stricte Observance de Rennes servit de modèle à la réforme des autres provinces. En février 1621 Thibault fut nommé commissaire pour la Réforme dans la province de Narbonne et peu après (1623) dut s'occuper des provinces de France et de Flandres. Au chapitre de Loudun (1629) les carmélites de Vannes, Rennes et Ploërmel furent associées à la réforme, le premier de ces monastères étant réformé et les deux autres fondés par Thibault, qui depuis 1627 était leur vicaire général. En 1633, lors de la congrégation de Chalain, tous les couvents de la province de Touraine étaient ralliés à la réforme. A cette occasion Thibault se retira définitivement du gouvernement de l'Observance. Le 11 septembre 1637 il tomba malade au couvent des Carmélites de Nazareth à Vannes, et il y mourut le 24 janvier 1638 après une douloureuse maladie. Il fut inhumé devant l'autel majeur, dédié à la sainte Vierge.

2. Figure spirituelle. – Thibault n'a fait imprimer que les textes juridiques de l'Observance, auxquels il a collaboré. Il brûla ses notes personnelles et ses sermons, il garda le silence sur sa vie spirituelle. On ne peut accéder à celle-ci qu'à travers les témoignages, plus ou moins idéalisés, de ses premiers biographes, Hugues de Saint-François (DS, t. 7, col. 900-01) et Lézin de Sainte-Scolastique (t. 9, col. 743-44), qui l'ont connu personnellement.

C. de Villiers lui attribue la *Conduite spirituelle, abregée par Maximes, pour servir de conduite aux Ames désireuses de leur perfection en toutes sortes d'états et de professions* (éd. par Hugues de Saint-François dans sa biographie). Hugues et S.-M. Bouchereaux font aussi référence au résumé d'une exhortation faite à Ploërmel sur *Mt.* 18,3 et conservée par les notes du novice Florent de Saint-Armel. Voir Bouchereaux, *La Réforme...*, p. 53-55 ; Hugues, t. 2, tr. II, p. 151-55.

Si l'influence spirituelle de Thibault fut considérable au 17e siècle parmi les Carmes, les Carmélites et d'autres religieux, tant en France qu'ailleurs, on ne peut qu'esquisser sa vie spirituelle à partir des quelques traces que nous en gardons. Il adopte les dévotions et les méthodes spirituelles modernes à son

époque mais déjà communes dans le milieu dévot ; cela révèle une attitude et un choix. On peut dire que la spiritualité de Thibault est pondérée, solide, affective et dévotionnelle, peu mystique.

L'exhortation de Ploërmel en donne un exemple assez clair ; proposant la contemplation de l'Enfant Jésus enfermé dans le sein de sa Mère, « il y découvroit des particularitez si affectives de l'état du Verbe Incarné dans ce petit corps enveloppé et retressi dans les entrailles de la Sainte Vierge, qu'il insinuoit dans les cœurs de ses Freres une devotion merveilleuse à en vouloir imiter les anneantissemens par un abandon total, pour estre reduits à tout ce qu'on voudroit faire d'eux. Il prenoit sujet de leur donner des motifs d'entretien dans la solitude pour honorer celle du Fils de Dieu au sein de sa Mere, priant l'un et l'autre de leur vouloir donner le veritable Esprit de recueillement interieur, d'Oraison mentale, et de perseverance en Religion » (Hugues, t. 2, tr. II, p. 151-52).

Les dévotions à l'enfance de Jésus et à la Vierge mère sont ici liées à la spiritualité de l'anéantissement de l'amour de soi et à l'abandon total à la volonté de Dieu ; il y a là une synthèse personnelle – et largement partagée dans la réforme de Rennes – de thèmes (classiques et modernes) de la spiritualité chrétienne, thèmes que le Carmel reprend en accentuant l'importance de la solitude, du recueillement intérieur, de l'oraison mentale et de l'observance régulière. L'authentique esprit du Carmel n'est aucunement dans les héroïsmes spectaculaires, mais dans la simplicité et le silence discrets de l'intérieure présence de Dieu :

« Ah ! mon Petit Jesus..., que ne quittés vous ce Berceau, et ces maillots, pour aller paroistre entre les Docteurs comme un nouveau Soleil ? ... vous estes icy jetté dans une pauvre Etable comme un petit gueux, abandonné de tout le Monde, qui ne fait aucun estat de vous... Ah mes Freres, si vous avez de la peine à vous simplifier, representez-vous le petit Enfant de Bethléem ! Hé quand est ce que nous serons Pauvres, si Simples, et si Obeïssans à son imitation ? » (t. 2, tr. II, p. 153).

Ce n'est pas l'homme qui est centre, mais Dieu embrassant et transformant l'homme dans son amour désintéressé : « Dieu est Charité, mes Freres, et il se donne à vous par elle, comme une participation de son Estre divin, mais il demande aussi un retour amoureux de vostre part, afin de demeurer en vos cœurs par un ardent Amour » (t. 1, tr. II, p. 27). La vie spirituelle est essentiellement un échange d'amour, pratique et mystique à la fois, qui permet à l'homme « de se transformer en Dieu mesme par des actes continuels d'un veritable amour » (p. 29).

Le noyau de la spiritualité carmélitaine est constitué, selon Thibault, par l'oraison et la contemplation. Il considère l'oraison mentale – nouveauté qu'il a introduite dans l'Ordre – comme « le repas, et le repos interieur des bonnes ames » (p. 9). En outre, il recommande l'aspiration, forme d'oraison chère à la réforme de Touraine (t. 2, tr. II, p. 178 ; DS, t. 1, col. 1017-25). Il ne fut guère encourageant à l'endroit des expériences extraordinaires : « Il ne vouloit point qu'on luy parlât de revelations, ny de visions en matiere de perfection, disant que la Foy obscure estoit en cette vie d'Exil, une marque plus asseurée de la presence de Dieu dans les ames » (t. 2, tr. I, p. 11). Par la pure foi, l'homme s'attache vraiment à Dieu, dans une entière resignation, et dependance de Dieu seul » (p. 12) et se détache de ses propres intérêts. Toute une tradition mystique résonne dans la *Conduite spirituelle*, qui sait s'exprimer d'ailleurs à la manière de la théologie mystique : « La Charité informant la volonté d'une qualité toute divine, l'unit à Dieu non seulement par elle mesme, mais luy donne aussi une sainte liberté de l'aimer tel qu'il est en soy, par un transport merveilleux de son affection » (p. 28). Mais Thibault n'oubliait pas d'orienter son disciple vers la pratique concrète de l'amour fraternel : « Le Motif principal qui l'animoit estoit d'aimer Dieu en ses Freres, considerant en eux son Image sans reflexion aucune des autres qualitez... » (p. 44).

Hugues de Saint-François, *La Veritable idée d'un supérieur religieux formée sur la vie... du V.P. Philippes Thibault...*, 2 vol., Angers, P. Yvain, 1663-1665. – Lézin de Sainte-Scolastique, *La Vie du V.P. Philippe Thibault...*, Paris, S. Cramoisy, 1673. – Timotheus a Praesentatione Virginis, *Vita V.P. Ph. Theobaldi*, dans *Analecta Ord. Carmel.*, t. 7, 1929/31, p. 44-68.

C. de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 642-50. – S.-M. Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950. – P.W. Janssen, *Les origines de la Réforme des Carmes en France au XVIIe siècle*, La Haye, 1963. – H. Blommestijn, introd. à *Jean de Saint-Samson, L'Éguillon, les Flammes, les Flèches...*, Rome, 1987.

DS, t. 1, col. 718, 1315 ; – t. 2, col. 169 ; – t. 3, col. 1542 ; – t. 4, col. 1519 ; – t. 5, col. 913, 929, 1122 ; – t. 6, col. 391 ; – t. 7, col. 901 ; – t. 8, col. 704 ; – t. 9, col. 627, 743 ; – t. 10, col. 772, 1187.

Hein BLOMMESTIJN.

THIÉBAULT (MARTIN-FRANÇOIS), prêtre, vers 1725-1795. – Né à Parroy près de Lunéville vers 1725, prêtre en 1749, Thiébault est nommé professeur d'exégèse et d'histoire au séminaire Saint-Simon de Metz, puis supérieur de 1754 à 1762. Il aura parmi ses élèves J.-M. Moye (DS, t. 8, col. 844-47), dont l'univers spirituel présente de singulières affinités avec le sien. Curé de Sainte-Croix de Metz le 27 août 1765, il entre rapidement en conflit avec les Sœurs de la Propagation de la Foi, chargées de la Communauté des Nouvelles-Catholiques, qui récusent son autorité pastorale, puis avec son évêque. Le différend ne s'apaisera qu'en 1790. Élu député aux États Généraux le 15 avril 1789, il montre vite son hostilité aux réformes proposées. Le 4 novembre 1789, il démissionne et rentre à Metz. Dès lors, il sera l'adversaire acharné de la Constitution civile du clergé et défendra avec vigueur le célibat religieux. Le 25 janvier 1791, il signe avec d'autres prêtres de Metz une déclaration publique de son refus de prêter serment. Destitué, il résiste à la Municipalité jusqu'au 23 mai 1791 et quitte Metz en octobre 1792. En 1793, il est à Trèves et meurt à Elsenfeld sur le Main le 8 avril 1795.

Son œuvre publiée, qui est importante, est en général de type oratoire. Elle a paru d'abord à Metz chez Collignon du vivant de l'auteur ; Périsse en a réédité la majeure partie à Lyon dans les années 1842-1852. Enfin, Migne a donné les *Œuvres complètes* (8 vol., Petit-Montrouge, 1856-58).

Voici le détail des éd. parues du temps de Thiébault : 1) *Homélies sur les Évangiles de tous les dimanches et principales fêtes de l'année*, 4 vol., 1760-61 ; 2e éd., 1768 (trad. allemande, Augsbourg, 1774) ; – 2) *Homélies sur les Épîtres des dimanches et des fêtes principales de l'année*, 4 vol., 1766

(trad. allemande, Augsbourg, 1776) ; – 3) *Doctrine chrétienne en forme de prônes*, 6 vol., 1772 ; 2e éd., 1783-84 ; – 4) *Explication littérale, dogmatique et morale des Évangiles des dimanches et fêtes principales de l'année, en forme d'homélie*, 4 vol., 1776 : c'est un remaniement de 1) ; – 5) *Explication littérale, dogmatique et morale des quatre Évangiles réduits en concorde, et des Actes des apôtres, en forme d'homélies*, 4 vol., 1778 (inachevé) ; – 6) *Traité de la Religion et de la dévotion véritables*, 1791. Thiébault a aussi laissé quelques écrits politiques parus en 1789-90.

L'enseignement spirituel de Thiébault s'inscrit dans sa perspective générale d'une vie chrétienne axée sur l'imitation du Christ, soutenue par une pratique sacramentelle assidue et soucieuse d'une haute qualité morale, réagissant contre la dégradation des mœurs qu'engendre la propagande déiste ou athée des philosophes. La dévotion, dont l'objet principal est la Croix, doit être intérieure, pour éviter le ritualisme, sans être spéculative, ce qui l'éloignerait de l'observation des commandements, la contemplation continue étant en effet l'apanage de la vie future.

1) *La prière* est un moyen dont l'usage conduit infailliblement à la possession de la vie éternelle, puisqu'elle soutient la foi, anime l'espérance, excite la charité et engage à la pratique des bonnes œuvres. Elle est donc d'une nécessité absolue pour tout chrétien, même en dehors du cloître. Pour en obtenir les fruits (la connaissance de Dieu, pour l'aimer d'un amour plus pur et plus ardent, et celle de soi-même, pour croître dans la défiance et le mépris de soi), est essentiellement requise une « confiance éclairée, vive et vaste ».

L'Instruction XXX de la *Doctrine Chrétienne* initie les fidèles à une « méthode spéculative de la prière mentale », inspirée de François de Sales, et qui articule la méditation en trois étapes : préparation, corps de l'oraison et conclusion, elles-mêmes subdivisées en trois temps. Le but poursuivi avec persévérance est d'obtenir les affections qui sont « le feu sacré que Jésus-Christ est venu allumer sur la terre, le principe qui vivifie nos actions, le germe et la source de toutes nos bonnes résolutions » qui sont la « fin principale » de la méditation. Un discernement prudent en contrôle pas à pas le déroulement pour se garder des pièges de la curiosité comme des illusions des mouvements de la nature ou d'une imagination « échauffée », et à la fin, en récapitule tout le parcours pour examiner les difficultés rencontrées.

Après avoir donné une application pratique dans l'Instruction XXXI sur l'Ascension, Thiébault réfute les prétextes ordinairement invoqués pour se dispenser de la méditation quotidienne (imagination volage, esprit sec et aride, manque de temps...). Or cette négligence est grave, car elle entraîne cette absence de réflexion communément répandue, et qui est à la source de la désolation spirituelle qui affecte le monde chrétien.

2) *Le pur amour*. – Par « amour pur », Thiébault désigne un amour gratuit et désintéressé dans son motif et dans sa fin, à l'image de celui du Christ, animé du zèle de la seule gloire de Dieu. L'homélie de la Pentecôte (*Hom. Évangiles de tous les dimanches...*, t. 3, p. 6-8) cite d'ailleurs l'opuscule de Fénelon sur le pur amour (XXIII, *Œuvres*, éd. J. Le Brun, t. 1, Paris, 1983, p. 656-71), mais dans une version tellement tronquée qu'elle en défigure la pensée première. Ce désintéressement, que réclame aussi l'amour du prochain, conduit au sacrifice spirituel, dont une formulation développée de la prière ignatienne (*Exerc. Spir.* 234) constitue la meilleure expression.

Dans l'Instruction XLIX de la *Doctrine Chrétienne*, Thiébault, suivant saint Bernard, distingue l'amour servile de l'amour mercenaire et de l'amour pur. De ce dernier, qui est nécessaire au salut, l'acte est possible, mais non pas l'habitude : et cela, contre « ces mystiques qui pensent qu'on peut si fort se détacher de ses intérêts, qu'on consente même à sa réprobation éternelle, pour honorer le suprême domaine de Dieu, pour être la victime de sa justice, pour lui marquer par là qu'on préfère sa gloire à tout ». L'amour pur est compatible avec l'amour intéressé et n'exclut que l'amour déréglé des créatures.

S'il arrive que l'amour de Dieu excite une joie ou une douleur toute divine, il n'est ni nécessaire, ni utile d'éprouver un amour sensible de Dieu. Sécheresses et abandons vérifient la constance de notre attachement. Ressentir les « délices ineffables du divin amour » (dont furent privés François de Sales, Thérèse d'Avila et même Jésus Christ sur la croix) dépend finalement de la « complexion » d'un cœur « naturellement susceptible de tendres affections ».

Michaud, *Biographie universelle*, t. 41, p. 351. – H. Tribout de Morembert, *Un adversaire de la Constitution civile du clergé : Martin-François Thiébault, curé de Sainte-Croix de Metz, député aux États Généraux*, dans *Actes du 80e Congrès des Sociétés Savantes*, Lille, 1955, p. 137-61. – J. Leclerc, *Jean-Martin Moyë et le clergé de son temps*, dans *Revue ecclésiastique du diocèse de Metz*, 1954-1955. – R. Taveneaux, *Le Jansénisme en Lorraine 1640-1789*, Paris, 1960, p. 710-13.

François MARXER.

1. THIERRY D'APOLDA, dominicain, vers 1228/29-vers 1300. – Des documents attestent l'existence de « frater Theodericus de Apolt » (Apolda) en 1263 et en 1293. Ce Thierry descend probablement de la lignée des conseillers à la Cour de Thuringe, originaires d'Apolda. En 1249 il entra au couvent des Dominicains d'Erfurt et y resta plus de cinquante ans. Il y fut un temps confrère de Maître Eckhart. Manifestement il jouissait d'une solide réputation d'écrivain puisque c'est à lui que le maître général de l'Ordre Munio de Zamora donna l'ordre en 1286/88 de composer une nouvelle *Vita* du fondateur de l'Ordre, Dominique. Malheureusement il ne subsiste rien de l'ancienne *Vita*.

Pour composer son ouvrage, Thierry utilisa toute la documentation existante, tant sur la vie de son héros que sur les débuts de l'Ordre. Non sans difficulté il classa les événements de la vie du saint selon l'ordre chronologique. La légende s'étend de la naissance à la canonisation. Composée d'après les sources littéraires jusque-là dispersées (Jourdain de Saxe, Pierre Ferrand, Gérard de Frachet, Humbert de Romans, etc. Cf. DS, t. 3, col. 1520) et aussi d'après la tradition orale, cette œuvre est de loin la plus volumineuse légende du saint au 13e siècle. Y est citée également sainte Mechtilde de Magdebourg, avec laquelle Thierry était probablement en relation. La *Vita* se compose de huit livres divisés en chapitres. En 1297, peu avant sa mort, Thierry acheva son travail en le dédicaçant au nouveau maître général, Nicolas Boccassini. L'ouvrage connut rapidement une vaste diffusion.

Tout en s'acquittant de cette tâche, Thierry composa – manifestement sans commande – une

vaste légende de sainte Élisabeth, très vénérée en Thuringe. Selon ses propres dires, il commença les études préliminaires en 1289 et ne put achever que le 7 mai 1297. Il entreprit, pour la recherche des sources, des voyages à travers la Thuringe et la Hesse. Comme pour la *Vita* de Dominique, il eut du mal à mettre en ordre chronologique, le mieux qu'il put, les écrits dispersés et les nombreux rapports oraux. L'ouvrage est composé en huit livres comprenant en moyenne huit chapitres. Il est conservé en différentes versions, la plupart plus développées que le texte original. Comme pour les légendes en usage à l'époque, on trouve dans celle-ci un mélange de faits réels, de thèmes légendaires et édifiants. Ce grand travail de synthèse et le style aisé de Thierry firent de cette *Vita* d'Élisabeth la plus importante du moyen âge. Elle connut une forte diffusion et fut aussi fréquemment traduite en langue populaire.

Éditions. – *Vita S. Dominici* (BHL, n. 2226) : L. Surius, *De probatis sanctorum historiis*, t. 4, Cologne, 1573, p. 491-551 (avec des interpolations et fragmentaire à la fin) ; 2e éd., 1579, p. 522-77. – AS, août, t. 1, Anvers, 1733, p. 370-73 et 562-632 ; 3e éd., p. 371-74 et 550-628.

Vita S. Elisabeth (BHL, n. 2496) : H. Canisius, *Antiquae lectiones*, t. 5, Ingolstadt, 1604, p. 143-217 ; nouv. éd. dans J. Basnage, *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum*, t. 4, Amsterdam, 1725, p. 113-52. – Cette *Vita* n'a pas été éditée dans MGH.

Études. – Quétif-Échard, t. 1, p. 413, 453. – U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, col. 4457. – B. Altaner, *Der heilige Dominikus*, Breslau, 1922, p. 170-89, etc. – O. Reber, *Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger* (dissertation, Wurtzbourg, 1963). – S. Axters, *Bibliotheca dominicana neerlandica*, Louvain, 1970, p. 251-53, 288. – H. Lomnitzer, *Zu deutschen und niederländischen Uebersetzungen der Elisabeth-Vita Dietrichs von Apolda*, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, t. 89, 1970, p. 53-65 ; *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 2, col. 103-10. – M. Werner, *Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda als Beispiel spätmittelalterlicher Hagiographie*, dans *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter*, dirigé par H. Patze, Sigmaringen, 1987, p. 523-41.

DS, t. 1, col. 320, 1664, 1667 ; – t. 2, col. 732 ; – t. 3, col. 1308, 1523 ; – t. 5, col. 1443.

Werner WILLIAMS-KRAPP.

2. THIERRY COELDE DE MÜNSTER, osa puis ofm, † 1515. Voir KOLDE (Thierry), t. 8, col. 1770-71. Voir L. Mees et B. De Troeyer, *Bio-Bibliographia Franciscana Neerlandica ante saeculum XVI*, Nieuwkoop, 1974, t. 1, p. 196-248 ; t. 2, p. 45-55.

3. THIERRY DE COLMAR, dominicain, 14e siècle. – Ce religieux est connu comme destinataire d'une des lettres de direction ou d'amitié spirituelle adressées par Venturin de Bergame, entre 1339 et 1342, à ceux ou celles dont il a fait connaissance au cours de ses années de voyage ou d'exil. Cette lettre est éditée par G. Clementi (cité *infra*, p. 126-28).

A Thierry, très préoccupé de mortification corporelle dans sa recherche de la pureté du cœur, Venturin conseille la modération et enseigne une méthode pour se donner la discipline : il est plus important de fixer l'attention sur la Passion du Christ que sur le nombre de coups que l'on s'inflige.

Certainement proche des moniales d'Unterlinden, Thierry était lié à d'autres dominicains du mouvement spirituel rhénan, comme Engelolphe de Ehenheim ou Jean de Dambach (DS, t. 8, col. 466-67) ; de Jean de Arzembach ou Rodolphe mentionnés aussi dans la lettre, on ne sait rien de plus.

G. Clementi, *Il b. Venturino da Bergamo (1304-1346)*, Rome, 1909, p. 355-69.

André DUVAL.

4. THIERRY D'ECHTERNACH (THÉODORIC), bénédictin, 12e s. – Élevé dès sa jeunesse à l'abbaye Saint-Willibrord d'Echternach, Thierry y dirigea plus tard l'école claustrale. Son œuvre la plus célèbre est le *Liber aureus*, une chronique d'Echternach précieuse surtout comme recueil de chartes, mais qui malheureusement resta inachevée et fragmentaire. Pour son époque il était certainement un témoin autorisé. Avec le moine Godefroid de Saint-Eucher de Trèves, Thierry a collaboré à la rédaction de la première *Vita Hildegardis*. Godefroid avait succédé à Volmar comme prévôt de Rupertsberg et avait même commencé à écrire la vie de la visionnaire dès son vivant. A la mort de Godefroid Ier, Thierry d'Echternach fut chargé par ses deux abbés successifs Louis de Trèves, abbé d'Echternach de 1173 à 1181, et Godefroid II qui lui succéda à Echternach et plus tard à Trèves, de poursuivre la biographie de cette moniale décédée en 1179.

Ne voulant en rien diminuer « la gloire du premier écrivain », Thierry fait en sorte que l'écrit laissé par Godefroid sur les gestes d'Hildegarde occupe la première place de la vaste biographie qui devait offrir deux autres livres consacrés à ses visions, ses miracles et sa fin glorieuse. Thierry fait un choix parmi les principaux prodiges et visions de la prophétesse rhénane. Il cite aussi plusieurs extraits de ses Lettres. Comme les hagiographes de son temps, il cherche avant tout à édifier et ne fait point œuvre critique. Il montre combien s'appliquent à Hildegarde ces paroles du Cantique : « Mon Bien-aimé a porté ses mains sur moi et j'ai tressailli à son toucher » : elle ne fut pas seulement admirable par la sainteté de ses mœurs et par sa contemplation des mystères divins, mais encore par l'accomplissement de miracles insignes. Il décrit aussi la mort de la sainte. On peut croire que Thierry a connu personnellement la bénédictine de Rupertsberg et qu'à la demande de son abbé Louis, il l'a aidée dans l'achèvement du *Liber divinorum operum*. Il a probablement terminé cette biographie entre les années 1181 et 1191, antérieure à celle de Guibert de Gembloux.

Éd. : *Liber aureus*, MGH, *Scriptores*, t. 23, p. 39-64 ; – *Vita Hildegardis auct. Godefrido et Theodorico monachis*, BHL 3927 ; PL 197, 91-130 ; trad. franç. : *Vie de sainte Hildegarde, thaumaturge et prophétesse du XIIe siècle, écrite par les moines Théodoric et Godefroid contemporains de la sainte*, Paris, 1907. – I. Herwegen, *Les collaborateurs de sainte Hildegarde*, Rbén., t. 21, 1904, p. 308-15. – DHGE, t. 14, 1960, col. 1370-71. – DS, t. 7, col. 508-21.

Guibert MICHIELS.

5. THIERRY DE FLEURY, bénédictin, † après 1018. – Allemand d'origine, Thierry a dû naître peu après 950. Nous ne connaissons sa vie qu'à travers ce

qu'il nous en dit dans ses œuvres. Il a vraisemblablement reçu sa première formation dans une école canoniale mais il devait être jeune encore lors de son entrée à l'abbaye de Fleury. Il y fut ordonné prêtre et y exerça les fonctions de réfectorier. En 1002, durant l'avant-dernière année de l'abbatiat du célèbre Abbon (988-1004), il quitte Fleury pour se rendre à Rome, par dévotion semble-t-il pour les apôtres Pierre et Paul. Les chanoines de Saint-Pierre lui demandent de réviser plusieurs écrits hagiographiques. Il souffre de terribles accès de goutte. Vers 1005 il quitte la capitale de la chrétienté pour se rendre à l'abbaye du Mont-Cassin où il poursuit son métier de réviseur. Complètement guéri, il retourne bientôt dans sa patrie d'origine et s'installe à l'abbaye d'Amorbach en Basse-Franconie. Il se lance dans des compositions plus personnelles. Il semble y avoir terminé ses jours peu après 1018. Certains historiens l'ont appelé d'Amorbach, mais lui-même s'est toujours désigné comme Thierry de Fleury.

Œuvres. – 1. *Écrits hagiographiques.* – A Rome puis au Mont-Cassin, Thierry a fait œuvre d'hagiographe. On lui doit ainsi une Vie du pape Martin Ier, *Vita S. Martini* (BHL 5596), une *Passio SS. Tryphonis et Respicii* (BHL 8340, 8340a) et une vie de Firmanus, abbé du diocèse de Fermo, *Vita S. Firmani* (BHL 3001). Thierry n'apporte guère de détails nouveaux ou de modifications à ses sources. Dans un style précieux et souvent ampoulé, il fait surtout briller sa culture littéraire.

Dans le prologue de la Passion de saint Tryphon, Thierry fait encore allusion à quatre autres opuscules perdus. D'après A. Poncelet on ne regrettera pas de ne plus pouvoir lire son sermon sur les quarante martyrs de Sébaste et sa *Passio* de saint Anthime. En revanche, on aurait sans doute trouvé des renseignements intéressants dans les deux autres opuscules, qui pourraient bien ne pas être des remaniements, mais des récits originaux, et qui concernent des faits d'ailleurs peu connus ou même inconnus comme la translation du chef de saint Damien et celle de saint Basilide et de ses compagnons.

De retour en sa patrie, à l'abbaye d'Amorbach, Thierry fait œuvre plus personnelle avec son *Illatio sancti Benedicti* (BHL 1122), récit romancé du retour des reliques de saint Benoît à Fleury en 883 après les invasions normandes.

2. *Le Coutumier de Fleury.* – On connaissait par Trithème l'existence de deux *libelli de consuetudinibus et statutis monasterii Floriacensis ad praenominatum Bernwardum episcopum.* Dans le codex *Wolfenbüttel 2701* on croit avoir retrouvé ce recueil (éd. dans le *Corpus Consuetudinum Monasticarum* entrepris par K. Hallinger, t. 7/3, p. 1-60; présentation et trad. par A. Davril dans *La vie des moines en l'an mille,* Fleury, 1985). Ce coutumier décrit dans une première partie les divers offices du monastère. Dans une deuxième partie il traite du déroulement d'une journée monastique dominicale depuis les premières vêpres. Le texte s'interrompt brusquement au cours de la description du repas de midi. Ce coutumier, rédigé d'après des souvenirs, se contente d'exposer les coutumes de Fleury. Il est dédié à un évêque Bernard qu'on peut identifier avec Bernard, évêque d'Hildesheim de 993 à 1022. Il présente un monachisme bénédictin réformé qui a démesurément privilégié la prière mais qui fait aussi une large place à la pratique de la charité. A ce titre ce document est un témoin très précieux de la spiritualité bénédictine au début du second millénaire dans une importante abbaye française.

Devenu vieux et infirme, après 1018, Thierry compose également un commentaire des épîtres catholiques dédié à Richard, abbé d'Amorbach et de Fulda.

Histoire littéraire de la France, t. 7, Paris, 1867, p. 295-99; cf. t. 6, p. 550-51. – U. Chevalier, *Bio-bibliographie,* col. 4459. – A. Poncelet, *La vie et les œuvres de Thierry de Fleury,* AB, t. 27, 1908, p. 5-27. – K. Hallinger, *Corpus Consuetudinum monasticarum,* t. 7/1, p. 333-38; t. 7/3, 3-60. – A. Davril, *Un coutumier de Fleury du début du 11e siècle,* RBén., t. 76, 1966, p. 351-54.

Guibert Michiels.

6. THIERRY DE HERXEN, frère de la Vie commune, † 1457. Voir Dirc van Herxen, DS, t. 3, col. 999-1000.

7. THIERRY DE PADERBORN, chanoine séculier, 2e moitié 11e siècle. – Theodoricus (en français : Thierry), chanoine du chapitre cathédral de Paderborn, a été l'élève de Lanfranc (DS, t. 9, col. 197-201) soit à l'abbaye du Bec, soit à Saint-Étienne de Caen (1063-70).

Nous le savons par un ms provenant de Paderborn, le *Vaticanus Palat. lat.* 382 (fin 11e s.), qui contient aux f. 43-60 le *De corpore et sanguine Christi* de Lanfranc avec ce titre : « Scriptum Lanfranci... quod per inspirationem sancti Spiritus, rogatu Theodorici discipuli sui, Paterbrunnensis canonici, et communi aecclesiae utilitate inductus contra Beringerii Andegavensis bis periuri hereticam pravitatem edidit » (cf. R.B.C. Huyghens, cité *infra,* p. 364). Ce renseignement est confirmé par trois autres mss, dont celui de *Klosterneuburg* 253 (12e s.) qui contient aussi, tout comme le *Palat.,* le petit traité de Thierry *De oratione dominica.* Il semble que Thierry fit connaître à Lanfranc un opuscule où Béranger attaquait le concile romain de 1059 et fut ainsi l'occasion du *De corpore*; cf. J. de Montclos, *Lanfranc et Béranger...* (Spicilegium sacrum Lovaniense 37), Louvain, 1971, p. 196.

Le *De oratione dominica* a été conservé dans deux autres mss : *Admont* 631 (11e-12e s.); *Munich, Clm* 5848; il a été édité d'après le ms de Klosterneuburg par B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus,* t. 2/1, Augsbourg, 1721, p. 51-68; éd. reprise en PL 147, 333-40.

Malgré sa brièveté, ce commentaire du *Pater* est digne d'intérêt. Thierry entend s'appuyer « sur les raisons aussi bien que sur les autorités » (PL 147, 333a); ce projet le rapproche de saint Anselme, qu'il aurait d'ailleurs pu connaître au Bec, si bien qu'on a voulu voir en lui un précurseur de la scolastique. A vrai dire, Thierry cherche surtout à pénétrer le sens des formules du *Pater,* en les éclairant par d'autres textes bibliques, surtout pauliniens; il ne semble pas connaître les commentaires antérieurs, dont il se distingue d'ailleurs par des positions personnelles qui dénotent un esprit pénétrant et original. Nous retiendrons quatre points.

1) Thierry coupe différemment le texte des deux premières demandes : « Pater noster, *qui es* »; « qui es » signifie que Dieu seul « perfecte et singulariter subsistit »; d'où une réflexion sur l'*esse* divin, d'après *Ex.* 3, 14-15, tout autre que celui des créatures. « *In*

UNIVERSITÉ St.-ESPRIT - Kaslik

caelis sanctificetur nomen tuum » : la véritable adoration est celle des anges et des élus, à laquelle l'homme ne peut que s'unir (1-2, 333-34).

2) L'avènement du Règne est demandé « *pour que* la volonté de Dieu soit faite sur la terre comme (elle l'est) au ciel » : l'accomplissement de la volonté divine suppose en effet que nous devenions « saints et immaculés », en anticipant la gloire céleste par « les arrhes de la grâce spirituelle » et par la foi (4, 336-37).

3) *La foi* est « le pain » que nous demandons : « comme le pain est notre force dans les aliments corporels, ainsi la foi est le commencement et le fondement des biens spirituels » (5,337d). La profession de la foi, liée au baptême, nous « crucifie » par rapport au péché, nous fait ressusciter avec le Christ en attente de la résurrection finale ; du même coup elle nous rend « débiteurs » vis-à-vis des obligations de la loi du Christ.

4) D'où le sens de la 6e demande : « Remets-nous nos dettes, (c'est-à-dire) ce que nous n'avons pas rendu comme nous l'avions promis ». Sans doute nous disons : « Remets-nous, Seigneur, *parce que* nous remettons à nos débiteurs en ton nom ». Mais Thierry n'insiste pas sur le pardon des autres comme condition de notre pardon. Il insiste par contre sur la nécessité de reconnaître nos fautes, de dissiper les ténèbres qui nous empêchent de nous avouer coupables ; il insiste également sur la sincérité du repentir et de la réparation ; il ne suffit pas de faire des offrandes : « c'est à tort que certains pensent que leur péché est lavé par des offrandes, alors que leur esprit, leur volonté et leurs actes continuent à les rouler dans la même boue » (6, 339a). L'*Amen* final, dont Thierry semble connaître le sens en hébreu, résume bien toute la prière : « C'est comme si nous disions : Par toi, qui est la Vérité, que soit faite la vérité en tout ce que nous demandons » (7, 340b).

F. Pelster, *Aus der Frühzeit deutscher Scholastik und deutscher Frömmigkeit*, dans *Scholastik*, t. 15, 1940, p. 533-59. – J. Schmitdinger, *Der Domherr Theodorich und sein frühscholastischer Vaterunser-Kommentar*, dans *Von der Domschule zum Gymnasium Theodorianum in Paderborn*, éd. K. Honselmann, Paderborn, 1962, p. 65-77. – R.B.C. Huyghens, *Béranger de Tours, Lanfranc et Bernold de Constance*, dans *Sacris Erudiri*, t. 16, 1965, p. 355-403 (sur Thierry, p. 361-67). – *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 2, Berlin, 1980, col. 144-45 (F.J. Worstbrock).

Aimé SOLIGNAC.

THIERS (JEAN-BAPTISTE), prêtre, 1636-1703. – 1. *Vie*. – 2. *Bibliographie*. – 3. *Œuvre*.

1. VIE. – Issu d'un milieu modeste de Chartres, Jean-Baptiste Thiers mène de bonnes études à Paris, où il enseigne au collège du Plessis. Il est bachelier et, tardivement (entre 1680 et 1685), docteur en théologie. Nommé en 1664 (ou 1666 ?) curé de Champrond au diocèse de Chartres, il mène à partir de 1672 environ avec Jean Robert grand archidiacre (qui avait approuvé l'un de ses premiers ouvrages paru en 1668), puis avec une fraction notable du chapitre de Chartres, un interminable conflit qui ne s'achève qu'à la fin du siècle, lorsqu'avec l'appui de l'évêque du Mans, Louis de la Vergne-Montenard de Tressan, il permute sa cure de Champrond pour celle de Vibraye, voisine mais relevant du diocèse du Mans (1690 ; prise de possession en janvier 1692 ; « sentence d'absolution » du 14 février 1692). Tressan lui promet « sa protection entière ». De ce conflit naîtront les principaux ouvrages de ce prêtre pieux et dévôt, érudit solide, bon connaisseur des textes, mais d'un caractère batailleur et emporté. Il laisse à sa mort, le 28 février 1703, des manuscrits qui furent conservés au séminaire du Mans. La quasi-totalité de ses écrits figure au catalogue de la Bibliothèque nationale de Paris.

2. BIBLIOGRAPHIE. – *...Exercitatio adversus J. Launoii... dissertationem de auctoritate negantis argumenti, in qua exercitatione quid in historicis rebus, in materia fidei, et apud dialecticos, de argumento negativo sentiendum sit, ostenditur*, Paris, 1662. – *...Defensio adversus J. de Launoy... appendicem ad dissertationem de auctoritate negantis argumenti*, Paris, 1664. – *De festorum dierum imminutione liber, pro defensione Constitutionum Urbani VIII et gallicanae Ecclesiae pontificum*, Lyon, 1668. – *De retinenda in ecclesiasticis libris voce Paraclitus dissertatio*, Lyon, 1669 ; Paris, 1671.

Consultation faite par un avocat du diocèse de Saintes à son curé sur la diminution du nombre des fêtes ordonnées dans ce diocèse par Mgr l'évêque de Saintes..., La Rochelle, 1670 ; Paris ; rééd., *Dissertations sur le pouvoir des évêques, pour la diminution ou augmentation des fêtes*, Paris, 1691. – *Dissertation sur l'inscription du grand portail du couvent des cordeliers... de Reims, Deo Homini et Beato Francisco Utrique crucifixo, par le sieur de Saint-Sauveur*, Bruxelles, 1670 ; 1673 ; à la suite de *La Guerre séraphique, ou Histoire des périls qu'a courus la Barbe des capucins par les violentes attaques des cordeliers*, La Haye, 1740. – *Oraison funèbre de... Louise de Thou, abbesse des Clairets, de l'ordre de Cîteaux*, Paris, 1671.

Traité de l'Exposition du St-Sacrement de l'autel, Paris, 1673 ; etc. – *...De Stola in archidiaconorum visitationibus gestanda a paroecis, disceptatio*, Paris, 1674. – *La Sauce-Robert ou Avis salutaires à Mre Jean Robert grand archidiacre de Chartres* (slnd ; 1re partie : 12 juin 1676 ; 2e partie : 14 octobre 1678), et *La Sausse-Robert justifiée* (slnd, 1679 ?). – *L'Avocat des Pauvres, qui fait voir l'obligation qu'ont les bénéficiers de faire un bon usage des biens de l'Église et d'en assister les pauvres*, Paris, 1676.

Dissertation sur les porches des églises, dans laquelle on fait voir... que ce sont des lieux saints... et qu'il n'est pas permis d'y vendre aucunes marchandises, Orléans, 1679. – *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles, et les sentiments des Saints Pères et des théologiens*, Paris, 1679, complété par le *Traité des superstitions qui regardent tous les sacrements...*, Paris, 1697 ; etc. Rééd. partielle par J.-M. Goulemot, Paris, 1984. – *Factum pour M. J.-B. Thiers... Où il est traité de l'obligation où sont quelquefois les personnes publiques de repousser les injures qu'on leur fait...* (vers 1680). – *Traité de la clôture des religieuses, Où l'on fait voir... que les religieuses ne peuvent sortir de leur clôture, ni les personnes étrangères y entrer, sans nécessité*, Paris, 1681.

Traité de la dépouille des curés, dans lequel on fait voir que, selon les canons des conciles,... les archidiacres n'ont nul droit sur les meubles des curés décédés, Paris, 1683. – *Traité des jeux et divertissements qui peuvent être permis ou qui doivent être défendus aux chrétiens...*, Paris, 1686. – *Dissertations ecclésiastiques sur les principaux autels des églises, les jubés..., la clôture du chœur...*, Paris 1688. – *Histoire*

des perruques..., Paris, 1690 ; Avignon, 1777. – *Apologie de l'abbé de la Trappe contre les calomnies du P. de Sainte-Marthe*, Grenoble, 1694. – *Traité de l'absolution de l'hérésie, où l'on fait voir... que le pouvoir d'absoudre de l'hérésie est réservé au pape et aux évêques...*, Lyon, 1695. – *Considérations sur la Déclaration du Roi pour l'établissement des séminaires dans les diocèses où il n'y en a point* (s l n d ; 1698 ?).

Dissertation sur le lieu où repose présentement le corps de S. Firmin le Confès, troisième évêque d'Amiens, dans laquelle on fait voir que c'est dans l'église des chanoines réguliers de Saint-Acheul-lez-Amiens qu'il repose..., Liège, 1699. – *Dissertation sur la Sainte Larme de Vendôme*, Paris, 1699, et *Réponse à la lettre du P. Mabillon touchant la prétendue Sainte Larme de Vendôme*, Cologne (?), 1700. – *De la plus solide, la plus nécessaire, et souvent la plus négligée de toutes les dévotions, qui est la pratique des commandements de Dieu et de l'Église*, Paris, 1702. – *Observations sur le nouveau Bréviaire de Cluny*, Bruxelles, 1702. – *Critique de l'Histoire des Flagellants et justification de l'usage des disciplines volontaires*, Paris, 1703. – *Traités des cloches et de la sainteté de l'offrande du pain et du vin aux messes des morts, non confondue avec le pain et le vin qu'on offrait sur leur tombeau*, Paris, 1721 (posthume ; le second traité est de D. de la Croix).

3. Œuvre. – 1° *Lutte en faveur de l'épiscopat dans l'esprit gallican.* – Après s'être signalé dès 1662-1664 par un conflit avec Jean de Launoy dont il conteste les thèses en faveur de l'*argument négatif*, ou *a silentio*, qui dans les questions de fait permet d'appuyer la discussion sur le silence des auteurs, ouvrage qui signale déjà son intérêt pour l'étude historique et critique, Thiers intervient dans un conflit relatif à la diminution du nombre des fêtes de saints ; montrant que la décision des évêques est conforme à la tradition vétéro- et néo-testamentaire, qu'elle favorise les « verae pietatis cultores » dans la mesure où le trop grand nombre de fêtes chômées porte à la débauche, Thiers souligne l'accord entre l'épiscopat et le Saint-Siège (constitution *Universa per Orbem* d'Urbain VIII, 1642). Dans les reprises ultérieures de l'ouvrage (*Consultation...*, en 1670, et surtout *Dissertations sur le pouvoir des évêques...*, en 1691), la problématique évolue vers la question du pouvoir respectif du pape et des évêques, selon les perspectives gallicanes que Thiers ne reniera jamais. L'ouvrage est mis à l'Index, *donec corrigatur*, le 22 mars 1672.

On lit ainsi (éd. 1691, p. 13) : « Le Curé : Je vous avoue que les évêques ne peuvent pas ordonner tout ce qui leur plaît dans leurs diocèses, qu'ils ont les conciles et les papes au-dessus d'eux et qu'ils ne peuvent pas changer indifféremment les anciennes coutumes et pratiques de leurs Églises par leur seule autorité. Mais il faut aussi que de votre côté vous tombiez d'accord qu'ayant reçu de J.-C. le pouvoir de gouverner leur diocèses, ils peuvent faire diverses ordonnances sans avoir recours à une autorité supérieure. Et ainsi toute la difficulté... est de savoir jusques où leur puissance peut s'étendre, et quelles sortes de règlements ils peuvent faire sans l'autorité des souverains pontifes... Chaque évêque peut dans son diocèse tout ce que le Pape peut par toute la terre, si ce n'est dans les choses qui lui sont spécialement réservées », et régler le nombre des fêtes n'est pas de ce nombre.

Thiers est ainsi un bon gallican, défenseur de la hiérarchie épiscopale à la fois contre les « empiètements » de Rome et contre les exemptions des ordres mendiants. A la fin de sa vie encore, il publie en 1695 un *Traité de l'absolution de l'hérésie* qui la réserve, à la fois contre les chanoines et contre les réguliers, aux seuls pape et évêques ; l'ouvrage a été rédigé dès 1685-1686, à l'occasion de la Révocation, et il contient des formules fortement marquées de gallicanisme (« ...en France le pape n'étant pas au-dessus des conciles généraux, mais au contraire les conciles généraux étant au-dessus du pape... », p. 173).

2° *Épuration érudite de la religion : lutte contre les fausses dévotions.* – La dévotion des cordeliers de Reims à saint François lui fournit l'occasion de lutter à la fois contre les réguliers exempts et contre les fausses dévotions. En 1670, il publie sous le pseudonyme du Sieur de Saint-Sauveur une *Dissertation* dans laquelle il dénonce l'inscription scandaleuse « Deo homini et beato Francisco utrique crucifixo » ; le cardinal A. Barberini la fait enlever : elle est remplacée par « crucifixo Deo homini et B. Francisco », à nouveau dénoncée par Thiers en 1673.

Cette affaire révèle un Thiers « ennemi des faux saints et des fausses reliques », ce qu'il restera jusqu'à sa mort et qui constitue son originalité. Outre la nécessité de ne rendre qu'à Dieu seul un culte de latrie et de lui consacrer les églises « sub invocatione » des saints, Thiers affirme la nécessité de vérifier l'authenticité historique des stigmates de François, qui « ne passent pas pour une vérité constante » (p. 308) ; ses railleries portent jusque sur le corps de François sous le maître-autel d'Assise, dont le spectacle est fermé « aux anges et aux hommes ». Il faut refuser ces « histoires mensongères », ces « mensonges indignes », et de façon significative Thiers refuse toute interprétation allégorique ou mystique qui pourrait faire accepter l'inscription litigieuse : « Il faut s'arrêter toujours au sens le plus simple et le plus naturel » (p. 358). Bref, « non sit nobis religio in phantasmatibus nostris » (S. Augustin), et Thiers préconise une religion épurée et intérieure, appuyée sur les données de l'érudition et ennemie de l'allégorèse. Ces aspects n'échapperont pas aux « philosophes » et aux anti-catholiques du 18e siècle, et l'ouvrage est repris en 1740 à la suite de *La Guerre séraphique* (v. les notes anti-romaines p. 282, 298, 329).

C'est dans le même esprit que Thiers fait paraître les diverses éditions de son *Traité des superstitions*, à partir de 1679 (considérablement augmenté par la suite). Dans cet ouvrage (d'ailleurs condamné les 13 février 1702 et 10 mai 1757), Thiers rappelle les sentiments des Pères et des conciles en matière de superstitions, mais surtout il étudie, à sa façon méticuleuse et chronologique, chaque forme de superstition, idolâtrie, magie, maléfice, charmes, divinations ; il définit le rôle des dévotions reconnues, reliques, scapulaires, rosaires, « ceinture de saint Augustin, ceinturon de sainte Monique, cordon de saint François, ceinture de saint François de Paule », des exorcismes ; et prenant de même chacun des sacrements, il en dénonce avec la dernière précision les déviations superstitieuses qu'il condamne de deux points de vue, comme absurdes, ridicules ou irrationnelles, et comme impies ; ce sont là les deux points fondamentaux de l'analyse de ce chrétien rationaliste.

Sur la fin de sa vie, Thiers soulèvera deux conflits du même ordre, l'un avec les bénédictins de Saint-Maur à propos de la Sainte Larme de Vendôme, l'autre avec le chapitre d'Amiens à propos des reliques de saint Firmin le Confès. C'est l'occasion pour lui de tourner en ridicule le goût des bénédictins pour les reliques : ceinture de sainte Marguerite à Saint-Germain des Prés, cruche de Cana à Saint-Denis (il y en avait une autre à Port-Royal de Paris),

Saint Prépuce à Coulombs (comme à Saint-Jean de Latran, Charroux en Poitou, Hildesheim ou Anvers) : le tout « sans fondement et sans raison » ; la Sainte Larme est ainsi « une des plus apocryphes, des plus fausses et des plus fabuleuses reliques qui fut jamais ». Et cette dissertation « n'a scandalisé que ceux qui profitent de la Larme de Vendôme et des idiots superstitieux », en un « scandale de pharisiens ». Mabillon sollicité interviendra ; Thiers répondra à la réponse... (DTC, t. 9, col. 1429).

Après le chapitre de Chartres, les franciscains, les bénédictins, Thiers se met à dos le chapitre d'Amiens qui prétend à tort que le corps de saint Firmin repose à la cathédrale : « Est-ce un mal d'avoir renversé des traditions apocryphes, fabuleuses ou du moins incertaines ? » L'ouvrage n'en est pas moins supprimé le 27 avril 1699 par arrêt du Conseil.

3° *Sur la discipline et la hiérarchie ecclésiastique.* – Un troisième groupe d'écrits est constitué par les ouvrages nés de la querelle avec Jean Robert (connu par ailleurs grâce à ses relations avec cet autre chartrain qu'est P. Nicole, dont il facilite en 1682 le retour à Paris). Thiers soulève ici contre le corps canonial des attaques d'ordre ecclésiologique qui se poursuivront au 18e siècle et dont les chanoines ne se relèveront pas (à la différence, par exemple, des ordres religieux renés après la Révolution).

En mai-juin 1672, l'archidiacre J. Robert publie des ordonnances avec ordre aux curés de son « detroit » de les publier, de les faire exécuter et de lui rendre compte de l'exécution. Directement concerné par cette mesure, Thiers n'y voit qu'« un attentat extraordinaire contre l'autorité épiscopale », et de fait l'évêque F. de Neufville de Villeroy casse l'ordonnance (17 avril 1673). Le conflit semble rebondir à propos d'une dispute entre Robert et Thiers sur le droit des curés à porter l'étole lors de la visite des archidiacres ; en tout cas, Thiers publie en 1674 un *De Stola*... qui précise et limite le rôle et le pouvoir de ces ecclésiastiques. Le conflit s'envenime et, du 12 juin 1676 à 1679, Thiers fait paraître contre Robert une série de pamphlets très violents (*La Sauce-Robert, La Sausse-Robert justifiée*) où, à côté de misérables ragots de petite ville, on trouve d'intéressantes analyses sur la simonie ou la négligence en face des superstitions dans les campagnes.

Encore contenu dans des bornes raisonnables (le *De Stola* écrit en latin ne touchait qu'un public érudit), le conflit prend un tour nouveau en 1677, lorsque le puissant chapitre des chanoines de Chartres, après avoir interdit en avril 1677 la vente de chemises de la Vierge aux abords de la cathédrale, revient sur sa décision en juillet et autorise cette vente « à l'entrée de la Chapelle de sous-terre », « entre les deux pilliers ». Thiers dénonce cette décision dans la *Dissertation sur les porches des églises*... (1679), premier des grands ouvrages fort documentés et encore utiles qu'il publie sur l'usage liturgique de l'architecture des églises. Mais le chapitre mène la vie dure à ses membres soupçonnés d'avoir renseigné Thiers, qui les défend en 1680 dans un *Factum* très important où l'auteur règle ses comptes avec l'ordre canonial même.

Après avoir reproché aux chanoines d'accepter des fondations et des modifications de fondations uniquement par intérêt et dans un esprit simoniaque, il ajoute qu'il faut faire peu de fondations dans les églises cathédrales, parce que cela « donne occasion à leurs chanoines, qui sont bien trop payés pour le peu de service qu'ils leur rendent, de se prévaloir de leurs grands revenus tantôt pour faire la guerre à leurs évêques, tantôt pour entreprendre toute sorte de mauvais procès, bons ou mauvais, tantôt enfin pour payer le moins qu'ils le peuvent de portion congrue à leurs curés, qu'ils appellent par mépris et par abus leurs *vicaires perpétuels*, et les mettre hors d'état d'en demander davantage en justice » (p. 60).

Raillant le privilège d'exemption des chanoines de Chartres, caché « avec tant de précaution », il rappelle les attaques de G. Naudé † 1653 et de N. Boileau contre « ces pieux fainéants ».

On connaît au moins une réponse, le *Factum pour le chapitre de Chartres* contre le chanoine Blaise Féron, ami de Thiers, attribué à Philippe Le Maire (BN, [Fz 1292), fort intéressant par l'équilibre établi entre les critiques adressées à Thiers et les reproches destinés aux chanoines bons vivants (Ph. Le Maire, autre chanoine de Chartres, est soucieux des pouvoirs respectifs de l'évêque et du chapitre : *Le Droit des évêques*..., 1675).

Thiers inaugure ainsi la lutte que les curés vont, tout au long du 18e siècle, mener un peu partout (notamment à Auxerre) contre les chanoines au statut ambigu ; mais peut-on parler de presbytérianisme chez Thiers, comme chez certains jansénistes des décennies suivantes ? Il ne semble pas. Thiers cherche surtout à prendre les chanoines en défaut sur les points de discipline ; c'est un érudit soucieux du respect de la tradition plus qu'un théologien de l'ecclésiologie. Il n'en est pas moins victime d'un décret de prise de corps auquel il parvient à se soustraire.

Il est encore probable que c'est à cette lutte contre les chanoines gros bénéficiers qu'est due la rédaction de *L'Avocat des Pauvres* (1676). Avec sa virulence ordinaire, Thiers attaque le « mauvais usage qui se fait des biens temporels de l'Église » du fait de « la corruption naturelle de l'esprit humain » et des dérèglements du clergé. Les bénéficiers ne sont que « procureurs, dépositaires, tuteurs et dispensateurs de ces biens ». Dans cet ouvrage où, comme à l'habitude, chaque siècle fournit son contingent de citations et d'exemples, Thiers aborde toutes les formes que peut prendre le détournement de l'argent dû aux pauvres. Il reste cependant modéré pour ce qui concerne les abbés commendataires (à la différence de [Cholier], *Dissertations sur les commendes des abbayes*, anonyme, 1675), mais il retrouve un ton prophétique dans certains passages virulents et de tendances plus presbytériennes : « N'est-ce pas un désordre déplorable qu'il y ait des bénéficiers dans l'Église qui prennent tout le suc, toute la graisse, et toute la substance de la plupart des paroisses de la campagne et des villes mêmes, tandis que les curés qui en portent tout le faix et qui en ont toute la peine n'y trouvent pas une honnête substance, bien loin d'y trouver de quoi faire l'aumône aux pauvres ? Quelle justice peut-il y avoir dans une distribution si inégale ? »

Un autre ouvrage exprime la hargne de Thiers contre les archidiacres, c'est le *Traité de la Dépouille des curés* où il attaque la coutume qui donne aux archidiacres « le lit garni, châlis, draps, robes, bonnet, soutane, surplis, bréviaire et cheval dudit défunt » (p. 73) ; là encore il élargit la question à la défense des droits des curés, seuls membres réels du second ordre face aux évêques, contre les intermédiaires sans droit traditionnel que sont les archidiacres (et les chanoines ou, sous une autre forme, les réguliers). Jusqu'à la fin Thiers bataillera pour ses confrères. Le roi ayant publié le 15 décembre 1698 une *Déclaration pour l'établissement des séminaires* Thiers en attaque une clause « extrêmement chagrinante pour les curés et les autres ecclésiastiques qui sont

chargés de la conduite des âmes » ; ce texte prévoit en effet que les évêques pourront enfermer pour trois mois, « pour des causes graves », les curés dans les séminaires, et que ces décisions seront immédiatement exécutoires. Le curé de Vibraye dénonce avec beaucoup de précision cette clause qui reconnaît aux évêques une « autorité despotique » sur le second ordre. A l'occasion, Thiers rappelle son hostilité à l'égard des moines ; on ne saurait enfermer les curés dans les monastères : « Dans ceux des mendiants ? Quelle édification y trouveraient-ils ? Dans ceux des autres ordres ? Ils n'y en trouveraient guère davantage... L'ordre monastique est tellement défiguré qu'il n'est presque plus connaissable », à l'exception de la Trappe (p. 15).

Les ouvrages nés du conflit avec J. Robert ont permis à Thiers de préciser à partir d'occasions souvent dérisoires des points importants de discipline ecclésiastique ; il sera souvent lu au 18e siècle pour ce qui concerne la hiérarchie de l'Église, épiscopat, second ordre, ordre canonial, réguliers exempts ; il n'adopte pourtant pas de perspectives presbytériennes et se soucie uniquement du respect des droits traditionnels dans l'Église.

4° *Grands ouvrages d'érudition historique et liturgique.* – Parallèlement à ces ouvrages nés de conflits qui peuvent prêter à sourire, Thiers donne quelques grands ouvrages de liturgie et de discipline. En 1673, dans le *Traité sur l'Exposition du Saint-Sacrement*, il rappelle les raisons traditionnelles qui interdisent l'exposition trop fréquente de l'Hostie. On apprend ainsi le rôle médiéval des réserves eucharistiques, leur structure et leurs formes (armoires, « tours », colombes), l'apparition des confréries du Saint-Sacrement ; soucieux du sacré et du mystique, Thiers n'en approuve pas pour autant les utilisations superstitieuses de l'Hostie (l'opposer aux incendies, par exemple, ou la porter sur les remparts lors des sièges), et il en profite pour dénoncer une nouvelle fois les pratiques superstitieuses des réguliers « aux prétendus privilèges » (p. 345). Thiers est primitiviste ; il ne demande pas à l'histoire autre chose que les éléments nécessaires à la définition de pratiques qu'il pense traditionnelles, alors qu'il reconstitue une religion « épurée » et intériorisée à l'image de celle qu'exige son temps. Réutilisant ainsi l'histoire et la tradition, il en tire la conclusion que ces exigences sont immuables puisqu'elles ont toujours existé ; par conséquent elles seules sont fondées et bonnes.

En 1681, il publie le *Traité de la Clôture des religieuses*, qui donne une prodigieuse série de textes réunis depuis le 4e siècle et des justifications de la clôture parfois spirituelles (le monastère est le paradis terrestre, le tabernacle, l'arche d'où l'on ne sort que pour la Résurrection ; cf. ch. 48) ; mais en général son point de vue est plus littéraliste et la clôture se justifie surtout par les valeurs de la virginité.

En 1686, le *Traité des Jeux et des Divertissements* est tout aussi remarquable par la rigueur de l'analyse. Thiers distingue les « jeux de parole » et les « jeux d'action », les jeux de hasard et d'adresse ; il traite de la lecture des romans, de la comédie ; l'épuration préconisée s'étend aux processions, fêtes des fous, danses dans les églises.

En 1688 paraissent les célèbres *Dissertations ecclésiastiques sur les principaux autels des églises, les jubés des églises, la clôture du chœur des églises* ; avec le *Traité des Cloches* qui paraîtra posthume en 1702, c'est l'ensemble de la disposition intérieure des églises qui est ainsi expliqué. Thiers y déplore l'évolution que, pour faire court, on appellera le passage de l'église médiévale, à chœur clos et à jubé, à l'église tridentine largement ouverte aux fidèles et imposant de graves modifications dans la liturgie ; Thiers désapprouve ainsi la destruction des jubés et la transformation des autels majeurs (après Saint-Cyran qui regrettait l'apparition des tabernacles et la disparition des suspensions eucharistiques). L'ouvrage est indispensable à qui veut connaître l'architecture intérieure des anciennes églises.

En 1690 Thiers publie la curieuse *Histoire des Perruques*, où il montre que les perruques sont interdites autant aux ecclésiastiques qu'aux laïcs, pour des raisons scripturaires, apostoliques ou puisées dans la tradition ; c'est pour lui l'occasion inespérée d'étudier barrettes, mitres, aumusses, capuchons, camails, chaperons (ou cornettes), coiffes, amicts, bonnets carrés, calottes, ou encore l'histoire et les significations de la tonsure cléricale. Comme le lui écrit le cardinal Bona à propos d'un autre ouvrage, Thiers a vraiment l'art d'écrire un gros livre à partir de peu de chose.

Trois ouvrages de ces dernières années se rapportent à la condition monastique. En 1694, Thiers intervient vigoureusement, dans l'*Apologie de l'abbé de la Trappe*, en faveur de Rancé dans le conflit qui l'oppose à Mabillon très favorable aux études monastiques : « ...Ce que le P. Mabillon en a écrit n'est autorisé ni par les anciens conciles, ni par les anciennes règles, ni par les anciennes réformes... ; l'opinion de M. de La Trappe est la meilleure, la plus sûre et la mieux fondée ; ...les sciences, bien loin de convenir aux moines, leur sont préjudiciables et dangereuses, en sorte qu'on peut dire de la plupart de ceux qui étudient que plus ils sont savants, moins ils ont de piété, de vertu et de conscience ».

De tels propos montrent bien les limites de la réflexion du temps sur ce problème, que le développement du nombre des livres imprimés et la multiplication des lecteurs pose en des termes impensables avant l'imprimerie. L'ouvrage est précieux par ce qu'il apprend sur Rancé et sur l'histoire religieuse de la fin du siècle. Cela dit, Thiers « aurait pu le faire (ce travail) avec plus de douceur et de modération : c'était exiger beaucoup de M. Thiers ».

Avec la même violence, il dénonce en 1702 dans les *Observations sur le nouveau Bréviaire de Cluny* (écrit achevé dès 1690) les inutiles nouveautés contraires à la tradition, à la règle de saint Benoît, aux précédents bréviaires de Cluny ; son analyse pointilleuse n'a d'autre but qu'un retour strict à ce qui, grâce à son érudition, lui paraît être la continuité traditionnelle. Avec Thiers, on est assuré que toute innovation aura un attaquant vigoureux. Les *Observations* contiennent de plus des phrases très dures contre Cluny et les clunisiens, et met en cause nommément Claude de Vert et Paul Rabusson ; mais N. Le Tourneux, disparu lors de la rédaction du livre, est épargné. Enfin en 1703, toujours au nom de la Tradition, Thiers rédige une *Critique de l'Histoire des Flagellants* de Jacques Boileau (DTC, t. 2, col. 941), personnage ultra-gallican et janséniste qui jouera un rôle important dans les conflits de la Régence. Thiers défend la pratique des disciplines volontaires et, en un sens, l'ouvrage est comme le pendant de l'*Apologie* de Rancé, en ce que Thiers veut des moines ascètes, à l'ancienne, en des monastères purifiés par le retour des pratiques primitives, à la « véritable » piété ; et il s'indigne de la confusion qu'opère J. Boileau entre les disciplines volontaires et les errements des flagellants hérétiques. Le monachisme tel que l'entend Thiers reste médiéval et n'a que faire du surgissement de l'imprimé et des questions qu'il pose.

UNIVERSITÉ St.-ESPRIT - Kaslik

C'est enfin pour son dernier ouvrage que J.-B. Thiers a sa place dans un *Dictionnaire de Spiritualité*. Après avoir dénoncé et détruit tant de fausses dévotions et, à la suite de J. de Launoy, déniché tant de faux saints, il publie en effet *De la plus solide, la plus nécessaire et souvent la plus négligée de toutes les dévotions, qui est la pratique des commandements de Dieu et de l'Église*. Certes, toute une partie du livre permet à Thiers de se livrer à la dénonciation des dévotions surérogatoires, « nouvelles dévotions », « dévotions de caprice » ou de convenance, simples signes extérieurs sans valeur réelle : ainsi des oraisons superstitieuses, des communions inutilement fréquentes, des vœux et des pèlerinages de caprice, des confréries ou des neuvaines, des indulgences mal recherchées, et même de la lecture de l'Écriture sainte devenue « fort en vogue parmi les personnes de piété, et particulièrement parmi celles qui sont au-dessus du commun », si elle ne se fait pas « avec humilité et avec pureté de cœur » (p. 680). Mais la première partie du livre rappelle la nécessité de l'amour de Dieu et du prochain, analysé selon des vues plus moralistes et intellectuelles que spirituelles, à propos des commandements de Dieu et du renoncement à soi ; la religion de Thiers est intériorisée et peu démonstrative, tournée à la grande affaire du salut individuel.

J.-B. Thiers a ainsi joué un rôle important dans l'ecclésiologie et dans les orientations de la liturgie et des dévotions en France. En ecclésiologie, il a contribué aux remises en cause au terme desquelles évêques et curés verront leur rôle respectif redéfini ; en liturgie, il a puissamment aidé à l'épuration des pratiques superstitieuses, mais il a aussi fait disparaître des pans entiers d'une dévotion populaire joyeuse et corporelle, condamnée au nom d'une religion logique, historique et intellectuelle. En liturgie, il a tenté de s'opposer à ce qu'on peut appeler les excès de la tridentinisation et de la baroquisation des églises. Ce n'est pas un spirituel, peut-être, mais c'est un très bon représentant des courants les plus actifs de l'Église de France à la fin du 17e siècle.

Outre les dictionnaires et répertoires de Michaud, Hoefer, Hurter, DTC (t. 15/1, 1946, col. 617-18), voir : *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres...* de Nicéron, t. 4, Paris, 1728, p. 341-53. – J.-Fr. Dreux du Radier, *Éloges historiques des hommes illustres du Thimerais*, Chartres, 1859, p. 39-83. – P. Piolin, *L'abbé de Rancé et J.-B. Thiers*, dans *Revue historique de l'Ouest*, t. 4, 1888, p. 466-91.

A. Cioranescu, *Bibliogr. de la littérature française du 17e s.*, t. 3, Paris, 1966, p. 1906-07. – P. Lusson, *Un curé chartrain et les superstitions au 17e s. Jean-B. Thiers et son œuvre*, Mémoire de maîtrise, Univ. Paris I, 1970/71. – Fr. Lebrun, *Le « Traité des superstitions » de J.-B. Thiers...*, dans *Annales de Bretagne*, t. 83, 1976, p. 443-65. – M.-C. Berge, *Prêtres et paroissiens au 17e siècle vus par J.-B. Thiers, ibidem*, t. 93, 1986, p. 37-44.

DS, t. 2, col. 987, 989, 993-94, 1000, 1007 ; t. 3, col. 761, 777, 1311 ; t. 4, col. 1636, 1898 ; t. 5, col. 402, 407.

Bernard CHÉDOZEAU.

THIROUX (ÉTIENNE), jésuite, 1647-1727. – Né à Autun, où son père était maire, le 31 août 1647, Étienne Thiroux fut admis au noviciat de la Compagnie de Jésus à Nancy, le 13 novembre 1664. Après avoir enseigné les humanités, il se consacra à la prédication pendant sept ans. Contraint d'y renoncer à cause de sa santé préciaire, il fut désormais directeur de congrégation mariale, ministre ou recteur (à Charleville, 1695-98 ; à Ensisheim, 1706-09) ; il enseigna aussi la théologie à Dijon ; c'est en cette ville qu'il mourut le 26 avril 1727.

On lui a attribué des ouvrages restés inédits et probablement aujourd'hui perdus ; notamment un *Curriculum annus spiritualium exercitiorum* et un Commentaire des évangiles selon Matthieu et Marc en 2 vol. in-fol. auquel il aurait travaillé pendant ses trente dernières années. Quant aux *Scholia... Psalmorum* publiés sous son nom (Lyon, 1727), il semble n'en avoir rédigé que l'épître dédicatoire, et tout au plus l'appendice sur les *Cantica Breviarii romani*.

Trois ans après sa mort, on publia l'ouvrage par lequel Thiroux a une place dans l'histoire spirituelle : *Direction spirituelle pour servir de règle à tous les chrétiens...* (Lyon, 1730 ; Dijon, 1743 : à la Bibl. S.J. de Chantilly ; Liège, 1744, sous le titre : *Pratique de la sanctification...*). Cet ouvrage, qui s'apparente au genre « Journée du chrétien » (DS, t. 8, col. 1443-69), est divisé en cinq parties. Dans la première, « Des principes de la perfection », qui est plus décrite que définie, on remarque deux chapitres faits uniquement de « Préceptes » et de « Conseils » tirés de l'Évangile (éd. de Lyon, 1730, p. 16-26) ; après quoi Thiroux propose deux cents maximes de son cru (p. 26-52).

La 2e partie est centrée sur la prière ; elle propose des modèles de prière et des méditations pour chaque jour de la semaine. Avec un bon sens spirituel où l'on croit entendre l'écho d'un J. Rigoleuc, Thiroux avertit que l'« oraison extraordinaire » n'est nullement requise pour se sanctifier : « Ceux qui sont privés de cette grâce peuvent être fort agréables à Dieu, pourvu qu'ils le servent fidèlement... Un chrétien doit faire plus d'état des vertus et des bonnes œuvres que de ce genre élevé d'oraison, qui est quelquefois sujet aux illusions du Démon... (par manque) d'humilité » (p. 116). En parlant visiblement d'expérience, Thiroux souligne la nécessité de « prier sans cesse » : « Conservez-vous, autant que vous pourrez, dans la présence de Dieu : renouvelez de temps en temps votre intention de plaire à Dieu et de le servir... au commencement de chaque action », dans les tentations, dans les fautes qui échappent, dans les épreuves (p. 152-54). Et à cette fin, il dresse une liste d'oraisons jaculatoires ; mais, au lieu d'être des « flèches d'amour », c'est une énumération assez lassante de prières, qui font songer aux *Étincelles de l'amour divin* de Pierre Coton (p. 160-78).

Les 3e et 4e parties sont consacrées à la messe et à la communion. Invitant le bon chrétien à « confesser ses fautes légères pour approcher de la sainte communion avec plus de révérence », il déclare que « celui qui veut se préserver des fautes considérables ne doit pas négliger de se confesser des moindres fautes... sans en faire la recherche avec inquiétude et scrupule » (237).

Même équilibre à propos de la communion fréquente : « Si, en s'approchant souvent de la sainte Table avec une véritable piété, nous ne faisons pas de grands progrès... (faute d')éviter les moindres fautes volontaires, nous ne laissons pas de croître sans nous en apercevoir ; de même que le corps d'un enfant qui prend assidûment de la nourriture ne laisse pas de se fortifier chaque jour, quoiqu'on ne s'en aperçoive pas... Selon la remarque de saint Augustin, il vaut mieux certainement communier souvent étant en grâce

que de s'en approcher que rarement ; le principe des uns, qui est l'amour, est plus parfait que celui des autres, qui est la crainte » (p. 241-43). C'est ainsi que Thiroux réagit avec opportunité – sans les nommer – contre les jansénistes de son temps qui, sous prétexte d'indignité, éloignaient de la communion.

La 5e partie offre un recueil de deux récollections (au temps de Noël et sur les vertus chrétiennes) et d'une retraite de 10 jours : seuls les trois premiers jours suivent d'assez près les *Exercices* sur la fin de l'homme et le péché. Du 4e au 8e jour, les méditations portent, sans lien visible, sur les vertus chrétiennes. Le 9e jour, sur la passion, et le 10e, sur la persévérance finale. Il est dommage que Thiroux, s'adressant à une élite chrétienne, ne s'inspire pas plus directement des *Exercices* ; mais ce travers était alors courant.

L'ouvrage s'achève avec une sorte de résumé (p. 368-79), au style plus dense que le reste de l'œuvre ; cet « abrégé de la perfection » insiste sur le combat spirituel et le côté fécond des tentations, la conformité avec le Christ dans la pureté d'intention, l'humilité, la soumission à la volonté de Dieu. Tout cela ne manque pas de qualité et de profondeur.

Le reproche principal qu'on pourrait faire à cette *Direction spirituelle*, c'est sa prolixité : ces 380 pages d'une typographie serrée risquent de noyer les réflexions pertinentes et les appels à la prière, et cela même si elles ont été conçues comme des lectures spirituelles. Mais Thiroux est visiblement un homme de prière qui parle de l'abondance du cœur et un homme d'expérience. Son enseignement, au fond très traditionnel, semble particulièrement nourri de saint Augustin et de saint François de Sales qu'il cite souvent.

Dans les *Scholia... Psalmorum* (Lyon, 1727), « Editoris monitum » = notice sur Thiroux qui vient de mourir. – Ph. Papillon, *Bibl. des auteurs de Bourgogne*, t. 2, Dijon, 1742, p. 317. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire...*, t. 10, Paris, 1759, p. 148. – Sommervogel, t. 7, col. 1972-73 ; t. 4, col. 1716 (notice Lescalopier). – *Établissements des Jésuites en France*, voir table. – I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, Rome, 1967, n. 491.

Paul Duclos.

THOBERT (Pierre-Thomas), prêtre du Sacré-Cœur de Marseille, 1737-1777. – Né en 1737 à Gemenos (Bouches-du-Rhône, arr. de Marseille) dont son père était consul, Pierre-Thomas Thobert entra dans la communauté marseillaise des Prêtres du Sacré-Cœur à dix-huit ans (1755). Cette communauté, plus connue sous le nom de Prêtres du Bon Pasteur, était née à Marseille après la peste de 1720 pour opérer un renouvellement de la vie chrétienne dans une cité bouleversée par le choc. Ses fondateurs, les abbés Jean-Louis Truilhard († vers 1744) et Boniface Dandrame (1704-1762) s'installèrent dans les locaux de l'église du Bon Pasteur et réunirent quelques disciples, organisant une œuvre de la jeunesse, institution alors toute nouvelle, et un séminaire pour la formation de leurs clercs.

P.-Th. Thobert fut agrégé à la société en 1761. Il passa sa vie à enseigner la philosophie et la théologie au séminaire, dont il devint le supérieur. Au moment de sa mort, Mgr de Belloy, évêque de Marseille, pourra dire : « Je viens de perdre le meilleur théologien de mon diocèse ». Ses fonctions ne l'empêchèrent pas de s'appliquer aux diverses œuvres du Bon Pasteur, telles que les missions, le ministère paroissial, le service de la jeunesse. Il mourut subitement le 28 août 1777 à l'hôpital marseillais du Saint-Esprit alors qu'il était occupé à confesser les malades. Il avait quarante ans. Il laissait quelques textes.

On possède de lui un traité de la perfection chrétienne : *De christiana perfectione* (original à la Bibliothèque de Marseille, ms 462) qui a été publié par Brassevin (op. cit., 1re éd., p. 483-96 ; et 2e éd., p. 392-404). Il mérite attention car il peut être considéré comme le résumé de la doctrine spirituelle en usage au Bon Pasteur et la source des initiatives apostoliques qu'il a suscitées, notamment l'œuvre de la jeunesse de Marseille créée par Jean-Joseph Allemand, un ancien du Bon Pasteur (1772-1836 ; DS, t. 1, col. 314).

Ce traité commence par une définition générale de son objet : « La perfection est une soummission universelle et complète de l'homme à son créateur, de manière à ce que le Roi immortel ne perde rien du souverain don qu'il a mis en nous ». L'ouvrage est divisé en trois parties : voie, nature, avantage de la perfection. L'ensemble est classique et inspiré de cette devise : *Inspice et fac.* C'est pourquoi l'auteur recommande avant tout une réflexion approfondie sur la nature de la perfection chrétienne et sur les moyens de l'acquérir. Son enseignement est un reflet de l'Évangile. A travers lui, il conduit son lecteur à l'imitation de Jésus Christ dans tous ses états. Il précise bien qu'aucun progrès dans la perfection ne peut être réalisé sans la prière dont toutes les formes étaient pratiquées au Bon Pasteur : prière de jour et de nuit, prostrations, mains levées, supplications ardentes sans oublier les plus dures mortifications, les pèlerinages, les aumônes et, par-dessus tout, l'assiduité aux exercices de la retraite.

On a également de Thobert un recueil de sermons (B.M. Marseille, ms 425, fol. 1-71) qui montre bien quel pouvait être le style de la prédication des Prêtres du Bon Pasteur : solidement doctrinale mais pouvant être comprise par tous. Dans le cadre de cet apostolat se situent les pastorales dont Thobert fut le créateur et qui font de lui un actif inspirateur de la piété populaire provençale.

A. Brassevin, *Histoire des Prêtres du Sacré-Cœur de Marseille (1732-1831) communément appelés Prêtres du Bon Pasteur*, Paris-Marseille, 1877 ; 2e éd. plus complète, Marseille, 1914, p. 52, 56-57, 85, 103. – A. Bouyala d'Arnaud, *Évocation du vieux Marseille*, Paris, 1958, p. 68-71.

Raymond Darricau.

1. THOMAS (apôtre). – Le nom de Thomas vient de l'araméen *toma'* (jumeau), que le grec transcrit en *thômas* ou traduit en *didymos* (jumeau) (cf. *Jean* 11,16 ; 20,24 ; 21,2).

A cause de cette tradition johannique on trouve dans la littérature apocryphe diverses légendes qui veulent dire quel était son jumeau ; ainsi par exemple un certain Éliézer selon les *Homélies clémentines* (2,1).

Dans les *Actes de Thomas* son nom est lié à celui de Judas, ainsi que dans un fragment de la *Chronique d'Édesse*, cité par Eusèbe de Césarée (*Hist. Eccl.* I, 13,11).

Sur l'étymologie du nom de Thomas, voir J.J. Gunther, *The Meaning and Origin of the Name "Judas Thomas"*,

dans *Muséon*, t. 93, 1980, p. 113-48 ; P.-H. Poirier, *Une étymologie ancienne du nom de Thomas... et sa source*, dans *Parole de l'Orient*, t. 10, 1981-1982, p. 285-90. – Sur la « tradition de Thomas le Didyme », voir l'excellente étude de R. Kuntzmann, *Le symbolisme des jumeaux au Proche-Orient ancien. Naissance, fonction et évolution d'un symbole*, Paris, 1983, p. 164-82, à laquelle cette contribution est en partie redevable.

Cet article traitera de toute la littérature chrétienne ancienne en relation de près ou de loin avec l'apôtre Thomas. En dehors des mentions relatives à Thomas dans la littérature canonique et patristique, on s'intéressera plus particulièrement à l'*Évangile de Thomas*, à l'*Évangile gnostique de Thomas*, au *Livre gnostique de Thomas*, aux *Actes de Thomas* et à l'*Apocalypse de Thomas* ; mais on signalera aussi les *Psaumes de Thomas* dans le Psautier manichéen, ainsi que le *Martyre de Thomas* qui relève de la littérature hagiographique.

Il faut savoir qu'à côté d'un Thomas disciple de Jésus, on rencontre aussi un Thomas disciple de Mani. Il ne fait pas de doute que le second personnage est une reprise du premier.

1. Thomas dans les écrits canoniques. – Thomas apparaît tout d'abord dans les 4 listes d'apôtres que transmettent les évangiles synoptiques (*Mt.* 10,3 ; *Marc* 3,18 ; *Luc* 6,15) et les *Actes des Apôtres* (1,13), qui, à son sujet, ne divergent pas, si ce n'est dans l'ordre où il se trouve mentionné : le 7e chez *Mt.*, le 8e chez *Marc* et *Luc*, le 6e dans les *Actes*.

Dans l'évangile de *Jean* on rencontre 7 mentions de Thomas (11,16 ; 14,5 ; 20,24.26.27.28 ; 21,2). En *Jean* 20,24-29 Thomas, « celui que l'on appelle Didyme », est particulièrement mis en avant. Il est le principal bénéficiaire d'une apparition de Jésus dans la maison des apôtres (le Cénacle). L'orientation de ce passage porte sur le voir et le croire ; à ce titre, Thomas est proposé à la méditation, non comme incroyant, mais comme le croyant aveugle et faible (cf. R. Schnakkenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 3, Fribourg, 1975, p. 392-99). Cette tradition fera de Thomas un témoin important de la foi en la résurrection de Jésus. On le retrouvera, bien plus tard, toujours comme témoin, dans un autre contexte : celui du sort final de Marie.

2. Thomas dans les écrits apocryphes. – Certains écrits, considérés comme apocryphes, ont été attribués à l'apôtre Thomas : l'*Évangile de Thomas*, l'*Évangile gnostique de Thomas*, le *Livre gnostique de Thomas*, les *Actes de Thomas* et l'*Apocalypse de Thomas*. Ces cinq écrits, d'origine très diverse, ne présentent aucun point commun, si ce n'est leur attribution, quelquefois tardive, à l'apôtre Thomas. C'est pourquoi, l'analyse qui va être donnée pour chacun d'entre eux relèvera de la fiche signalétique.

1° *L'Évangile de Thomas (2e ou 4e siècle ?)*. – Mieux connu sous le nom tardif d'*Évangile de l'Enfance selon Thomas*, cet apocryphe, qui n'est surtout pas à confondre avec l'*Évangile gnostique de Thomas*, se retrouve dans de nombreuses langues et versions directes et indirectes.

Dans un article récent S. Voicu, *Notes sur l'histoire du texte de l'« Histoire de l'enfance de Jésus »*, dans *La littérature apocryphe chrétienne. Colloque du Centenaire de la Section des Sciences Religieuses-École Pratique des Hautes Études. Septembre 1986* (à paraître), met en doute le titre de cette œuvre : « le mot évangile ne figure jamais dans les titres des manuscrits, et dans la plupart des témoins l'écrit est anonyme, l'attribution à Thomas n'étant le fait que de quelques branches secondaires de la tradition ». L'auteur préfère adopter le titre de « Histoire de l'enfance du seigneur Jésus » ou « Histoire de l'enfance de Jésus », en accord avec la tradition manuscrite. Cette désignation semble en effet préférable, d'autant plus qu'elle permet d'éviter des confusions, toujours possibles, avec l'*Évangile gnostique de Thomas*. Néanmoins, dans le cadre de cet article, le nom d'*Évangile de Thomas* sera maintenu.

Les témoins qui transmettent l'*Évangile de Thomas* sous forme d'écrit indépendant existent : 1) en *grec* 4 recensions : la version longue (texte A) et la version courte (texte B), toutes deux publiées par K. von Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 2e éd., Leipzig, 1876, p. 140-57 ; 158-63 (réimpression et trad. de la version longue par C. Michel, *Évangiles apocryphes*, vol. 2, Paris, 1911, p. XXIII-XXXII et p. 162-89) ; la recension publiée par A. Delatte, dans *Anecdota Atheniensia*, t. 1, Paris, 1927, p. 264-71 ; une dernière recension encore non publiée repose sur un ms de Jérusalem, Sah. gr. 259.

2) En *latin*, également publié par K. von Tischendorf, *op. cit.*, p. 164-80 ; voir aussi les fragments palimpsestes d'un ms de Vienne livrés par G. Philippart, *Fragments palimpsestes latins du Vindobonensis 563 (Ve siècle ?)*, dans *Analecta Bollandiana*, t. 90, 1972, p. 391-411.

3) En *syriaque*, édité par W. Wright, *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament*, Londres, 1865, p. 6-11 : trad. anglaise, et p. 11-16 : texte syriaque. – 4) En *géorgien*, édité par G. Garitte, *Le fragment géorgien de l'Évangile de Thomas*, RHE, t. 51, 1956, p. 511-20. – 5) En *slave*, édité par A. de Santos Otero, *Das kirchenslavische Evangelium des Thomas*, Berlin, 1967.

Cet écrit est aussi attesté en *irlandais* ; voir l'éd. de I. Carney, *The Poems of Blathmac Son of Cu Brettan together with the Irish Gospel of Thomas and a Poem on the Virgin Mary*, Dublin, 1964, p. XV-XVIII, p. 89-105 et p. 153-64, et l'étude de M. McNamara, *Notes on the Irish Gospel of Thomas*, dans *Irish Theological Quarterly*, t. 38, 1971, p. 42-66. – La tradition manuscrite de l'*Évangile de Thomas* est à la fois riche et complexe (cf. l'excellent article de S. Gero, *The Infancy Gospel of Thomas. A Study of the Textual and Literary Problems*, dans *Novum Testamentum*, t. 13, 1971, p. 46-80).

Cet évangile dit de « l'enfance » relate les nombreux miracles que l'enfant Jésus aurait fait avant ses douze ans ; il s'achève par l'épisode de Jésus au Temple. Le dessein de l'auteur, qui semble peu au courant du monde juif, est de montrer comment la puissance et la sagesse de Jésus se manifestaient dès son jeune âge.

Dans cette œuvre apocryphe, l'enfant Jésus apparaît comme celui qui sait tout ; bien plus, sa puissance ne connaît pas de limite, elle le conduit même à des extrémités dignes d'un « enfant terrible », faisant le désespoir de son maître d'école et de Joseph dont le rôle est plutôt passif.

En réalité, une intention subtile commande ces anecdotes : on y voit grandir l'enfant Jésus et ses miracles. D'abord inconsidérés, ils atteindront progressivement une forme parfaite que leur donnera la maturité d'un Jésus de douze ans.

Cet *Évangile de Thomas* a donné lieu à des remaniements très amplifiés : l'*Évangile de l'Enfance* arabe (traduit par P. Peeters, *Évangiles apocryphes*, vol. 2, Paris, 1914, p. 1-65 ; cf. édition récente de M.E. Provera, *Il Vangelo arabo dell'Infanzia secondo il Ms. Laurenziano orientale (n. 387)*, Jérusalem, 1973) et l'*Évangile de l'Enfance* arménien (également traduit par P. Peeters, *op. cit.*, vol. 2, Paris, 1914, p. 69-286). Ces écrits reprennent quelques passages de l'*Évangile de Thomas* sans en garder la structure et sans hésiter à le modifier. L'*Évangile de Thomas* se retrouve également agrégé dans deux autres écrits : en éthiopien dans un recueil appelé *Les Miracles de Jésus* (publié par S. Grébaut, *Les miracles de Jésus*, Paris, 1914 ; PO 12/4) ; en latin dans une des deux versions de l'*Évangile de l'Enfance* dit du « Pseudo-Matthieu » (éd. par K. von Tischendorf, *op. cit.*, Leipzig, 1876, p. 95-108 ; repris et traduit par C. Michel, *op. cit.*, vol. 2, Paris, 1911, p. XIX-XXII et p. 53-159. J. Gijsel prépare une nouvelle édition critique des deux formes de ce long texte). En dernier lieu, on le rencontre inséré dans la *Vie de la Vierge* syriaque imprimée et traduite par E.A.W. Budge, *The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ*, 2 vol., Londres, 1899 (voir les importantes remarques de P. Peeters, *op. cit.*, vol. 2, Paris, 1914, p. IV-VIII).

L'histoire rédactionnelle de l'*Évangile de Thomas* et de ses remaniements syriaque, arabe et arménien est complexe (voir les propositions suggestives de P. Peeters, *op. cit.*, vol. 2, Paris, 1914, p. I-LIX qui considérait que le syriaque était la langue originelle ; récemment S. Voicu, *op. cit.*, dans *La littérature apocryphe chrétienne. Colloque du Centenaire de la Section des Sciences Religieuses-École Pratique des Hautes Études. Septembre 1986* (à paraître), a préféré considérer à l'origine de cet écrit « un modèle grec, rédigé peut-être dans une langue populaire »).

La bibliographie est abondante ; nous renvoyons pour plus d'informations à J.H. Charlesworth, *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: A Guide to Publications, with Excursuses on Apocalypses*, Metuchen/NJ-Londres, 1987, p. 402-09 (98 titres cités).

2° *L'Évangile gnostique de Thomas (2e siècle).* – Cet écrit fait partie de l'importante masse des manuscrits coptes découverts en 1945 en Haute-Égypte, près de Nag Hammadi (Codex II, 2).

Comme le faisaient remarquer très récemment F.T. Medway et R. Cameron, *The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (= ANRW), II, 25, 6, Berlin-New York, 1988, p. 4195-251, l'*Évangile de Thomas* a fasciné nombre d'étudiants et chercheurs, au point que le nombre de livres et d'articles qui lui furent consacrés avoisine le chiffre de 600, et cela depuis 1956, date de la publication initiale. C'est dire l'intérêt et les débats suscités par ce texte, essentiellement dans les milieux néotestamentaires.

Certains critiques ont même cru un moment qu'on avait découvert un cinquième évangile (cette position a été poussée à l'extrême par P. de Suarez, *L'Évangile de Thomas : Traduction, présentation et commentaire*, Paris, 1974 ; cf. la recension très critique de R. Laurentin, *L'Évangile selon Saint Thomas. Situation et mystification*, dans *Études*, 1975, p. 733-51).

L'*Évangile de Thomas* est un recueil de 114 Logia, retrouvés en copte sahidique et attribués à Jésus. L'apôtre Thomas est mentionné au début comme le bénéficiaire de la révélation, particulièrement dans le titre : « Voici les paroles secrètes que Jésus le Vivant a dites et qu'a écrites Jude Thomas, le Jumeau » ; il ne réapparaît que dans le logion 13 qui le montre bien supérieur à Pierre et à Matthieu.

Les sources de cet écrit sont multiples et diverses : évangiles canoniques ; tradition orale ; évangiles apocryphes. Les évangiles canoniques sont partout présents ; pour certaines sentences on peut être en présence de variantes très anciennes ou même d'un état archaïque du texte des Synoptiques, soit fixé par écrit, soit transmis par tradition orale. Une dizaine d'agrapha (logia 8, 14, 15, 24, 29, 78, 82, 101, 102, 106, 113), de style synoptique, étaient encore inconnus ; ils peuvent aussi venir de la tradition orale. Les évangiles apocryphes sont aussi à la source de ce texte : l'*Évangile des Hébreux* pour le logion 2, l'*Évangile des Nazaréens* pour le logion 12, l'*Évangile des Égyptiens* pour les logia 22, 37, 61, 106 et 114.

Trois des papyri d'Oxyrhynque ont été identifiés comme des fragments d'un texte grec de cet *Évangile de Thomas* : P^{654} = prologue et logia 1-7 ; P^{1} = logia 26-33 et 77b ; P^{655} = logia 36-39. Ce texte grec serait plus ancien que le texte copte, moins gnostique, mais avec des traits qui le distingueraient déjà des évangiles canoniques. Il ne serait qu'une traduction d'un texte copte plus ancien que celui parvenu jusqu'à nous dans les manuscrits de Nag Hammadi. Voir : C. Wessely, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus*, Paris, 1906, p. 151-72 et p. 177-81 (PO 4/2) ; J.A. Fitzmyer, *The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas*, dans *Theological Studies*, t. 20, 1959, p. 505-60 ; G. Garitte, *Les « Logoi » d'Oxyrhynque et l'apocryphe copte dit « L'Évangile de Thomas »*, dans *Muséon*, t. 73, 1960, p. 151-72 ; *Les « Logoi » d'Oxyrhynque sont traduits du copte*, *ibid.*, p. 335-39 ; cf. A. Guillaumont, *ibid.*, p. 325-33.

A côté des Logia recueillis de différentes sources, il y a l'œuvre propre du ou des rédacteurs gnostiques.

La rédaction du texte copte conservé daterait du milieu ou de la fin du 3e siècle, mais elle aurait été faite à partir d'une compilation qui pourrait remonter au 2e siècle, dont l'origine serait sémitique et probablement syriaque.

Pour une bibliographie complète, voir J.H. Charlesworth, *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: A Guide to Publications, with Excursuses on Apocalypses*, Metuchen/NJ-Londres, 1987, p. 374-402 (397 titres cités), ainsi que l'article de F.T. Medway et R. Cameron, *op. cit.*, ANRW II, 25,6, Berlin-New York, 1988, p. 4237-51. On se limitera à citer les principales éditions et traductions ainsi que les plus importants travaux.

Éditions : P. Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, Le Caire, 1956 ; A. Guillaumont - H.-C. Puech - G. Quispel - W.C. Till - Y. Abd al-Masîh, *L'Évangile selon Thomas. Texte copte établi et traduit*, Paris-Leyde-New York, 1959 ; *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex II*, Leyde, 1974, p. 32,10-51,28.

Traductions : J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, t. 2, *L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus*, Paris, 1959 ; R. Kasser, *L'Évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique*, Neuchâtel, 1961 (avec une rétroversion grecque) ; J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, Leyde, 1975 ; R. Kuntzmann et J.-D. Dubois, *Nag Hammadi. Évangile selon Thomas*, dans *Supplément au Cahier Évangile*, n. 58, Paris, 1987, p. 46-57 (excellente traduction française).

Études : P. Prigent, *L'Évangile selon Thomas. État de la question*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, t. 39, 1959, p. 39-45 ; H.-C. Puech, *En quête de la Gnose*, t. 2 : *Sur l'Évangile selon Thomas. Esquisse d'une interprétation systématique*, Paris, 1978 ; J.-D. Kaestli, *L'Évangile de Thomas, son importance pour l'étude des paroles de Jésus et du gnosticisme chrétien*, dans *Études théologiques et religieuses*, t. 54, 1979, p. 375-96 ; J.-M. Sevrin, *L'Évangile apocryphe de Thomas : un enseignement gnostique*, dans *Foi et vie*, 1982, *Cahier biblique* n. 21, p. 62-80 ; M. Lelyveld, *Les*

Logia de la Vie dans l'Évangile selon Thomas. A la recherche d'une tradition et d'une rédaction, Leyde, 1987.

3° *Le Livre gnostique de Thomas (fin du 3e siècle).* – On trouve dans le corpus de Nag Hammadi, un autre écrit attribué à Judas Thomas (Codex II, 7). Il s'agit du *Livre de Thomas l'Athlète,* rédigé en copte sahidique, qui est un dialogue gnostique interprétant les dits de Jésus. Il a été édité successivement par J.D. Turner, *The Book of Thomas the Contender,* Missoula, 1975 et par R. Kuntzmann, *Le Livre de Thomas (NH II, 7),* Québec, 1986.

Cet écrit a connu une histoire rédactionnelle complexe ; toutefois le titre et le contenu permettent de le classer dans la tradition des « logia » de Jésus. Il existe une relation certaine entre l'*Évangile gnostique de Thomas* et le *Livre gnostique de Thomas,* ce dernier étant beaucoup plus tardif. Les critiques sont d'accord pour le situer à une date qui ne peut remonter plus haut que l'année 275 et pour l'attribuer à un milieu gnostique prémanichéen localisé en Syrie.

4° *Les Actes de Thomas (3e siècle)* ont été sans doute rédigés en Syrie orientale (Édesse) vers le début du 3e siècle en syriaque.

Ils sont conservés principalement dans une traduction grecque (M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha,* vol. 3, Leipzig, 1903, p. 99-291 ; trad. française : A.J. Festugière, *Les Actes apocryphes de Jean et Thomas,* Genève, 1983, p. 43-117 ; trad. anglaise : M.R. James, *The Apocryphal New Testament,* Oxford, 1924, p. 365-438 ; trad. allemande : E. Hennecke-W. Scheemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen,* vol. 2, Tübingen, 1964, p. 309-72 [la trad. est de G. Bornkamm] ; trad. italienne : M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento,* vol. 2, Turin, 1966, p. 313-74) et dans une révision syriaque (W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostle,* vol 1, Londres, 1871, p. 171-333 ; P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum,* vol. 3, Paris, 1892, p. 3-175 ; trad. anglaise : W. Wright, *op. cit.,* vol. 2, Londres, 1871, p. 146-246, reprise par A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas, Introduction, Text and Commentary,* Leyde, 1962 ; voir aussi A. Smith-Lewis, *Acta mythologica Apostolorum,* Londres, 1904, p. 182-228 qui a édité des fragments palimpsestes du ms Sinait. syr. 30 dans une écriture du 5e ou 6e s.). La traduction grecque est généralement considérée comme plus ancienne que la révision syriaque.

Il existe également une version arabe (fragmentaire) dont l'édition vient d'être récemment livrée par M. van Esbroeck, *Les Actes apocryphes de Thomas en version arabe,* dans *Parole de l'Orient,* t. 14, 1987, p. 11-77 ; ainsi que des adaptations tardives en latin (édité par M. Bonnet, *Acta Thomae,* dans *Supplementum Codicis Apocryphi,* Leipzig, 1883, p. 96-160 ; réédité par K. Zelzer, *Die alten lateinischen Thomasakten,* Berlin, 1977), en éthiopien (publié par E.A.W. Budge, *The Contendings of the Apostle,* vol. 1, Londres, 1899, p. 336-82 et vol. 2, Londres, 1901, p. 335-84), en arménien (cf. A.F.J. Klijn, *op. cit.,* Leyde, 1962, p. 9-12) et en irlandais (cf. M. McNamara, *The Apocrypha in the Irish Church,* Dublin, 1984, p. 118-19).

Les travaux d'Y. Tissot sur l'encratisme dans les *Actes de Thomas* ont permis de suggérer qu'ils pourraient provenir d'un milieu syrien marqué par l'influence de Tatien (cf. Y. Tissot, *L'encratisme des Actes de Thomas,* ANRW II, 25.6, Berlin-New York, 1988, p. 4415-30).

Les *Actes de Thomas* sont un recueil composite formé d'un récit de miracles peu encratite suivi d'un récit de martyre très encratite. Selon Y. Tissot, la composition des *Actes de Thomas* pourrait bien s'expliquer dans l'hypothèse où le récit du martyre a été adjoint au récit des miracles, que l'auteur aurait retouché dans un sens encratite (cf. Y. Tissot, *Les Actes de Thomas. Exemple de recueil composite,* dans *Les Actes Apocryphes des Apôtres,* Genève, 1981, p. 223-32).

Les *Actes de Thomas* se divisent en deux parties : le récit des miracles et le récit du martyre.

Première partie (actes 1-8, chap. 1-81) : Thomas, vendu comme esclave, est emmené en Inde. Au cours d'une escale, il convertit à l'encratisme un couple princier le jour de ses noces. En Inde, il construit pour le roi Gundaphor un palais spirituel à coup d'aumônes (actes 1-2, chap. 1-29). Il opère ensuite toute une série de miracles : il ressuscite un homme tué par un dragon épris de la même femme (acte 3, chap. 30-38) ; il rencontre un âne parlant (acte 4, chap. 39-41) ; il exorcise une femme abusée par un démon (acte 5, chap. 42-50) ; il ressuscite encore une prostituée tuée par un de ses amants qu'elle refusait de suivre dans l'encratisme (acte 5, chap. 42-50) ; un officier du roi Masdai vient trouver Thomas afin qu'il guérisse sa femme et sa fille possédées, le voyage s'accomplit avec des onagres qui l'aident à l'exorcisme (actes 7 et 8, chap. 62-81).

Seconde partie (actes 9-13 + Mart., chap. 82-171) : A la cour du roi Masdai, Thomas convertit à l'encratisme Mygdonia, au désespoir de son mari Charis, un confident du roi. Jeté en prison, il y chante le fameux « hymne de la perle » (*Acte* 9, chap. 82-118). Ce chant décrit l'âme à la recherche d'elle-même, ou bien le Sauveur qui vient délivrer l'âme (la perle tenue captive par un dragon), avant de s'en retourner au royaume de la lumière. Au sujet de ces chap. 108-113 (chant ou hymne de la perle), on doit renvoyer à l'excellente édition de P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire,* Louvain-La-Neuve, 1981. Mystérieusement délivré, il baptise Mygdonia, puis l'officier (désormais nommé Siphôr) et les siens (acte 10, chap. 119-133). Mygdonia, à son tour, convertit la reine Tertia, provoquant ainsi la fureur de Masdai qui emprisonne à nouveau l'apôtre (acte 11, chap. 134-138). Au cours d'une sortie mystérieuse, Thomas convertit le prince Vazan qu'il baptise avec sa femme et Tertia (actes 12-13, chap. 139-158). Il est finalement martyrisé à coup de lances, et ses reliques sont translatées à Édesse (Mart., chap. 159-171).

Les récits qui forment les *Actes de Thomas* sont très composites ; ils regorgent de discours, de prières et d'hymnes apparemment sans liens constitutifs avec la narration. Le texte de ces *Actes* ne s'est jamais réellement fixé : des remaniements et révisions ont contribué à accroître ce caractère composite.

L'influence des *Actes de Thomas* sur le manichéisme est à souligner ; celui-ci y puise l'essentiel de sa mythologie et de sa symbolique.

Le chant de la perle, en grec, a été paraphrasé, au 11e siècle, par Nicétas de Thessalonique (cf. M. Bonnet, *Actes de Saint Thomas, apôtre. Le poème de l'âme, version grecque remaniée par Nicétas de Thessalonique,* dans *Analecta Bollandiana,* t. 20, 1901, p. 159-64 ; P.-H. Poirier, *op. cit.,* Louvain-La-Neuve, 1981, p. 366-75).

La bibliographie sur les *Actes de Thomas* est très importante ; on ne peut que renvoyer à J.H. Charlesworth, *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha...,* Metuchen/NJ-Londres, 1987, p. 360-72 (184 titres cités). On peut y ajouter, récemment paru, M. Lipinski, *Konkordanz zu den Thomasakten,* Francfort, 1988.

5° *L'Apocalypse de Thomas (4e siècle).* – Il existe deux recensions latines fragmentaires de l'*Apocalypse de Thomas* dont l'une a été découverte et publiée par B. Bihlmeyer, *Un texte non interpolé de l'Apocalypse*

de Thomas, dans *Revue Bénédictine,* t. 28, 1911, p. 270-82. Le texte de la recension courte correspond à la seconde partie du texte de la recension longue. La version courte, qui serait la plus ancienne, présente quelques traits manichéens typiques, tel celui de la lumière.

Il n'existe pas de texte grec connu, et le latin est généralement considéré comme la langue originale de cet écrit. Des fragments en irlandais sont aussi attestés (cf. M. McNamara, *op. cit.,* Dublin, 1984, p. 119-21).

On estime que le Thomas auquel est attribué cette *Apocalypse* n'est pas le personnage de la tradition chrétienne mais plutôt celui de la tradition manichéenne.

Pour la bibliographie voir J.H. Charlesworth, *The New Testament Apocrypha...,* p. 372-74 (23 titres cités).

6° En dernier lieu, on doit signaler l'existence de *Psaumes* attribués à Thomas dans le Psautier manichéen copte (édité par C.R.C. Alberry, *A Manichean Psalm-Book,* Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, II, 2 vol., Stuttgart, 1938). Les *Psaumes de Thomas* forment un fragment assez important du Psautier manichéen, dont l'écriture serait à situer vers 340 (*Ps.* 1-20, cf. C.R.C. Alberry, *op. cit.,* vol. 2, p. 203-27). Ces *Psaumes* posent un problème : le Thomas auquel ils sont attribués est-il le même personnage que celui de la tradition chrétienne ? Pour l'étude de cette question, on peut se reporter à T. Saeve-Soederbergh, *Studies in the Coptic Manichean Psalm-Book, Prosody and Mandean Parallels,* Uppsala, 1949, p. 85-166 ; A. Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis,* Berlin, 1959, p. 1-47 ; F. Pericoli Ridolfini, *I 'Salmi di Tommaso' e la Gnosi giudeocristiana,* dans *Rivista degli Studi Orientali,* t. 38, 1963, p. 23-58 ; et en dernier lieu à R. Kuntzmann, *op. cit.,* Paris, 1983, p. 166-67, pour qui « le Psautier manichéen n'appartient à la tradition de Thomas qu'à titre partiel et tardif ». La question est d'autant plus délicate que dans le Psautier manichéen on rencontre plusieurs références directes au Thomas de la tradition chrétienne (cf. les *Psaumes* 142,27-30 et 192,15), le *Ps.* 142,27-30 fait même allusion au *Martyre de Thomas.*

Tous les documents attribués à Thomas, qu'ils soient chrétiens (*Évangile* et *Actes de Thomas*), gnostiques (*Évangile* et *Livre gnostique de Thomas*) ou manichéens (*Apocalypse de Thomas* et *Psaumes de Thomas* dans le Psautier manichéen), renvoient directement ou indirectement à un même contexte géographique. Ce qui pose la question controversée du lieu d'origine de la tradition de Thomas. On ne peut que signaler la discussion au sujet de l'*Évangile gnostique de Thomas* entre B. Ehlers (*Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen? Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Christentums in Edessa,* dans *Novum Testamentum,* t. 12, 1970, p. 284-317) qui refuse une localisation de la rédaction à Édesse, et H.I.W. Drijvers (*Edessa und das jüdische Christentum,* dans *Verbum Caro,* t. 24, 1970, p. 4-33) qui l'accepte en supposant deux rédactions, l'une orthodoxe (conservée en Syrie) et l'autre gnostique (retrouvée en Égypte). En tout état de cause, on peut avancer qu'à partir des faibles données « canoniques », la tradition de Thomas s'est formée et s'est développée en Syrie autour de la ville d'Édesse, avant d'être récupérée par des milieux gnostiques d'abord, manichéens ensuite.

3. Thomas dans les écrits patristiques. – Dans la littérature patristique, on rencontre deux traditions relatives à l'apôtre Thomas : une première qui fait de Thomas l'apôtre des Parthes ou des Perses ; une seconde qui en fait l'apôtre de l'Inde. On se contentera d'un rapide relevé des témoignages.

1° *Thomas, apôtre des Parthes ou des Perses.* – On trouve cette tradition dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* III, 1 (Parthes) ; Socrate, *Histoire ecclésiastique* I, 19 (Parthes) ; *Reconnaissances Clémentines* IX, 29 (Parthes) et Jérôme, *De vit. apostol.* 5 (Perses).

Selon une certaine tradition attestée dans Rufin, *Hist. eccl.* III, 5 ; Socrate, *Hist. eccl.* IV, 18 ; Sozomène, VI, 18,2 et Jean Chrysostome, *Hom.* XXVI, in Heb. 2, Thomas aurait été enterré à Édesse.

2° *Thomas, apôtre de l'Inde.* – Les témoins de cette tradition sont : Grégoire de Naziance, *Orat. XXXIII ad Arian.* 11 ; le Pseudo-Dorothée de Tyr (cf. PG 92, 7, col. 1072) et Nicéphore Calliste, *Hist. eccl.* II, 40.

L'apostolat de Thomas dans l'Inde serait mentionné dans une inscription d'Oodeypure, près de Sagur, dans l'Inde orientale (cf. *Beilage zur Allgemeinen Zeitung,* 8 janvier 1900, p. 7).

En ce qui concerne la postérité de l'apôtre Thomas en Inde, la bibliographie est également imposante, on peut se reporter à l'intéressant article de E.R. Hambye, *L'apôtre Saint Thomas en Inde. Quelques réflexions,* dans *Orient Syrien,* t. 8, 1963, p. 413-24 ; voir aussi E. Tisserand, art. *Syro-Malabar (Église),* DTC, t. 14/2, 1941, col. 3089-93, qui croit à une historicité probable de la mission de Thomas en Inde. Cf. DTC, t. 11, 1931, col. 195-99.

On doit constater qu'aucun de ces témoignages patristiques n'est antérieur au 4e siècle.

4. Thomas dans les écrits hagiographiques. – Les traditions arménienne et géorgienne sont les seules où se rencontre, en pièce autonome, un *Martyre de Thomas* extrait des *Actes de Thomas.* Le *Martyre de Thomas* en arménien (BHO 1215) et en géorgien a été publié ; voir G. Garitte, *La Passion arménienne de S. Thomas l'apôtre et son modèle grec,* dans *Muséon,* t. 84, 1971, p. 151-95 ; G. Garitte, *Le martyre géorgien de l'apôtre Thomas,* dans *Muséon,* t. 83, 1970, p. 497-532. Selon l'éditeur, l'arménien viendrait du grec et aurait été le modèle du géorgien.

De fait, le *Martyre de Thomas* était, à l'origine, un développement hagiographique centré autour de la vénération du tombeau de l'apôtre à Édesse. La question de savoir si le *Martyre* a eu une existence indépendante des *Actes* a été fort débattue et demeure discutée. Selon J. Dahlmann, *Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde,* Fribourg, 1912, ce serait l'Église d'Édesse, gardienne du tombeau de l'apôtre, qui serait à l'origine des *Actes,* dans lesquels auraient été réunis deux récits indépendants : la mission de Thomas en Inde sous Gundaphor et son martyre sous Masdai.

Il faut aussi signaler une autre tradition, assez originale. Il s'agit d'un texte que l'on intitule généralement *Prédication et Martyre de Thomas.* La *Prédication* et le *Martyre* apparaissent soit ensemble, soit indépendamment l'un de l'autre.

Cette tradition est attestée en copte (BHO 1216) (P.-H. Poirier, *La version copte de la prédication et du martyre de Thomas,* Bruxelles, 1984), en arabe (BHO 1213 et 1217) (A. Smith-Lewis, *The Mythological Acts of the Apostles,* Londres, 1904, t. 3, p. 67-83 et t. 4, p. 80-99) et en éthiopien (BHO

1214 et 1218) (E.A.W. Budge, *op. cit.*, t. 1, Londres, 1899, p. 265-95 et t. 2, Londres, 1901, p. 265-95); l'arabe et l'éthiopien dérivent vraisemblablement du copte. Pour propres qu'ils soient aux traditions linguistiques susmentionnées, ces textes n'en ont pas moins leur équivalent grec (BHG 1833-34c) (R.M. James, *Apocrypha Anecdota*, t. 2, Cambridge, 1897, p. 28-45 ; D. Tamilia, *Acta Thomae Apocrypha*, dans *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei* V-12, 1903, p. 387-408). Il faut souligner que cette forme du *Martyre* diffère sensiblement de celle que l'on retrouve dans les *Actes de Thomas* (chap. 159-171).

Le culte du tombeau de l'apôtre Thomas à Édesse est attesté par Égérie (*Itin.* 19,2) dès la fin du 4e siècle et même avant, sous le règne de Valens (365-378), par Socrate (*Hist. eccl.* IV, 18) et Sozomène (*Hist. eccl.* VI, 18,2). Le sanctuaire de Thomas à Édesse abritait les reliques de ce saint ramenées des Indes par un marchand, sans doute dans la seconde moitié du 3e siècle (cf. *Acta Thomae*, 170, p. 286 de l'éd. Bonnet). Ces reliques, d'abord vénérées dans un martyrium situé *extra muros*, auraient été transférées, en 394-395, dans une église bâtie *intra muros*, probablement au sud-ouest de la ville (cf. *Chronicon Edessenum*, n. 38, p. 6 de l'éd. Guidi, CSCO 2). Cette question a été bien débattue et résolue par P. Devos, *Égérie à Édesse. S. Thomas l'apôtre. Le roi Abgar*, dans *Analecta Bollandiana*, t. 85, 1967, p. 381-92.

On peut enfin, à titre indicatif, noter qu'une église de Saint-Thomas a été fondée par le patriarche Pierre (524-552) dans la banlieue ouest de Jérusalem. Elle est attestée par une inscription dédicatoire publiée par M. Avi-Yonah, dans *Quarterly of the department of ant. in Pal.*, t. 10, 1944, p. 162-65 et pl. XXXV 3-4 (cf. aussi J. et L. Robert, *Bulletin épigraphique*, dans *Revue des études grecques*, 1946-1947, p. 362, n. 221 et J.T. Milik, *La topographie de Jérusalem vers la fin de l'époque byzantine*, dans *Mélanges de l'Université St-Joseph*, t. 37, 1961, p. 139-40).

5. THOMAS DANS LA SPIRITUALITÉ DES PREMIERS SIÈCLES. – Dans toute la littérature chrétienne ancienne, la figure de Thomas est célèbre en tant que témoin de la foi.

Ce n'est pas un hasard si on le retrouve dans certains textes relatifs au sort final de Marie où, toujours dans son rôle d'apôtre retardataire, il est le témoin privilégié du transfert de Marie au ciel et celui par qui les autres apôtres découvrent le tombeau vide. Cette tradition est bien sûr un développement de *Jean* 20,24-29, mais elle témoigne surtout du rôle tenu par Thomas pour renforcer la foi de ceux qui doutent ou qui ne croient que ce qu'ils voient.

Il est piquant de constater que cette tradition de l'apôtre retardataire n'a pas eu de développement dans les écrits apocryphes, si ce n'est dans certains *Transitus* (entre autres textes, cf. le *Transitus* latin attribué à Joseph d'Arimathie : BHL 5348-5350) qui de fait relèvent plus de la littérature hagiographique.

Enfin on peut signaler la formation d'une véritable typologie identifiant Thomas à Jésus. En effet, Thomas, de par sa constitution gémellaire (cf. l'étymologie de son nom), a permis une réflexion sur la nature et les effets de l'identification du croyant et du maître. Type du fidèle découragé par la foi en la résurrection de Jésus, Thomas franchit lentement la distance qui le sépare du maître pour devenir son intime. L'étymologie de son nom, Thomas le Jumeau, permet de traduire concrètement cette intimité. Cette typologie apparaît essentiellement dans les textes gnostiques de Nag Hammadi où le nom de Thomas est mentionné 23 fois : 5 fois dans l'*Évangile*, 16 fois dans le *Livre* et 2 fois dans la *Sagesse de Jésus-Christ* (NH III, 4), mais aussi dans les *Actes de Thomas* où l'apôtre et le messie sont des « jumeaux interchangeables » ; cf. la remarquable étude de J.A. Delaunay, *Rite et symbolique en Acta Thomae, vers. syr. I, 2a et ss.*, dans P. Gignoux et A. Taffayoli [éd.], *Mémorial Jean de Menasce*, Louvain, 1974, p. 11-34, où l'auteur donne une analyse convaincante de la scène du banquet à l'occasion de noces de la fille du roi (*Actes de Thomas* I, 2a et svv selon le texte syriaque) en cherchant une explication dans les rites nuptiaux et plus encore dans l'assimilation littéraire de Thomas à Jésus. Il s'agit là d'une intéressante question qui regarde l'histoire des religions, elle a d'ailleurs été fort bien traitée par l'ouvrage de R. Kuntzmann (*op. cit.*, Paris, 1983, surtout p. 173-82 et p. 183-212) qui résumait ainsi les points forts de sa lecture des *Actes de Thomas* :

« Le nom de Thomas a permis, par son contenu étymologique, de fonder... une sorte de quiproquo entre l'apôtre et son maître, et leur conférer une nature interchangeable... A bien lire le texte des *Actes de Thomas*, il faut reconnaître que la gémellité de Thomas et du Christ avancée au fil du récit, dépourvue de sa fonction initiale d'identification et d'individuation des deux jumeaux, a trouvé une nouvelle fonction, à savoir la révélation du Sauveur véritable. Thomas est campé au fil des *Actes* comme celui qui dévoile progressivement le véritable Apôtre, Jésus lui-même. La symbolique gémellaire... joue sur les richesses de la substitution entre deux personnages semblables, pour révéler le seul personnage important dans lequel le fidèle est appelé à se fondre à son tour pour ne devenir qu'un avec lui... A ce titre, Thomas est devenu le type du parfait sauvé par identification au Sauveur » (cf. p. 181-82).

Cette symbolique gémellaire a été aussi utilisée dans des milieux manichéens influencés par l'Hymne de la Perle dont l'existence en tant que pièce indépendante des *Actes de Thomas* est assurée (cf. P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas : étude de la tradition manuscrite*, dans *Symposium Syriacum, 1976*, Rome, 1978, p. 19-29). L'interprétation de la relation entre Thomas et Jésus dans les *Actes de Thomas* et celle des symboles de l'Hymne de la Perle ont conduit Mani à se définir lui-même comme le révélateur et le paraclet de sa communauté.

Simon MIMOUNI.

2. THOMAS D'AQUIN (SAINT), frère prêcheur, 1224/25-1274. – 1. *Vie et personnalité*. – 2. *Doctrine spirituelle*.

Les contraintes éditoriales ont empêché de donner à cet article l'ampleur souhaitée. La bibliographie permettra de suppléer à ces lacunes, et nous renvoyons le lecteur aux dictionnaires existants. Nous espérons d'ailleurs, dans une proche publication, mettre en œuvre la documentation qui n'a pu être utilisée ici.

Sigles et abréviations. – Calo = *Vitae S. Thomae Aquinatis auctore Petro Calo* = *Fontes* I. – Cantimpré = Thomae Cantinpratani, *Bonum universale de apibus* I, 20, éd. G. Golvener, Douai, 1597, p. 82-3. –

Chartul. = *Chartularium Universitatis Parisiensis*, éd. H. Denifle et E. Chatelain, t. 1, Paris, 1889. – Chenu = M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de S. Th. d'A.* (Public. de l'Inst. d'Études Médiév. XI), Montréal-Paris, 1950; 2e éd. 1954. – Comm. St. = *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, éd. A. Maurer, 2 vol., Toronto, 1974.

Documenta = *Fontes vitae S. Th. A. Documenta* = *Fontes* VI. – *Fontes Vitae S. Th. A. notis historicis et criticis illustrati* (6 fasc. publiés d'abord dans la *Revue thomiste*), fasc. I-III, éd. D. Prümmer; fasc. IV-VI, éd. M.-H. Laurent, Toulouse-Saint-Maximin, 1911-1937. – Fossanova = *Processus canonizationis S. Thomae, Fossae-Novae* = *Fontes* V. – Frachet = *Fr. Gerardi de Fracheto o.p., Vitae Fratrum Ord. Praedicatorum...*, éd. B.M. Reichert (MOPH 1), Louvain, 1896. – Gui = *Vita S. Th. A. auctore Bernardo Guidonis* = *Fontes* III.

Léon. = *S. Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII... edita*, Rome, 1882 svv. – MOPH = *Monumenta Ord. Fratrum Praedicatorum Historica*: 3-4, *Acta Capitulorum Generalium O.P.*, éd. B.M. Reichert, Rome, 1898-99; 20 = *Acta Capit... Provinciae Romanae (1243-1344)*, éd. T. Käppeli et A. Dondaine, Rome, 1941. – Naples = *Processus canonizationis S. Th. Neapoli* = *Fontes* IV. – Ptolémée = *Ptolomaei Lucensis Historia ecclesiastica nova* XXII, 20-24 et 39; XXIII, 8-15; éd. L.A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, t. 11, Milan, 1724, col. 1151-54, 1162, 1168-73 (voir l'éd. partielle mais critique d'A. Dondaine, AFP, t. 31, 1961, p. 150-55).

Tocco = *Vita S. Th. A. auct. Guillelmo Tocco* = *Fontes* II. – Tugwell = *Albert and Thomas. Selected Writings*. Translated, Edited and Introduced by S. Tugwell, New York, 1988. – Walz-Novarina = A. Walz, *S. Th. d'A.*, adaptation franç. par P. Novarina (Philosophes médiévaux 5), Louvain-Paris, 1962. – Weisheipl = J.A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works*, 2e éd. augm., Washington, 1983. – Ystoria = C. Le Brun-Gouanvic, *Éd. critique de l'Ystoria s. Thome de Aquino de G. de Tocco*, Diss. dactyl., Univ. de Montréal, 2 vol., 1987.

I. VIE ET PERSONNALITÉ

1. NAISSANCE, PREMIÈRES ANNÉES (1224/25-1245). – On calcule la date de naissance de Thomas à partir de celle de sa mort. Selon Tocco (65, p. 138), il mourut au matin du 7 mars 1274 dans sa 49e année; sa naissance se situerait donc en 1225. Selon Gui (39, p. 205), il avait commencé la 50e année, ce qui reporte à 1224. On s'accorde aujourd'hui sur 1224/25, mais des sources secondaires ne permettent pas d'exclure 1226 ou 1227 (Walz-Novarina, p. 16; Tugwell, p. 201: 1226). Quant au lieu de naissance, les historiens s'accordent pour le situer au château familial de Roccasecca, alors dans le comté d'Aquino et le royaume des Deux-Siciles, à mi-chemin entre Rome et Naples, un peu à l'est de la route de l'intérieur (ancienne via *Latina*). Sur la famille de Thomas, voir Walz-Novarina, p. 9-16.

Le plus jeune des fils, Thomas fut destiné à l'Église selon les usages du temps. Son père Landolphe avait déjà tenté de placer un des fils de son premier mariage à la tête de la collégiale Saint-Pierre de Canetto, mais l'élection avait été cassée pour irrégularité. Avec Thomas, il visa plus haut et l'offrit comme oblat au Mont-Cassin, avec l'arrière-pensée qu'il pourrait un jour en devenir l'abbé (Tocco 1, p. 67; Naples 76, p. 371). Alors en décadence, l'abbaye était une proie que se disputaient le pape et l'empereur. Le traité de San Germano (23 juil. 1230) inaugurait une période de paix relative; on peut situer l'entrée de Thomas au monastère, sous l'abbé Landolphe Sinibaldi, entre cette date et le 3 mai 1231 où le père de Thomas fait don d'un moulin au Cassin et rappelle un don antérieur de 20 onces d'or. Ces donations constituaient l'aumône d'oblature des enfants nobles (cf. *Règle de S. Benoît*, 51). Thomas reçut au monastère les rudiments des lettres et une initiation à la vie bénédictine. Mais dès 1236 le calme du monastère fut à nouveau troublé et Landolphe, sur les conseils du nouvel abbé Étienne de Corbario, dut mettre son fils à l'abri et l'envoyer à Naples.

Thomas quitta sans doute le monastère au printemps 1239. Il avait 15 ou 16 ans et aurait pu faire profession dans l'*ordo monasticus*; aucun document n'en fait mention. Cela ne veut pas dire que Thomas n'a jamais été moine. Selon l'explication nuancée de Leccisotti, l'oblature avait valeur d'une vraie profession, mais conditionnelle et temporaire; à l'âge convenable, l'oblat demeurait libre de ratifier l'engagement pris par ses parents ou d'en prendre un autre. Le nécrologe du Cassin fait mention de Thomas comme « primo Casinensis monachus factus », mais ce lien cessa de lui-même le jour où Thomas entra chez les prêcheurs. Il est pourtant probable qu'il habita quelque temps au monastère de San Demetriano, pied-à-terre des Cassiniens à Naples.

Il put donc s'inscrire au jeune *studium generale* de Naples à l'automne 1239. Fondé en 1224 en vue de former des hommes pour le service impérial, ce *studium* devait aussi faire pièce à l'université de Bologne et les sujets de l'empereur ne pouvaient étudier ailleurs. Grâce aux traductions de Michel Scot et de son école, la Sicile et l'Italie du sud connaissaient alors une intense vie culturelle; la science aristotélicienne, l'astronomie arabe et la médecine grecque étaient florissantes à Palerme, Salerne et Naples, bien avant leur assimilation dans le nord de l'Europe. Thomas put ainsi se familiariser avec la philosophie naturelle et la métaphysique d'Aristote à une époque où leur étude restait interdite à Paris. Tocco (5, p. 70) a transmis deux noms de ses maîtres: Martin (ne pas confondre avec Martin de Dacie) qui lui enseigna la grammaire et la logique, Pierre d'Irlande qui lui apprit les *naturalia* et la métaphysique, et dont on a identifié certains écrits; Thomas semble tenir de lui son goût pour un aristotélisme plus pur que celui, teinté de néoplatonisme, que lui transmettra saint Albert.

A Naples, Thomas fit aussi la connaissance des dominicains. Au couvent fondé en 1231 deux frères seulement résidaient depuis 1239, autorisés par Frédéric II à rester pour le service de l'église malgré l'expulsion des mendiants hors du royaume. Jean de San Giuliano fut à l'origine de sa vocation (Tocco 6, p. 71), mais le prieur Thomas de Lentini lui donna l'habit (*Ystoria* 7, p. 208), en avril 1244 ou légèrement plus tôt (Tugwell, p. 204: 1242 ou 1243). L'entrée de Thomas chez les prêcheurs compromettait définitivement les plans d'un futur abbatiat au Mont-Cassin. Les frères de Naples, instruits par un fâcheux précédent (le couvent avait été mis à sac en 1235 à la suite de la vêture d'un jeune noble) se hâtèrent de lui faire quitter la ville.

Lorsque sa mère Théodora (Landolphe était mort le 24 déc. 1243) se rendit à Naples dans l'espoir de le dissuader, elle arriva trop tard et se mit à sa poursuite jusqu'à Rome. Mais Thomas en était reparti avec le Maître général, Jean le Teutonique, qui se rendait à Bologne pour le chapitre général de la Pentecôte (22 mai 1244). Théodora envoya un courrier rapide à ses frères qui guerroyaient avec Frédéric II dans la région d'Acquapendente, au nord-ouest d'Orvieto, pour intercepter leur frère et le lui ramener. Dans la petite troupe qui s'empara de Thomas, deux personnes sont nommées (Ptolémée XXII, 20) : son frère Renaud, encore fidèle à l'empereur, et Pierre de la Vigne, un de ses conseillers ; selon nos sources, Frédéric II avait donné son accord. Ils s'emparèrent de Thomas, tentèrent de lui arracher son habit et le conduisirent d'abord à Montesangiovanni, autre château familial, puis à Roccasecca.

Là, toute la famille s'employa à le faire changer d'avis. Mais il ne fut ni maltraité ni relégué dans un cachot. Il pouvait aller et venir, recevoir des visites (dont celles de Jean de San Giuliano, qui lui apporta un nouvel habit ; Tocco 11, p. 76), causer avec ses sœurs (il aurait alors convaincu Marotta de se faire religieuse). Tocco (9, p. 74) rapporte qu'il en profita pour prier, lire la Bible, étudier le livre des *Sentences* ; il lui attribue même la compilation du *Tractatus fallaciarum* d'Aristote, mais les traités *De fallaciis* et *De propositionibus modalibus* sont aujourd'hui estimés inauthentiques (cf. Léon. t. 43, p. 385-88).

Selon certaines sources (Ptolémée XXII, 21 ; Tocco 11, p. 77), Thomas aurait réussi à s'évader (avec la complicité de sa mère), en descendant par une corde le long de la muraille, comme saint Paul. La vérité semble plus prosaïque : voyant que sa résolution restait ferme, sa mère et ses frères le rendirent au couvent de Naples, après une année environ (Frachet IV, 17, 3 : *dimiserunt eum* ; Cantimpré I, 20 : *fratres fratrem solverunt*). La déposition de Frédéric II par Innocent IV au concile de Lyon (17 juil. 1245) ayant sans doute entraîné un changement de politique par la famille, la libération fut de peu postérieure. Tugwell (p. 204-07) allonge le temps de la captivité, le reconstruit et fait libérer Thomas dans les premiers mois de 1246.

Malgré ces péripéties, le lien de Thomas à son milieu familial est resté fort. La famille se trouvant en difficulté après sa défection de la cause impériale, il trouva des fonds pour lui venir en aide avec la permission de Clément IV (Tocco 42, p. 115-16). Au cours de ses déplacements, il se fit héberger dans les châteaux de sa famille : à San Severino chez sa sœur Théodora, comtesse de Marisco (Tocco 37, p. 111 ; Naples 79, p. 376-78) ; à Maenza chez sa nièce Françoise, comtesse de Cecano (Tocco 56, p. 129-30) : il s'y rendait souvent et s'y trouvait lors de sa dernière maladie ; il fut aussi choisi comme exécuteur testamentaire de Roger d'Aquila, mari de sa (demie ?) sœur Adélasia (cf. *infra*, 11).

Dès cette première tranche de la biographie, quelques traits du portrait spirituel de Thomas commencent à se dégager. Les anciens biographes ont souligné la piété mariale du bambin qui ne voulut à aucun prix lâcher le parchemin sur lequel était inscrit l'*Ave Maria*, l'application du jeune oblat à la recherche de Dieu et de l'étudiant à ses cours. Nous chercherons plutôt à éclairer certains épisodes par les réflexions du théologien futur.

L'intrication du religieux et du politique dans la famille d'Aquino et ses renversements d'alliance ont-ils été à la source des positions de Thomas sur les rapports du spirituel et du temporel ? Il n'est pas interdit de voir un reflet de son expérience dans le texte écrit 10 ans plus tard où il fait une distinction fort nette entre le domaine des deux pouvoirs (2 *Sent.* d.44, exp. textus ad 4). A la différence de Bonaventure, prisonnier de l'équivalence *ecclesia/christianitas*, Thomas maintiendra toujours une conception clairement dualiste des rapports de l'Église et de la société (cf. Eschmann, Fitzgerald). Weisheipl (p. 8) veut voir dans ce texte l'affirmation que le pouvoir temporel du pape n'est qu'un accident par rapport à sa mission spirituelle. Thomas ne va pas jusque-là ; il admet la réunion de fait des deux pouvoirs dans le pape et la subordination des fins de la société politique à la fin dernière de l'Église (*De regno* II, 3 ; Léon. t. 42, p. 466). Weisheipl est plus heureux quand il suggère que sa position doctrinale se doublait d'un refus opiniâtre des dignités ecclésiastiques : abbatiat du Cassin (Cantimpré I, 20 ; Ptolémée XXII, 21), archevêché de Naples (Tocco 42, p. 116), cardinalat (Tocco 63, p. 137 ; Naples 78, p. 375).

Quant à son choix de l'ordre dominicain, on peut au moins en conjecturer les raisons. La vie bénédictine au Cassin à cette époque n'était pas faite pour inspirer un jeune épris d'absolu ; mais Thomas conservera toujours une profonde estime pour l'idéal bénédictin (son dernier écrit est une lettre à l'abbé du Cassin, Bernard Ayglier ; Léon. t. 42, p. 413-15) ; sa connaissance de Grégoire le Grand, surtout des *Dialogues* (Portalupi, p. 592), peut dater de cette époque, de même que la lecture régulière des *Collationes* de Cassien (Tocco 21, p. 95). Cependant il a perçu très tôt que son penchant pour l'étude serait mieux satisfait dans le nouvel ordre, car « il est meilleur de transmettre aux autres ce que l'on a contemplé que de contempler seulement » (*2ª 2ªᵉ* q.188 a.6). Ajoutons un point rarement noté : le désir d'une vie pauvre. « Le refus du Mont-Cassin est, chez Thomas d'Aquin, l'exacte réplique du geste de François d'Assise » (Chenu, *S. Thomas*, p. 11). La vivacité et la profondeur évangélique avec lesquelles il défendra plus tard l'idéal de la pauvreté mendiante semble bien s'originer à cette période.

Troisième trait : la fermeté de sa résistance à la pression familiale. La modération de son génie ne doit pas faire oublier le radicalisme dont Thomas est capable. Ici encore, l'homme mûr a théorisé les intuitions de l'adolescent :

« Quand les parents ne sont pas dans une situation telle qu'ils aient sérieusement besoin de l'assistance de leurs enfants, ceux-ci peuvent abandonner le service de leurs parents et entrer en religion même contre leur défense. Passé l'âge de la puberté, quiconque est de condition libre a le droit de disposer de lui-même dans le choix d'un état, surtout s'il s'agit du service de Dieu : il vaut mieux obéir au Père des esprits (*Hébr.* 12,9), pour que nous vivions, qu'aux générateurs de notre chair » (*2ª 2ªᵉ* q. 189 a.6 ; cf. *Quodl.* 4 q.11 a.23 ; *C. retrahentes* 9).

P. Renaudin, *S. Th. d'A. et S. Benoît*, dans *Revue thomiste* = RT, t. 17, 1909, p. 513-37. – F. Scandone, *La vita, la famiglia e la patria di S. Tom.*, dans *S. Tommaso d'A. Miscellanea storico-artistica*, Rome, 1924, p. 1-110. – P. Mandonnet, *Th. d'A. novice prêcheur 1244-46*, RT, t. 29, 1924, p. 243-67, 370-90, 529-47 ; t. 30, 1925, p. 3-24, 222-49, 393-416, 489-533. – T. Leccisotti, *Il dottore angelico a Montecassino*, dans *Rivista di filosofia neoscolastica* = RFNS, t. 32, 1940, p. 519-47. – I.T. Eschmann, *St. Th. A. on the Two Powers*, dans *Mediaeval Studies* = MS, t. 20, 1958, p. 177-205. – M.-D. Chenu, *S. Th. d'A. et la théologie* (Maîtres spirituels 17), Paris, 1959. – W. Pocino, *Roccasecca patria di S. T. d'A. Documentazione storico-bibliografica*, Rome,

1974. – L. Fitzgerald, *St. Th. A. and the Two Powers*, dans *Angelicum* = Ang., t. 56, 1979, p. 515-56. – E. Portalupi, *Gregorio Magno nelle Qu. disp. de veritate di S. T. d'A.*, RFNS, t. 77, 1985, p. 556-98 ; *Gregorio Magno nell'Index thomisticus*, dans *Bull. S.I.E.P.M.*, t. 31, 1989, p. 112/46.

2. Élève d'Albert a Paris (1245-48). – Les plus anciennes sources sont très claires à ce sujet (Frachet IV 17,3 : *missus est Parisius* ; Cantimpré I, 20 : *transmissus est Parisios*) ; Tocco distingue bien deux étapes : « Johannes Teutonicus... duxit eum *Parisiis et deinde Coloniam* » (12, p. 77). Gui et Calo mentionnent également le voyage à Paris, puis à Cologne ; seul Ptolémée dit qu'il se rendit directement à Cologne. Mais les historiens hésitaient. Après examen des sources, Walz-Novarina concluaient que *le voyage* à Paris « sans être certain peut être considéré comme probable » (p. 62) ; ils étaient plus réservés sur la question des *études* à Paris. Sur ces deux points, de récents travaux ont apporté des arguments décisifs.

Dans l'ordre de la critique interne, R.-A. Gauthier (*S. Th. et l'Éthique à Nicomaque*, Léon. t. 48, p. XV-XVII ; cf. t. 47/1, *Praef.*, p. 236-37) fait remarquer que l'œuvre de Thomas, spécialement son commentaire sur l'*Éthique*, porte des traces profondes des idées en cours à Paris entre 1240-1250 : utilisation exclusive du texte de l'*Ethica vetus* ; connaissance de l'exégèse des maîtres ès arts de Paris sur ces traductions, alors que l'enseignement de l'*Éthique*, n'est pas attesté à Naples, et que l'*Ethica vetus* sera périmée à Paris après 1250. Gauthier ajoute que Thomas n'étudie pas encore la théologie avec Albert mais fréquente la faculté des arts et complète ainsi l'initiation reçue à Naples ; il avance le nom de deux maîtres : Alexandre, dont on a un commentaire sur l'*Éthique*, et Arnoul de Provence.

Des arguments convergents de critique externe ont été mis en avant par Paul Simon dans les *Prolegomena* à son éd. du *Super Dionysium De div. nom.* d'Albert (*Opera omnia*, t. 37/1, Bonn, 1972, p. VI-VII). Ce commentaire, avec celui d'autres écrits dionysiens, a été transmis dans un ms de Naples (Bibl. Naz. I.B.54) *écrit par Thomas lui-même*, alors secrétaire d'Albert. Or le texte du commentaire sur le *De caelesti hierarchia*, et lui seul, est divisé en *peciae*, et chaque *pecia* est identifié par une inscription en grosses lettres dans la marge supérieure du premier feuillet, selon l'usage parisien. Albert a donc composé ce commentaire à Paris avant 1248, et Thomas était alors avec lui. Weisheipl (p. 33-38) se rallie aux conclusions de Simon et de Gauthier, mais il s'écarte de celui-ci en affirmant que Thomas étudiait aussi la théologie dans son propre couvent.

On peut résumer ainsi : à l'automne 1245, Thomas se met en route pour Paris dans la suite de Jean le Teutonique (plus tard pour Tugwell). Il y passe les années 1246-47 et la première partie de 1248, soit trois années scolaires. En 1248, il part pour Cologne en compagnie d'Albert.

L.-J. Bataillon, *« Status quaestionis » sur les instruments et techniques de travail de s. Thomas et s. Bonaventure*, dans *1274 année charnière. Mutations et continuités* (Colloques du CNRS 558), Paris, 1977, p. 647-57. – J.A. Weisheipl, *The Life and Works of St. Albert...*, dans *Albertus Magnus and the Sciences. Comm. Essays*, Toronto, 1980, p. 13-51 ; *Th. d'A. and Albert his Teacher* (Étienne Gilson series 2), Toronto, 1980.

3. Élève et assistant d'Albert a Cologne (1248-52). – Le 7 juin 1248, le chapitre général de Paris décide la création d'un *studium generale* à Cologne et Albert est chargé de la fondation. Il y part dès la fin de l'année scolaire à Paris (29 juin) et emmène avec lui Thomas pour commencer son enseignement à l'automne. Ce séjour constitue une étape décisive. C'est sans doute l'époque de son ordination sacerdotale, mais à ce sujet nous ne savons rien de précis. Par contre, nous savons qu'Albert a exercé sur lui une influence considérable. Durant ces quatre années, de 23 à 27 ans, Thomas a pu s'imprégner de la pensée d'Albert, pour le compte de qui il met au net ses notes de cours sur les *Noms divins* et l'*Éthique à Nicomaque* (autographe conservé dans le ms de Naples déjà mentionné).

Gauthier (Léon. t. 48, p. XVII-XVIII) a relevé dans le commentaire de Thomas sur l'*Éthique* quelque 350 passages dans lesquels « l'influence d'Albert est évidente » ; ils ne viennent pas du commentaire rédigé plus tard par Albert mais bien de ce cours plus ancien dont Thomas a gardé « une connaissance approfondie... mais lointaine ». Celui-ci continuera de prêter attention aux publications de son maître, jusqu'à faire une table des matières pour certaines œuvres (Gauthier, Léon. t. 48, p. B5-B55 ; Weisheipl, *Th. d'A.*, 1980, p. 13-14).

Diverses anecdotes datant de cette période (« le bœuf muet de Sicile ») sont les signes que la valeur intellectuelle de Thomas commençait à être reconnue. Elles reflètent aussi sa position auprès d'Albert, non celle d'un simple secrétaire mais plutôt d'un assistant qui, tout en achevant sa formation, pouvait déjà être chargé d'enseignement ; il avait déjà sept ans d'études. Certains font de lui un lecteur en théologie (De Groot, Berthier, Pelster) ou le bachelier d'Albert (Scheeben, Eschmann). Weisheipl (p. 45) reprend cette dernière hypothèse et suggère que Thomas aurait enseigné *cursorie* sur *Jérémie*, les *Lamentations* et une partie d'*Isaïe*.

La suggestion de Weisheipl, appuyée sur de bons arguments (p. 49-51), n'est pas gratuite et elle a reçu bon accueil de critiques qualifiés (Bataillon, RSPT, 1980, p. 119 ; Vansteenkiste, *Rassegna di Letteratura Tomistica* = RLT, 1974, p. 12 ; Leroy, RT, 1978, p. 666 ; Tugwell, p. 210-11, anticipe à 1251 le retour à Paris et y place la composition du *Super Isaiam*). Même si elle conduit à avancer la date de ces commentaires, celle-ci reste à l'intérieur de la chronologie relative retenue ; ces commentaires scripturaires sont ainsi « le premier ouvrage théologique de s. Thomas » (Léon. t. 28, p. 20*, à propos du *Sup. Is.*).

L'*Expositio super Isaiam* permet de discerner les éléments d'une spiritualité thomasienne. Nous avons l'autographe des ch. 34-50 (Vatic. lat. 9850, f. 105-14) ; il ne s'agit pas d'une *reportatio* mais d'une préparation de cours et elle porte les marques d'un travail rapide accompli par le jeune bachelier. P.-M. Gils le décrit avec précision ; il fait aussi remarquer les brèves annotations marginales que Jacques d'Asti a transcrites en écriture claire et appelées *collationes*. Elles se présentent « sous formes de schémas, écrits en *inintelligibilis* comme le texte, et elles se trouvent reliées, assemblées, par des traits en éventail ». En voici un exemple (Léon. t. 28, p. 200) :

« Verba Dei utilia ad intellectus illustrationem, Prou. vj « Mandatum lucerna » etc. – ad affectus delectationem, Ps. « Quam dulcia faucibus », etc. – ad amoris accensionem Ier xx « Factum est in corde » etc., Ps. « Eloquium Domini » – ad operis rectitudinem, Ps. « Dirige me in ueritate », etc. – ad glorie adeptionem, Prou. iij « Custodi legem » – ad aliorum instructionem, secunda Tim. iij « Omnis doctrina diuinitus » etc.

On trouve 24 *collationes* de ce type au long du texte. Malgré leur situation dans la marge, « elles appartiennent essentiellement au commentaire dont elles constituent la partie spirituelle, 'mystique' comme disaient les anciens » (Gils, p. 262). Leur étude systématique (Torrell-Bouthillier) permet de voir à quel point ces prolongements spirituels sont pénétrés de l'expérience des prophètes et des sages, des apôtres et des évangélistes : on y voit donc déjà la tonalité biblique de la spiritualité de Thomas. Mais on saisit aussi ce qui le frappe dans les textes et donc quelque chose de son attitude devant Dieu et sa parole, notamment son souci de prêcheur (*ad instructionem aliorum*), en un mot son âme de saint.

P.-M. Gils, *Les « Collationes » marginales dans l'autographe du comm. de s. Th. sur Isaïe*, RSPT, t. 42, 1958, p. 254-64. – J.-P. Torrell et D. Bouthillier, *Quand S. Th. méditait sur le prophète Isaïe*, RT, t. 90, 1990, p. 5-47.

4. Bachelier sententiaire a Paris (1252-56). – Selon Tocco (14, p. 80-81), Jean le Teutonique demanda à Albert, en 1251 ou au début de 1252, de lui désigner un jeune théologien susceptible d'être nommé bachelier pour enseigner à Paris. Albert proposa Thomas qu'il estimait assez avancé *in scientia et vita*. Le maître général hésita, probablement parce que Thomas n'avait alors que 27 ans et qu'il en fallait 29 pour assumer canoniquement cette charge (Glorieux, *L'enseignement*, p. 114) ; il est possible aussi qu'il ait jugé Thomas trop pacifique pour répondre à la situation troublée de l'université à l'époque. Mais Albert réussit à persuader son supérieur, probablement par l'intermédiaire du cardinal Hugues de Saint-Cher (Walz-Novarina, p. 79). Thomas reçut l'ordre de se rendre à Paris « ut... ad legendum sententias se pararet » (Tocco 14, p. 81). Il commença son enseignement en sept. 1252 sous la responsabilité du maître Élie Brunet de Bergerac.

Entre 1252 et 1255, tous les livres d'Aristote allaient être autorisés pour l'enseignement à la faculté des arts (*Chartul.*, n. 246, p. 277-79), événement dont les répercussions seraient considérables. Pour Thomas, cela n'était pas une nouveauté puisqu'il connaissait Aristote depuis Naples. Ses options aristotéliciennes transparaissent immédiatement.

On peut compter plus de 2 000 citations d'Aristote dans le commentaire des quatre livres du Lombard (sur la d. 33 du l. III, voir Chenu, p. 233, n. 1) ; Augustin ne totalise guère plus de mille citations. Tocco a célébré avec lyrisme la *nouveauté* de cet enseignement : « Dans ses leçons, il introduisait de nouveaux articles, résolvait les questions d'une manière plus claire avec de nouveaux arguments. En conséquence, ceux qui l'entendaient enseigner des thèses nouvelles et les traiter selon une méthode nouvelle ne pouvaient douter que Dieu ne l'eût éclairé d'une manière nouvelle » (14, p. 81 ; trad. Walz-Novarina, p. 87).

Quoi qu'en dise Tocco, ces leçons n'étaient pas le fruit d'une science infuse mais d'un dur labeur dont l'autographe du l. III qui nous est parvenu (*Vatic.* lat. 9851) porte les traces (Gils, *Textes inédits*). Il est possible d'étaler la composition de cet immense commentaire sur quatre années scolaires, et on comprend mieux ainsi la réussite de Thomas. Il ne considérait pas cependant son travail comme définitif et il tenta de l'améliorer, semble-t-il, pour ses étudiants à Sainte-Sabine dix ans plus tard (Ptolémée XXII, 15 ; H.-D. Dondaine et L. Boyle, *Alia lectura*).

On date généralement de cette période le *De ente et essentia*, écrit à la demande de ses compagnons à Saint-Jacques, et le *De principiis naturae*, pour le F. Sylvestre du même couvent. Thomas inaugurait ainsi une longue série de 26 œuvres (sur 90) qu'il composerait « à la demande » ; il ne s'est jamais dérobé à ce devoir de charité intellectuelle.

P. Philippe, *Le plan des Sentences de P. Lombard d'après s. Th.*, dans *Bulletin thomiste* = BT, t. 3, 1930-33, p. 131*-54*. – R. A. Gauthier, *Les « Articuli in quibus fr. Th. melius in Summa quam in Scriptis »*, RTAM, t. 19, 1952, p. 271-326. – P.-M. Gils, *Textes inédits de S. Th. : les premières rédactions du « Scriptum super Tertio Sententiarum »*, RSPT, t. 45, 1961, p. 201-28 ; t. 46, 1962, p. 445-62, 609-28. – P. Glorieux, *L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes... à la Fac. de Théologie de Paris au XIIIe s.*, AHDLMA, t. 35, 1968, p. 65-186. – Ch. H. Lohr, *St. Th. A. « Scriptum super sententiis » : An index of authorities cited*, Avebury, 1980. – H.-F. Dondaine, *« Alia lectura fr. Thomae » ? (Super I Sent.)*, MS, t. 42, 1980, p. 308-36. – L.E. Boyle, *« Alia lectura fr. Thomae »*, MS ; t. 45, 1983, p. 418-29. – I. Brady, art. *Pierre Lombard*, DS, t. 12, col. 1604-12.

5. Magister in sacra pagina (1256-69). – En février 1256, Aymeric de Veyre, chancelier de l'Université, accordait à Thomas la *licentia docendi*. La leçon inaugurale eut lieu entre le 3 mars et le 17 juin ; ce *principium* est l'opuscule *Rigans montes de superioribus suis* (Weisheipl, p. 96-103). Dès le mois de septembre, Thomas se devait d'exercer les trois fonctions traditionnelles du maître : *legere, disputare, praedicare*.

Legere : lire l'Écriture et la commenter verset par verset. A la différence de la lecture cursive du bachelier biblique (cf. *Super Isaiam*), le maître pouvait se permettre un enseignement plus fouillé : on peut le voir avec le *Super Job* et l'*In Ioannem* (cf. Chenu, ch. 7). Longtemps méconnu, cet enseignement ordinaire a permis à Thomas de commenter presque tout le Nouveau Testament et plusieurs livres de l'Ancien. Mais l'on ne sait pas exactement ceux qui l'ont été à Paris.

L'option déjà prise dans le *Super Isaiam* en faveur du sens littéral continue à s'affermir dans le *Super Iob* dont la date est la plus proche (1261-64 d'après Ptolémée XXII, 24, retenue par Léon. t. 26, p. 17*-19*). Il ne variera jamais sur ce point (*S. Iob*, prol. ; *Quodl.* 7 q.6 a.14-15 ; *1^a* q.1 a.10 ; *In Gal.* 4, lect.7). Le sens littéral est seul adapté à l'argumentation théologique (*1^a* q.1 a.10), en outre « toute interprétation spirituelle doit être fondée sur une interprétation littérale » (*Quodl.* 7 q.6 a.14 ad 1). Le sens spirituel reste *de necessitate sacrae Scripturae*, mais Thomas a conscience des limites de l'exégèse allégorisante (cf. J. Verger, *L'exégèse* ; de Lubac ; Spicq ; Smalley).

Disputare : la seconde fonction du maître revêtait deux formes. La première, solennelle et publique, se tenait deux fois par an, avant Noël et Pâques ; ce sont les *Quodlibet*. On s'accorde à dater de cette période les *Quodl.* 7-11 (Boyle). La seconde, ordinaire et privée, se tenait à l'intérieur des écoles, dans l'après-midi, avec le maître, son bachelier et les étudiants. Après les disputes sur un sujet, le résultat était rassemblé dans une rédaction finale en vue de la publication. B. Bazán (*Les Questions*, p. 83-85) a montré que le *De veritate* relève de ce genre et que son élaboration s'est étendue sur les années 1256-59 à raison d'environ 80 articles par an, ce qui correspond d'assez près au nombre des jours d'enseignement.

Praedicare : Thomas a dû honorer cette fonction plusieurs fois par an, puisqu'elle revenait à tour de rôle pour chaque maître. L.-J. Bataillon (*Les sermons*) a établi une liste de 20 sermons authentiques, dont 11 munis de leur *collatio* (prédication du soir à vêpres), mais il estime que Thomas a prêché « sensiblement plus souvent ». On connaît aussi trois séries de prédications sur le Pater, le Credo, le Décalogue. Malgré Mandonnet (*Le Carême*), leur date n'est pas certaine (Torrell, *Les Collationes*), pas plus que celle de la majorité des autres sermons.

A l'opposé de nombre de ses contemporains (Bataillon, *L'emploi* ; *Les crises*), Thomas se distingue par la simplicité, la sobriété, l'absence de subtilités scolastiques et de mots techniques, le refus des *exempla* et des « frivolités » (cf. *Resp. ad lect. Bisuntinum*, Léon. t. 42, p. 355). Sa prédication, appuyée sur l'expérience quotidienne, soucieuse de justice sociale, laisse transparaître la mentalité de son époque (superstitions, etc.). Elle est aussi imprégnée de la Bible et d'un amour profond de la Parole de Dieu (les juifs sont donnés en exemple aux chrétiens, car ils passent le sabbat à méditer l'Écriture).

Le contenu reprend les thèmes traditionnels : sens de Dieu, dévotion à la Vierge, prière, humilité (Thomas affectionne le thème de la « petite vieille » qui en sait plus sur Dieu qu'un savant orgueilleux). On y repère aussi des lignes de force. D'abord le souci de l'essentiel : « Tota lex Christi pendet a caritate ». Ensuite l'imitation du Christ : « Tout ce que le Seigneur a fait et souffert dans sa chair nous est enseignement salutaire ». Le thème de l'image de Dieu trouve place dans ce contexte, le Christ étant venu restaurer l'image défigurée par le péché. Enfin Thomas souligne la place de l'Esprit-Saint comme source de la liberté chrétienne, lien de la communion ecclésiale, réalisateur des demandes du Pater (Torrell, *La pratique*).

P. Mandonnet, *Chronologie des questions disputées de S. Th. d'A.*, RT, t. 23, 1918, p. 266-87, 341-71 ; *Le carême de S. Th. à Naples*, dans *Miscellanea storico-artistica*, Rome, 1924, p. 195-212. – P. Synave, *Le problème de la chronologie des qu. disp. de S. Th...*, RT, t. 31, 1926, p. 154-59. – C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (Bibl. thom. 26), Paris, 1944 ; *Th. exégète*, DTC, t. 15/1, 1946, col. 694-738. – A. Dondaine, *Secrétaires de S. Th.*, Rome, 1956. – V. Shooner, *La « Lectura in Matthaeum » de S. Th....*, Ang., t. 33, 1956, p. 121-42. – H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. 4/2 (Théologie 59), Paris, 1964, p. 285-302. – P. Glorieux, *L'enseignement au M. A.*, cité *supra*. – S.H. Siedl, *Th. v. A. und die moderne Exegese*, ZKT, t. 93, 1971, p. 29-44. – M. Arias Reyero, *Th. v. A. als Exeget...*, Einsiedeln, 1971. – L.E. Boyle, *The Quodlibets of St. Th. and Pastoral Care*, dans *The Thomist* = Thom., t. 38, 1974, p. 232-56. – S. Lyonnet, *L'actualité de S. Th. exégète*, dans *T. d'A. nel suo settimo centenario*, t. 4, Rome, 1976, p. 9-28.

L.-J. Bataillon, *Les crises de l'Université de Paris d'après les sermons universitaires*, dans *Miscellanea Mediaevalia* = Misc. Med., t. 10, 1976, p. 155-69 ; *L'emploi du langage philosophique dans les sermons du 13e s.*, *ibid.*, t. 13/2, 1981, p. 983-91 ; *Les sermons attribués à S. Th. : questions d'authenticité*, *ibid.*, t. 19, 1988, p. 325-41. – J. Verger, *L'exégèse de l'Université*, dans *Le Moyen Age et la Bible* (Bible de tous les temps 4), Paris, 1984, p. 199-232. – Th. Domanyi, *Der Römerbriefkommentar des Th. v. A...*, Berne-Francfort, 1978. – J.-P. Torrell, *La pratique pastorale d'un théologien du XIIIe s. : Th. d'A. prédicateur*, RT, t. 82, 1982, p. 213-45 ; *Les « Collat. in decem praeceptis » de S. Th. d'A. Éd. crit. avec introd. et notes*, RSPT, t. 69, 1985, p. 5-40, 227-63. – J.-P. Renard, *La « Lect. super Matth. V, 20-48 » de Th. d'A.*, RTAM, t. 50, 1983, p. 145-90. – B.C. Bazán, *Les Questions disputées, principalement dans les Fac. de théologie*, dans *Les Questions disputées et les Questions quodlibétiques dans les Fac. de théologie, de droit et de médecine* (Typologie des sources du M.A. occidental 44-45), Turnhout, 1985, p. 13-149. – B. Smalley, *The Gospel in the Schools c. 1100-c.1280*, Londres, 1985, p. 257-79. – M. Arges, *New Evidence Concerning the Date of Th. A.'s « Lectura on Matthew »*, MS, t. 49, 1987, p. 517-23.

6. Le défenseur de la vie religieuse mendiante. – Depuis 1250 les maîtres séculiers contestaient aux mendiants le droit d'enseigner ; en févr. 1252, ils décidaient que les religieux devaient se contenter d'une seule chaire de théologie (*Chartul.* n° 200, p. 226-27). La mesure visait les franciscains qui s'efforçaient d'obtenir une seconde chaire, mais elle atteignait aussi les dominicains qui possédaient deux chaires depuis 1230-32. C'est justement dans la chaire contestée que Thomas devait enseigner. Très tôt le conflit déborde le cadre universitaire et une deuxième vague d'opposition, dont Guillaume de Saint-Amour (DS, t. 6, col. 1237-41) est le meneur, conteste la légitimité même du ministère des religieux. Pour le détail historique, cf. Léon. t. 41, p. A 7-10, B 7-9, C 5-8.

Après avoir d'abord trouvé un soutien tardif auprès d'Innocent IV, les séculiers se heurtèrent à Alexandre IV qui, le 22 déc. 1254, rendait aux Mendiants le privilège de prêcher et de confesser sans l'autorisation des curés. Leurs motifs étaient mêlés : jalousie devant les succès des religieux, craintes pour leurs revenus ; mais tous n'étaient pas mesquins ni leur crainte de l'hérésie sans raisons. Cependant leur conservatisme théologique, qui les poussait à défendre la hiérarchie en place devant l'invasion des « milices papales », leur fit méconnaître la nouveauté de l'Esprit à l'œuvre dans l'histoire de leur temps.

Guillaume publie dès mars-avril 1256 son *Tractatus de periculis novissimorum temporum* (on en connaît plusieurs rédactions) : avertissement aux pasteurs de l'Église pour les rendre conscients du danger que font courir les pseudo-prédicateurs annoncés par saint Paul. Le remède consiste à renvoyer tous les religieux dans leurs monastères pour y travailler de leurs mains. Cette proposition simpliste montre la profondeur du malentendu : Guillaume n'a pas compris que les Mendiants ne sont pas des moines, ni à quel point l'ordre des prêcheurs était spécifié par l'étude et la prédication. Ce livre fut condamné par Alexandre IV (5 oct. 1256 ; *Chartul.* n° 288, p. 331-33).

Les séculiers avaient réussi à dresser une partie des étudiants et du quartier latin contre les religieux. Durant l'hiver 1255-56, les frères étaient assaillis dans les rues et Saint-Jacques dut être gardé par les archers du roi. Ce fut sous leur protection que Thomas donna sa leçon inaugurale et des manifestants empêchèrent les auditeurs extérieurs de s'y rendre (*Chartul.* n° 279-280, p. 318-23). Il devra attendre jusqu'au 12 août 1257 pour être admis, non sans fortes pressions pontificales, dans le *consortium magistrorum*, en même temps que Bonaventure qui avait attendu trois ans (*Chartul.* n° 317, p. 364-67 ; cf. n° 293, p. 338-40).

Thomas s'engagea très vite dans la mêlée. Le nouveau maître devait disputer quatre questions dans les deux journées de son *inceptio*. Selon toute vraisemblance (Weisheipl, p. 103-9), c'est à cette occasion que nous devons la question *De opere manuali religiosorum* (*Quodl.* 7 q.7 a.17-18). Il semble qu'il ait aussi commencé alors le *Contra impugnantes Dei cultum et*

religionem, achevé avant que ne soit connue à Paris la condamnation de Guillaume, car il n'en fait pas mention.

Le plan reflète exactement les enjeux du débat. Après avoir défini ce qu'est une *religio* et en quoi consiste la perfection religieuse (ch. 1), Thomas établit la licéité de l'enseignement pour les religieux (2) et leur droit d'appartenir au corps professoral (3). Les ch. 4-7, qui défendent l'idéal des ordres mendiants, utilisent un matériel emprunté aux questions disputées, aux prédications et libelles des adversaires. Thomas revendique pour les mendiants, afin de sauvegarder la liberté de leur mission, le droit à la pauvreté absolue et la possibilité de vivre d'aumônes sans travailler manuellement. Les 17 ch. restants démontrent l'iniquité des accusations contre les religions mendiantes ; on y trouve une accumulation inaccoutumée d'*auctoritates* empruntées au *Décret* et à la Glose. Thomas veut manifestement arracher à Guillaume ses propres armes.

Pour ne pas y revenir, nous anticipons sur la suite de l'histoire. Après environ dix ans de répit, une nouvelle vague revint à l'assaut des religieux, avec à sa tête Gérard d'Abbeville (DS, t. 6, col. 258-63 ; les détails ne sont plus au point, cf. Léon. t. 41, p. C 5-7), puis Nicolas de Lisieux. Cette fois il était surtout question de la perfection des religieux et des pasteurs, ainsi que de l'entrée des « enfants » en religion. Cette nouvelle animosité fut peut-être une des causes du retour de Thomas à Paris à l'automne 1268 (cf. *infra* 10) ou en hiver 1268-69 (Weisheipl, p. 241, 263-64). En tout cas il entrait en lice avec son *Quodlibet* (1 q.7 a.14) de Pâques 1269 ; dans l'*ad 2,* il énonce les lignes maîtresses de sa position : 1) la pauvreté comme *instrumentum perfectionis* ; 2) la différence entre perfection et état de perfection.

Il revient à loisir sur ces deux points dans le *De perfectione spiritualis vitae,* commencé en 1269 et achevé au début de 1270, puisque les quatre derniers chapitres répondent au *Quodl.* 14 de Gérard tenu à Noël 1269. Sa doctrine sur la perfection chrétienne et religieuse est déjà celle de la *2ª 2ªᵉ* q.188-89 (cf. DS, t. 12, col. 1127-28) ; on y trouve aussi une théorie nouvelle de l'épiscopat (cf. DS, t. 4, col. 899-900). Thomas revient sur ces questions dans le *Quodl.* 3 q.11-12,17 (Pâques 1270) ; il traite de l'*ingressus puerorum* dans le *Quodl.* 4 q.23-24 et dans l'opuscule contemporain dirigé selon la conclusion « Contra erroneam et pestiferam doctrinam avertentium homines a religionis ingressu » (= *C. retrahentes*).

Dans ces écrits polémiques, Thomas s'engage de façon plus personnelle que dans ses autres œuvres ; on le sent atteint dans ce qu'il a de plus cher : la vocation pour laquelle il a lutté dans sa jeunesse. On peut y voir le caractère passionné de son tempérament et de nouveaux traits de son portrait spirituel. Dans le *C. impugnantes* déjà, on constate « une ironie sarcastique qui éclate de loin en loin » (M.-M. Dufeil, *Évolution,* p. 471). Dans les écrits postérieurs, s'il fait tout son possible pour se contenir dans ce « dialogue grave et tendu » (H.-F. Dondaine), il ne mâche pas ses mots quand il le faut : *plane mentiuntur !* Notons la finale du *De perfectione* :

« Si quelqu'un souhaitait écrire contre cet ouvrage, cela me sera très agréable ; en effet la vérité ne se manifeste jamais mieux qu'en résistant à ceux qui la contredisent et en réfutant leur erreur... : ' le fer s'aiguise par le fer, l'homme s'affine au contact de son prochain ' » (ch. 30, citant *Prov.* 27,17). La finale du *C. retrah.* n'est pas moins vigoureuse : « Si quelqu'un voulait contredire cet ouvrage, qu'il n'aille pas babiller devant des gamins (*non coram pueris garriat*), mais qu'il écrive un ouvrage et le publie afin que les gens compétents puissent juger ce qui est vrai et réfuter ce qui est faux par l'autorité de la vérité » (ch. 17).

C'est le troisième texte en l'année 1271 où Thomas invite à la discussion sous forme d'un défi personnel (cf. *De unit. intell.* 5 ; *Quodl.* 4 q.23 *responsio*). Mais Thomas est aussi capable de manifester son impatience et même son indignation quand les arguments de ses adversaires sont inconsistants (cf. encore *Resp. de 108 art.,* 16 et 74, Léon. t. 42, p. 282,290 ; *Super III De an.* 1, Léon. t. 45/1, p. 207 ; *De subst. sep.* 13, Léon. t. 40, p. D 64 ; *De un. int.* 3 et 5. Léon. t. 43, p. 306 et 314).

Parmi les points forts de cette défense, apparaît au premier plan la pauvreté volontaire et mendiante. Thomas défendait là un des aspects les plus nouveaux de son ordre et il y consacre ses chapitres les plus amples. Mais ce n'est pas dans la pauvreté elle-même que Thomas met la perfection. La distinction du *Quodl.* 1 q.14 ad 2 entre la fin et le moyen est acquise une fois pour toutes et aboutit à la formulation de la *2ª 2ªᵉ* q.188 a.7 : « La perfection ne consiste pas essentiellement dans la pauvreté, mais dans la suite du Christ (*in Christi sequela*)... La pauvreté est un instrument ou un exercice pour parvenir à la perfection... Chaque ordre religieux sera d'autant plus parfait selon la pauvreté qu'il aura une pauvreté mieux accordée à sa fin ».

Il faut remarquer dans ces textes la place donnée à la *sequela Christi.* Nulle part Thomas ne souligne plus fortement que la marche à la suite du Christ est l'essentiel de la vie religieuse. Il dévoile ici une mystique personnelle d'attachement au Christ pauvre qui s'explique par ses luttes pour entrer dans sa famille religieuse et plus tard pour la défendre. Ce thème du Christ modèle vaut pour toute vie chrétienne ; mais la théorie de la supériorité de la vie apostolique sur la vie seulement contemplative s'appuie directement sur l'exemple du Christ (*2ª 2ªᵉ* q.188 a.6). Il assure même que le Christ a choisi cette vie à cause de sa supériorité : « Vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit est perfectior quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. *Et ideo Christus talem vitam elegit* » (*3ª* q.40 a.1 ad 2).

Après le Christ, la référence suprême est celle de l'Église primitive. Fidèle héritier des renaissances successives de la vie monastique qui ont pris leur modèle dans la *vita apostolica,* il aime aussi se référer à l'Église de Jérusalem « ad cujus vitae exemplar omnes religiones sunt institutae » (*Quodl.* 4 q.11 a.23 ; cf. *De perf.* 27 ; *C. retrah.* 15). Mais c'est dans le *C. impugn.* 4 qu'on trouve ce que M.-H. Vicaire (*L'ordre de S. Dominique*) a appelé le double évangélisme. S'appuyant sur *Actes* 4,32 et *Mt.* 10, Thomas pense que la vraie *vita apostolica* est celle qui conjugue ces deux textes :

« Omnis religio ad exemplum vitae apostolicae formata est ; unde dicitur Act. IV, 32... Haec autem fuit vita apostolica ut relictis omnibus per mundum discurrerent evangelizando et praedicando, ut patet Matth. X ubi regula quaedam eis inscribitur... Ergo ad praedicta potest aliqua religio convenientissime institui » (Léon. t. 41, p. A 78).

P. Glorieux, *Les polémiques « Contra Geraldinos ». Les pièces du dossier,* RTAM, t. 6, 1934, p. 5-41 ; cf. t. 7, 1935, p. 129-55 ; *Un maître polémiste : Th. d'A.,* dans *Mélanges de*

Science Religieuse = MSR, t. 5, 1948, p. 153-74. – Th. Käppeli, *Una raccolta di prediche attribuite a S. T. d'A.*, AFP, t. 13, 1943, p. 59-94. – Y.-M.-J. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers...*, AHDLMA, t. 28, 1961, p. 35-151. – A. Sanchis, *Escritos espirituales de S.T. (1269-72)*, dans *Teologia espiritual*, t. 6, 1962, p. 277-315. – W.P. Eckert, *Das Selbstverständnis des Th. v. A. als Mendikant und als Magister S. Theologiae*, Misc. Med., t. 3, 1964, p. 105-34. – H.-F. Dondaine, Préfaces aux *C. Impugn.*, *De perf.*, *C. retrah.*, Léon. t. 41, Rome, 1970. – M.-M. Dufeil, *Évolution ou fixité des institutions ecclésiales. L'éd. crit. de trois œuvres... de S. Th.*, RSPT, t. 55, 1971, p. 464-79 ; *Guillaume de S.-A. et la polémique universitaire parisienne 1250-1259*, Paris, 1972. – M.-H. Vicaire, *L'homme que fut S. Th.*, dans *L'anthropologie de S. Th.*, éd. N.A. Luyten, Fribourg/S, 1974, p. 7-34 ; *L'Ordre de S. Dominique en 1215*, AFP, t. 54, 1984, p. 5-38. – E.A. Synan, *S. Th. A. and the Profession of Arms*, MS, t. 50, 1988, p. 404-37.

7. Retour en Italie et rédaction du Contra Gentiles. – Thomas acheva sa régence à Paris en juin 1259. Il avait déjà présidé à l'*inceptio* de son successeur Guillaume d'Altona, qui au bout d'un an céda la charge au disciple et ami de Thomas, Annibald de Annibaldis. Au début de juin, il s'était rendu au chapitre général de Valenciennes pour participer aux travaux d'une commission chargée de promouvoir les études, composée de cinq maîtres de Paris (Thomas, Bonhomme le Breton, Florent d'Hesdin, Albert le Grand, Pierre de Tarentaise). Leurs recommandations, insérées dans les actes du chapitre, mettent en avant la priorité des études et soulignent aussi la nécessité d'une culture philosophique et de la formation continue pour les prêcheurs (MOPH, t. 3, p. 99-100 ; Walz-Novarina, p. 112-13 ; Weisheipl, p. 138-39).

Pendant les deux années suivantes, dates et lieux deviennent incertains (Tugwell, p. 216-23). Ptolémée (XXII 21,24) laisse entendre que Thomas partit pour l'Italie sous Urbain IV, donc après le 29 août 1261, ce qui est beaucoup trop tard. Mandonnet (*Lecteur*) pensait qu'il s'était rendu à Anagni, mais cette opinion est abandonnée faute de documents. Selon Walz-Novarina (p. 117, avec Denifle, Dondaine et Gauthier), « il paraît probable que Thomas a quitté la France à la fin de 1259 ou au début de 1260 et qu'il était en Italie avant le chapitre provincial de Naples (29 sept. 1260) », où il fut nommé prédicateur général (*Documenta*, p. 582). Il semble qu'il ait vécu à Naples (cf. Naples 47, p. 326-27 ; Tugwell, p. 220-23) et y ait joui (Weisheipl, p. 143-44) d'un loisir relatif qui lui permit d'avancer la rédaction de la *Summa contra Gentiles* = *SCG*, commencée à Paris. Selon Gauthier, après un examen soigneux de la partie autographe (*Vatic. lat.* 9850) et d'autres particularités du texte, Thomas a écrit à Paris « la rédaction primitive des 53 premiers chapitres du livre I. En Italie, à partir de 1260, il a révisé ces 53 premiers chapitres et a écrit entièrement le reste de la *Somme*... Il est très probable que le l. IV n'a pas été achevé avant la fin de 1263 ou le début de 1264, mais qu'il était achevé avant 1265-67 » (*Introd.*, p. 59).

L'intention de ce *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium* (incipit des mss) demeure toujours l'objet de discussions assez vives. La tradition reçue était résumée en 1950 par Chenu (p. 247-48) : Thomas l'aurait composé à la requête de Raymond de Peñafort qui, dans l'intention de convertir l'Islam, très proche encore en Espagne, « aurait demandé à son jeune confrère d'équiper les missionnaires des armes intellectuelles nécessaires ». Gauthier (*Introd.*, p. 60-69) a montré la fragilité de cette tradition et souligné à quel point la *SCG* déborde ce propos missionnaire. Elle est une œuvre théologique par son intention de sagesse et « rarement œuvre ne fut moins historique ». Mais, loin de clore la discussion, ce jugement l'a plutôt relancée (cf. Pegis, Huerga, Corbin, Turiel).

A. Patfoort (1983) croit pouvoir proposer « une solution moyenne qui peut-être respecte plus complètement l'ensemble des données en présence : un ouvrage *pensé-pour* des non-chrétiens, pour des infidèles, mais *adressé-à* des chrétiens appelés eux-mêmes à prendre contact avec des infidèles... Bref, la *SCG* serait une école de présentation aux infidèles de la foi chrétienne, une tentative d'œcuménisme, avant la lettre, entre chrétiens et infidèles » (*Les clefs*, p. 103-30). Rejetés par certains (Vansteenkiste, RLT, 1986, p. 208), ces arguments ont parus convaincants à d'autres (Leroy, RT, 1984, p. 303). Gauthier lui-même s'est exprimé ensuite d'une manière plus nuancée : l'intention de la *SCG* « n'est pas celle d'un apostolat *immédiat et limité*, mais une intention de sagesse à *portée apostolique universelle* » (Léon. t. 45/1, p. 289*, n. 2).

Thomas explique la méthode et le plan de l'ouvrage à la fin de son discours-programme (I, 9). Quand il s'agit de Dieu, notre connaissance se trouve face à une double vérité : l'une pour laquelle la raison peut suffire, l'autre qui lui est totalement inaccessible. Pour la première, Thomas procédera par arguments démonstratifs et arguments probables qu'il entend emprunter aux philosophes comme aux Pères (*sancti*) ; pour la seconde, il se contentera d'arguments probables et d'autorités. Les vérités accessibles à la raison – celles qui trouvent en Aristote un point d'appui – occupent les trois premiers livres : I existence et perfections divines : II la création et ses effets ; III providence et gouvernement divins. La Trinité et l'œuvre de salut occupent le l. IV « ad illius veritatis manifestationem... quae rationem excedit ».

P. Mandonnet, *Th. d'A. lecteur à la curie romaine... (1259-68)*, dans *Xenia Thomistica*, t. 3, Rome, 1925, p. 9-40. – R.-A. Gauthier, *Introduction historique* à *S. Th.*, *Contra Gentiles*, Paris, 1961, t. 1, p. 7-123. – Chenu, p. 247-54. – L.-B. Geiger, *Les rédactions successives du C. Gent., L. I, c. 53, d'après l'autographe*, dans *S. Th. d'A. aujourd'hui* (Recherches de Phil. 6), Paris, 1963, p. 221-40. – A.C. Pegis, *Qu'est-ce que la S. c. G.?*, dans *L'homme devant Dieu* (Mélanges H. de Lubac, t. 2 = Théologie 57), Paris, 1964, p. 169-82. – P. Marc, *Introductio* à *S. Th. A. Liber de Veritate Catholicae Fidei...*, t. 1, Paris, 1967. – M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Th. d'A.*, Paris, 1974, p. 475-534. – Q. Turiel, *La intención de S. T. en la S. c. G.*, dans *Studium*, t. 14, 1974, p. 371-401. – A. Huerga, *Hipótesis sobre la génesis de la « S. c. G. » y del « Pugio fidei »*, Ang., t. 51, 1974, p. 533-57. – A. Patfoort, *S. Th. d'A. Les clefs d'une théologie*, Paris, 1983, p. 103-30 : La « S. c. les G. » école de présentation de la foi chrétienne aux infidèles. – J.R. Mendez, *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermeneutica de la S. c. G.*, diss., Rome-Latran, 1985. – M.D. Jordan, *The Protreptic Structure of the "Sum. C. Gent."*, Thom., t. 50, 1986, p. 173-209.

8. Le séjour à Orvieto (1261-65). – Même si Thomas a joui de quelques mois de liberté pour rédiger la *SCG*, il avait d'autres occupations. En qualité de prédicateur général, il dut se déplacer pour les chapitres provinciaux dans les villes suivantes : 14 sept. 1261, Orvieto ; 6 juil. 1262, Pérouse ; sept. ? 1263, Rome ; 29 sept. 1264, Viterbe ; 8 sept. 1265, Anagni ; 5 août 1266, Todi ; juil. ? 1267, Lucques ; 27

mai 1268, Viterbe. Ces voyages tracent le cadre d'une intense activité d'écriture et d'enseignement.

Nommé le 14 sept. 1261 lecteur au couvent d'Orvieto (*Documenta,* p. 582), Thomas dut assurer un enseignement régulier auprès des *fratres communes* qui n'avaient pu étudier dans les *studia,* ce qui était le cas de neuf sur dix (Boyle, *Notes*). Ptolémée assure qu'il commenta alors le livre de *Job.* Malgré Mandonnet et d'autres, les éditeurs de la Léonine (t. 26, p. 17*-20* ; cf. Weisheipl, p. 368) se rallient à cette indication. Des indices convergents obligeraient à placer aussi en 1263 le commentaire sur *Matthieu* (cf. J.-P. Renard, M. Arges, bibliog. 5 ; voir pourtant Torrell, *Collationes,* p. 16-17) ; mais si Thomas a composé simultanément ces deux gros commentaires, il est douteux qu'il les ait enseignés oralement au vu de ses autres travaux.

Sans parler de la *SCG* à continuer, le *Contra errores graecorum,* écrit à la demande d'Urbain IV, remonte à 1263 ou au début de 1264 (Léon. t. 40, p. A 19 ; Weisheipl, p. 168-71). Le *De emptione et venditione ad tempus,* écrit pour un dominicain de Florence, peut être situé vers 1262 (Léon. t. 42, p. 384). Le *De articulis fidei* serait de cette époque selon Walz-Novarina (p. 123) et Weisheipl (p. 392-93), mais la Léonine (t. 42, p. 211) voit dans la datation de cet opuscule une entreprise « sans grand espoir ». Même incertitude pour le *De rationibus fidei* que Walz-Novarina (p. 122-23) et Weisheipl (p. 394) veulent placer en 1264, mais que la Léonine (t. 40, p. B 7) situe « après le *Contra Gentiles* probablement déjà publié », donc pas avant 1268. Pour le commentaire du *De divinis nominibus* du Ps.-Denys, Walz-Novarina (p. 132-34) proposent 1261 (devant les frères d'Orvieto) ; Weisheipl (p. 174) songe plutôt à l'époque suivante, où Thomas sera à Rome.

Par contre, la composition de l'*Office du S. Sacrement* date de la période d'Orvieto. Contestée par les Bollandistes en raison de son attestation tardive (Ptolémée XXII, 24-25) et récemment par C. Lambot et L.M.J. Delaissé, après les travaux de P.-M. Gy (qui prépare l'éd. léonine d'après le ms *Paris B.N. lat.* 1143, peut-être le livret originel) l'authenticité est devenue très probable. L'office *Sacerdos in aeternum* avec la messe *Cibavit* (légèrement différents des textes du bréviaire et du missel récents) fut promulgué par la bulle *Transiturus* (11 août 1264) d'Urbain IV, qui étendait la fête à l'Église entière (Gy, *État*). Des arguments externes et internes appuient l'authenticité. Le plus intéressant est le déplacement de la théologie eucharistique de Thomas vers l'eschatologie, dans la ligne de sa « personnalité théologique et spirituelle », marquée par une « tension vers la vision de Dieu » (Gy, *La relation,* p. 84-97).

Il faut mettre en valeur la compilation des commentaires sur les évangiles connue sous le nom de *Catena aurea,* composée à la requête d'Urbain IV. Le commentaire sur Matthieu put être offert au pape avant sa mort (2 oct. 1264). Les autres livres furent achevés à Rome en 1267 et dédiés au card. Annibald, ancien élève de Thomas à qui l'unissait une « antiqua dilectio » (fin de la dédicace).

D'après ses lettres dédicatoires (avant *Mt.,* avant *Marc*), Thomas utilise le matériel qu'il avait sous la main, notamment la *Glossa,* mais il précise (avant *Marc*) qu'il a fait aussi traduire des auteurs grecs. Il indique qu'il a opéré de larges coupures et interverti certains passages pour les besoins de la continuité, précisé le sens de certains textes (*sensum posui*) et omis quelques mots (cf. Dozois, p. 145*-67*), en particulier pour l'homiliaire de Chrysostome à cause de sa *translatio vitiosa.* Quant à l'apocryphe *Opus imperfectum in Matt.* (cf. DS, t. 8, col. 362-69), il en « a corrigé avec soin les passages... ariens » (Van Banning, p. 85 ; il a corrigé aussi certains textes d'Hilaire). Thomas n'accueillait donc pas les *auctoritates Patrum* sans exercer une critique attentive que le terme *expositio reverentialis* a parfois dissimulée (cf. Principe, p. 16 ; Geenen, *Le fonti* ; Congar, *Valeur* ; Torrell, *Autorités*).

Dans cette œuvre, Thomas fait preuve d'une connaissance exceptionnelle pour son époque des auteurs grecs (57 textes contre 22 latins ; cf. Geenen, DTC, col. 741-44). Il en tire parti pour lui-même : les derniers chapitres du *Commentaire sur Jean* sont une réécriture de la *Catena,* qu'il utilise aussi dans sa prédication (cf. Bataillon, *Les Sermons*). Si l'on rapproche cela du fait qu'il est le premier théologien latin à citer littéralement les actes des cinq premiers conciles œcuméniques (Geenen, *En marge*) et que sa documentation patristique a sextuplé en passant des *Sentences* à la *Somme,* on comprend que Weisheipl (p. 171) ait pu parler de la *Catena* comme d'un *turning point* dans le développement de la pensée de Thomas, mais aussi de la théologie catholique. Cette œuvre eut en effet une grande diffusion (90 mss et un nombre élevé d'éd.) ; elle constituait « une mine pour les exégètes, les théologiens et les prédicateurs » (Spicq, *Esquisse,* p. 310). Celui en qui l'on voit l'archétype du théologien et du métaphysicien spéculatif « tient aussi une place de premier ordre dans l'histoire de la théologie positive et de la patristique » (*ibid.*).

Le séjour d'Orvieto fut encore pour Thomas une période riche de contacts humains, car cet amant de la solitude et de l'étude eut aussi des amis parmi ses confrères et ailleurs (Walz-Novarina, p. 104-07, 128-31 ; Grabmann). Deux personnes méritent une attention particulière : Guillaume de Moerbeke et Réginald de Piperno.

Selon une ancienne tradition reprise par P. Mandonnet (*Siger de Brabant et l'averroïsme latin...,* 2e éd. Louvain, 1911, p. 39-41), Thomas aurait été appelé à Orvieto par Urbain IV pour enseigner à la curie romaine et pour jeter avec Guillaume les fondements d'un aristotélisme chrétien. Mais, après les études de Creytens (*Le Studium*) et de Gauthier (Léon. t. 47/1, p. 232*-34* ; t. 48, p. XVIII-XX), reprises avec aménagements par Weisheipl (p. 149-63), il est clair que Thomas n'a jamais été *lector in curia romana* ni maître du sacré palais. Il faut aussi se résoudre à n'admettre que la possibilité de brèves rencontres avec Guillaume de Moerbeke à l'occasion de courts séjours à Viterbe (juil. 1267 et mai 1268 ; Gauthier, *Quelques questions,* p. 438-42).

Il reste que Thomas a été le premier, et parfois presque le seul, à utiliser les traductions de Guillaume et qu'une relation privilégiée lui a permis de bénéficier de copies faites sur l'original. C. Steel, qui en donne des exemples frappants, en vient à renverser la légende (*Guillaume,* p. 69) : ce n'est pas Thomas qui a poussé Guillaume à traduire, mais ce sont plutôt ces traductions qui l'ont « incité à rédiger ses commentaires », bien qu'il ait pu ensuite insister « auprès de Moerbeke pour de nouvelles traductions ».

De nombreux témoignages font connaître Réginald, ou Raynald, de Piperno (aujourd'hui Priverno, Latium) comme le *socius continuus* de Thomas

(Naples 89, p. 394 ; cf. ch. 27, 45, 53, 75, 78-79, 81). Selon Humbert de Romans (*Opera...*, t. 2, Rome, 1889, p. 255) ces « compagnons » des lecteurs et maîtres en théologie les suivaient partout et les aidaient dans la préparation de leurs leçons, ce qui créait entre eux des relations d'amitié.

A la demande de Réginald, Thomas écrivit et lui dédia plusieurs de ses œuvres : le *Compendium theologiae*, où il le traite de « fils très cher », le *De substantiis separatis*, le *De iudiciis astrorum*. Thomas disposait sans doute d'une équipe de secrétaires, ce qui explique sa fécondité littéraire ; mais Réginald était le seul socius permanent, à sa disposition même en pleine nuit (Tocco 31, p. 105-06) et cela sans doute dès le séjour à Paris (Dondaine, *Secrétaires*, p. 198-202). Il était en outre son confesseur (Tocco 63, p. 136) et c'est lui qui provoqua la confidence des derniers jours : « Omnia quae scripsi videntur michi paleae » (cf. *infra* 11). Il fut enfin l'héritier de Thomas qui lui laissa tous ses autographes (Léon. t. 28, p. 14*, 17*-19*).

Nous devons encore à Réginald la reportation de plusieurs écrits : *Lectura super Paulum* (1 *Cor.* 11-*Hébr.*), *Lect. super Corinthios*, *Lect. super Iohannem* (« qua non invenitur melior », car elle a été revue par Thomas), *Lect. super IV nocturnos Psalterii*, les *Collationes* sur le Pater et le Credo, ainsi que quelques sermons. Thomas n'eut pas pu faire tout ce qu'il a fait, ni être tout ce qu'il a été, sans ce collaborateur et confident de tous les instants (cf. encore A. Dondaine, *Sermons*, p. 369-79).

A. Walz, *L'Aquinate à Orvieto*, Ang., t. 35, 1958, p. 176-90. – L.E. Boyle, *Notes on the Education of the 'Fratres Communes'...*, dans *Xenia... oblata Th. Kaeppeli*, Rome, 1978, p. 249-67.

P.-M. Gy, *L'office du Corpus Christi et S. Th. d'A. État d'une recherche*, RSPT, t. 64, 1980, p. 491-507 ; *L'office du Corpus Christi et la théologie des accidents eucharistiques*, RSPT, t. 66, 1982, p. 81-86 ; *La relation au Christ dans l'Eucharistie selon S. Bonaventure et S. Th. d'A.*, dans *Sacrements de Jésus-Christ*, éd. J. Doré, Paris, 1983, p. 69-106. – R.J. Zawilla, *The Biblical Sources of the Historiae Corporis Christi attributed to Th. A.*, diss. Toronto, 1985.

I. Backes, *Die Christologie des hl. Th. v. A. und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn, 1931. – J.G. Geenen, *S. Th. et les Pères*, DTC, t. 15/1, col. 738-61 ; *En marge du concile de Chalcédoine. Les textes du 4e Concile dans les œuvres de S. Th.*, Ang., t. 29, 1952, p. 43-59 ; *Le fonti patristiche come « autorità » nella teologia di S. T.*, dans *Sacra Doctrina*, XX/77, 1975, p. 7-17. – H.-F. Dondaine, *Les scolastiques citaient-ils les Pères de première main ?*, RSPT, t. 36, 1952, p. 231-43. – A. Dondaine, *Secrétaires de S. Th.*, Rome, 1956. – C. Dozois, *Sources patristiques chez S. Th. d'A.*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa* = RUO, t. 33, 1963, p. 28*-48*, 145*-67* ; t. 34, 1964, p. 231*-41* ; t. 35, 1965, p. 75*-90*. – Y. Congar, *Valeur et portée oecuménique de quelques principes herméneutiques de S. Th. d'A.*, RSPT, t. 57, 1973, p. 611-26. – L.-J. Bataillon, *Les Sermons de S. Th. et la 'Catena aurea'*, dans Comm. St., t. 1, p. 67-75. – W.H. Principe, *Th. A.'s Principles for Interpretation of Patristic Texts*, dans *Studies in Medieval Culture* VIII-IX, Western Michigan Univ., 1976, p. 111-21. – J. Van Banning, *S. Th. et l'Opus imperfectum in Matthaeum*, dans *Studi tomistici*, t. 17, 1982, p. 73-85. – J.-P. Torrell, *Autorités théologiques et liberté du théologien. L'exemple de S. Th. d'A.*, dans *Les échos de Saint-Maurice*, t. 84, n.s. 18, 1988, p. 7-24.

M. Grabmann, *Die persönlichen Beziehungen des hl. Th. v. A.*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 57, 1937, p. 305-22. – R. Creytens, *Le Studium Romanae Curiae et le Maître du Sacré Palais*, AFP, t. 12, 1942, p. 5-83. – A. Dondaine, *Sermons de Reginald de P.*, dans *Mélanges E. Tisserant* (Studi e Testi 236), Vatican, 1964, p. 357-94. – C. Steel, *Guillaume de Moerbeke et S. Th.*, dans *Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*, éd. J. Brams et W. Vanhamel (Ancient and Medieval Philosophy... I/VII), Louvain, 1989, p. 57-82.

9. Rome et la mise en train de la Somme (1265-68). – Le 8 sept. 1265, le chapitre provincial d'Anagni enjoignait à Thomas de fonder à Rome un *studium* pour la formation de frères choisis dans les couvents de la province romaine. Il aurait pleine autorité sur eux et pourrait les renvoyer s'ils ne donnaient pas satisfaction (MOPH, t. 20, p.32). D'après L. Boyle (*The Setting*, p. 9-12), cette mesure s'inscrit dans le prolongement des précédents chapitres (Rome 1263 ; Viterbe 1264) déplorant la négligence des études dans cette province : Thomas y avait probablement fait entendre sa voix. Cette fondation n'avait rien d'un *studium generale* ou *provinciale*, c'était plutôt un *studium personale* (Boyle) fondé pour Thomas seul et à titre expérimental. On ne voit à ses côtés aucun assistant ou lecteur et l'entreprise semble n'avoir pas survécu à son départ (malgré Weisheipl, p. 197, 231).

A Orvieto, parallèlement à ses commentaires de l'Écriture, Thomas devait former les frères à la théologie morale et à la pastorale de la confession, allant de pair avec la prédication. Il avait à sa disposition les manuels des premières générations dominicaines : *Summa de casibus* de Raymond de Peñafort (cf. DS, t. 13, col. 190-94), qui a laissé des traces dans son œuvre, *Summa de vitiis et virtutibus* de Guillaume Peyraut (cf. DS, t. 6, col. 1229-34), *Speculum Ecclesiae* de Hugues de Saint-Cher, *Speculum majus* de Vincent de Beauvais. Cette prédominance de la théologie pratique ne donnait aux frères qu'une vue partielle de la théologie et l'absence de la dogmatique ne pouvait que laisser Thomas insatisfait.

A son arrivée à Rome, il tenta de reprendre le commentaire des *Sentences* (*supra* 4). Mais il l'abandonna dès la fin de la première année (1265-66) pour mettre en œuvre la *Somme de théologie*, dont l'enseignement auprès des *fratres communes* à Orvieto lui avait montré la nécessité (cf. Boyle). Il continuait ainsi la tradition des manualistes de son ordre, mais il en comblait la lacune en donnant à la théologie morale la base dogmatique qui lui manquait. Ce projet novateur ne fut pas accepté avec enthousiasme : longtemps les *Sentences* furent préférées à la *Somme*, et la *2a Pars* fut beaucoup plus diffusée que les parties dogmatiques.

Ce contexte permet de mieux comprendre le prologue de la *Somme* : « Puisque le docteur de la vérité catholique doit non seulement enseigner les plus avancés mais aussi instruire les débutants... notre intention est d'exposer ce qui concerne la religion chrétienne selon le mode qui convient pour la formation des commençants ». Il est possible que Thomas ait surestimé les capacités de ses étudiants, mais il pensait moins à la difficulté des matières enseignées qu'à leur agencement en un corps de doctrine, une synthèse organique qui permettrait d'en saisir la cohérence : « Nous avons observé en effet que, dans l'emploi des écrits des différents auteurs, les novices en cette matière sont fort embarrassés : soit par la multiplication des questions inutiles, des articles et des preuves, soit parce que ce qu'ils doivent apprendre n'est pas traité selon l'ordre de la matière enseignée (*secundum ordinem disciplinae*)..., soit enfin parce que la répétition fréquente des mêmes choses engendre dans

l'esprit des auditeurs lassitude et confusion». Thomas exprime bien là ses soucis de pédagogue, d'après son expérience d'Orvieto.

A-t-il réellement *enseigné* à Rome la *1ª Pars* et une partie de *1ª 2ªᵉ* (Boyle, *The Setting*, p. 14), ou bien les a-t-il simplement composées ? Ce qui est sûr, c'est qu'il mettait en train un projet qui l'occupera jusqu'à la fin de sa vie. On admet généralement que durant le séjour à Rome (jusqu'en sept. 1268), Thomas rédigea la *1ª Pars* en entier et qu'elle fut dès lors en circulation en Italie. Il semble qu'il ne commença pas la *1ª 2ªᵉ* avant son retour à Paris. Selon Glorieux (*Chronologie*), Gauthier (*La date*), Eschmann et Weisheipl (p. 221-22), son achèvement doit se situer en été 1270. La *2ª 2ªᵉ*, mise en train durant les vacances scolaires, fut terminée avant déc. 1271. La *3ª*, commencée à Paris en 1271-72 (q. 1-25 ?) fut poursuivie à Naples jusqu'au 6 déc. 1273, date à laquelle Thomas cessa d'écrire ; il était alors parvenu au sacrement de pénitence (q.90 a.4). La suite, connue sous le nom de *Supplément*, fut composée par ses disciples (Réginald selon Mandonnet, Grabmann, A. Dondaine, *Serm. de Rég.*, n. 68 ; la Léonine est plus réservée).

Thomas a structuré son ouvrage en trois grandes parties, la 2ᵉ étant subdivisée ; d'où la division habituelle en quatre volumes. Mais cette répartition matérielle ne suffit pas à rendre compte de son plan réel et de son mouvement interne. Tous d'accord sur cette constatation négative, les thomistes ne le sont plus quand il s'agit de proposer une hypothèse de lecture. Le coup d'envoi de la discussion fut donné par Chenu en 1939 (*Le plan*), mais c'est après la parution de son *Introduction* (1950) que se succédèrent les études sur ce thème (Congar, Hayen, Horst, Lafont, etc.). L'enjeu n'est pas seulement la place du Christ dans le plan de la *Somme*, mais bien la capacité pour Thomas de rendre compte de l'histoire du salut. En schématisant et en suivant surtout la littérature française, on peut dégager trois positions principales.

1) M.-D. Chenu (*Introd.*, p. 255-73) propose de lire la *Somme* à la lumière du schéma néoplatonicien *exitus-reditus*. La *1ª* traite de l'émanation des choses à partir de Dieu comme principe, la *2ª* de leur retour à Dieu comme fin ultime. La *1ª* et la *2ª* « sont entre elles comme l'*exitus* et le *reditus* » (p. 266). Comme dans la Bible toutes les créatures jaillissent de Dieu et retournent vers lui selon son dessein, ainsi la théologie envisage la réalité du point de vue de Dieu « secundum quod est *principium rerum et finis earum* » (*1ª* q.2, prol.).

« D'une manière surprenante viennent ici, en une étroite correspondance, origine et terme de *l'histoire*, source et accomplissement de *l'être*, première et dernière cause de *la compréhension*, si bien que la théologie non seulement peut se transformer en ' science ' de l'histoire du salut, mais que *l'histoire du salut elle-même porte en soi le dessein théologique fondamental*. Ce n'est donc pas, selon S. Thomas, le théologien qui apporte son ordre dans l'enchevêtrement des événements du salut, mais c'est l'ordre du salut qui structure la théologie » (M. Seckler, *Le salut*, p. 30-31).

2) Cette explication avait le désavantage de ne pas intégrer d'emblée le *3ª Pars* et le Christ semblait n'y survenir « que comme le moyen voulu par Dieu » pour assurer le retour de l'homme vers sa fin. Chenu le concède lui-même : « la *3ª Pars* semblerait, à en juger abstraitement, ne jouer que le rôle d'une pièce ajoutée après coup » (p. 266). H. Schillebeeckx (*De sacramentele Heilseconomie*, Anvers, 1952, p. 1-18) fut un des premiers à signaler cette faiblesse et à souligner que les différentes parties de la *Somme* ne parlent que d'un seul *motus rationalis creaturae in Deum*. Mais les critiques les plus pertinentes contre ce schéma trop simple ont été formulées par A. Patfoort (*L'unité de la Prima*). D'une part, le mouvement d'*exitus* ne s'identifie pas à celui de la *1ª*, car le *reditus* commence avant la fin de cette partie : Thomas y parle des aspects du *reditus* communs à toutes les créatures, avant de préciser dans la *2ª* et la *3ª* ce qui concerne la personne humaine. D'autre part, le *reditus* ne se limite pas à la *2ª* mais s'étend aussi à la *3ª* où il s'agit d'un reditus *per Christum*. Patfoort propose donc d'abandonner ce schéma et fait lui-même diverses suggestions dans lesquelles il n'y a pas lieu d'entrer ici.

3) Selon M.-V. Leroy (RT, 1984, p. 298-303), il n'y a aucune raison de renoncer au schème *exitus-reditus*, mais à condition de préciser qu'il ne s'applique qu'à la partie « économique » de la Somme. Antérieurement, Thomas met en œuvre une autre division qui reprend purement et simplement celle des Pères entre « théologie » et « économie ». La « théologie » correspond à *1ª* q.2-43, où il s'agit de Dieu en lui-même ; « l'économie » regroupe tout le reste de la *Somme* à partir de *1ª* q.44, cet ensemble de 393 questions étant lui-même à comprendre selon le schème *exitus-reditus*. Dans *1ª* q.44-119, le mouvement dominant est encore celui de l'*exitus*, même si le *reditus* est déjà évoqué pour les anges. La *2ª* et la *3ª* ne parlent que du *reditus*, mais en ce qu'il a de spécifique pour l'homme comme image de Dieu. Ce mouvement s'achève quand l'homme parvient à la parfaite ressemblance, dans la communion avec Dieu (cf. *2ª* prol.) par la médiation du Christ « qui secundum quod homo *via est nobis tendendi ad Deum* » (*1ª* q.2 prol.). Complète et nuancée, cette explication semble bien correspondre à ce qu'a voulu faire Thomas. Leroy ajoute toutefois que ce schème « avant d'être néoplatonicien est tout simplement chrétien ». Thomas le souligne explicitement quand il dit avec l'*Apoc.* que Dieu est l'Alpha et l'Omega (*Sent.* 1 d.2 div. text.).

La valeur explicative attribuée à cette construction est confirmée par la présence de son emploi dans diverses œuvres (1 *Sent.* d.14 q.2 a.2, texte-clé ; 2 *Sent. Prol.* ; 1 *SCG* 9 : *In div. nom. Prooem.*). De fait, ce schéma s'impose à toute théologie qui se laisse structurer par la foi et le Symbole : de Dieu créateur à Dieu qui revient dans le Christ prendre l'homme avec lui dans sa gloire. Thomas rejoignait ainsi le thème biblique de l'eschatologie qui répond à la protologie, car seul a la maîtrise de la fin Celui qui a eu celle du commencement.

Cette intuition lui permettait de proposer un *ordo disciplinae* qui ferait place aux vérités contingentes de l'histoire du salut. Il savait que la théologie n'est pas une science du nécessaire à la manière d'Aristote (cf. *1ª* q.1), mais bien une organisation de données contingentes reçues de la révélation dont le théologien s'efforce de retrouver l'agencement dans le dessein de Dieu. Cela lui impose de procéder plus souvent par arguments de convenance que par raisons nécessaires, mais il peut ainsi donner sa pleine place à l'histoire du salut. De fait on rencontre dans la Somme de larges tranches de théologie biblique (œuvre des six jours : *1ª* q. 67-74 ; traité de la Loi ancienne : *1ª 2ªᵉ* q.98-105 ; vie de Jésus : *3ª* q.27-59) qui seraient exclues dans une conception trop déductive de la théologie (*potius meditanda quam exponenda*, dit Cajetan).

L'indéniable mérite de Chenu reste de l'avoir rappelé, à propos du Christ et de la *3ª* : « Le plan de s. Thomas manifeste clairement qu'il demeure maître du schème platonicien au moment même où il l'utilise. Le Verbe incarné du chrétien n'est pas le Logos créateur de l'émanatisme plotinien ; il reste l'objet d'une histoire alors que Plotin évinçait le temps comme une souillure et la liberté de Dieu comme

une inintelligible imperfection. Réussite paradoxale d'une théologie qui sait allier dans le sentiment de la transcendance de Dieu la science du nécessaire et le respect des contingences d'un amour toujours libre. La *3ª Pars* est l'expression de cette réussite » (p. 271).

La rédaction de la *Somme* n'est pas alors cependant la seule occupation de Thomas. Il achevait la *Catena* (*Luc* et *Jean*) ; il reprenait avec ses étudiants un enseignement proche de celui de Paris : commentaire d'un livre de l'Écriture (on ne sait lequel) et questions disputées. Le *De potentia* est généralement placé à cette époque (83 disputes, soit l'enseignement d'une année), ainsi que le *De spiritualibus creaturis.* La 1ᵉ partie (*De fide*) du *Compendium theologiae* (Léon. t. 42, p. 8) remonte aussi à cette époque, ainsi que la *Responsio de 108 articulis* où Thomas donne son avis sur la doctrine de son confrère Pierre de Tarentaise, le futur Innocent v (Léon. t. 42, p. 265). La chose est plus douteuse pour le *De regno* et l'*Epist. ad ducissam Brabantiae* (ou à la *comitissa Flandriae* ; cf. Léon. t. 42, p. 362-63 ; Boyle ; Van Uytven).

Thomas se fait aussi commentateur d'Aristote. Comme l'a montré G. Verbeke (*Les sources, Note*), précisé par Gauthier (Léon. t. 45/1, 1984, p. 283*-88*), il faut placer à Rome le commentaire du *De anima.* Thomas connaît en effet la paraphrase de Thémistius sur ce traité, dont Guillaume de Moerbeke a achevé la traduction le 22 nov. 1267 parallèlement avec la révision de celle du *De anima.* C'est ce nouveau matériel qui semble avoir éveillé sa vocation de commentateur. Ce sujet apporte une touche décisive au portrait intellectuel et spirituel de Thomas : sa curiosité intellectuelle et sa préoccupation d'apôtre.

Pourquoi s'est-il mis à ce nouveau chantier ? Selon Gauthier la réponse est simple et convaincante : Thomas rédigeait alors les q.75-79 de la *1ª* et les questions disputées *De anima* et *De spir. creat.* Toute sa réflexion étant centrée sur les problèmes de l'âme, la traduction de Moerbeke était une invitation à approfondir sa connaissance d'Aristote. Il se donnait ainsi les moyens de mener à bien la rédaction de la Somme. « S. Thomas se trouvera si bien de cette formule qu'il l'appliquera encore lorsque en marge de la *2ª Pars* de la Somme..., il écrira son commentaire sur l'*Éthique*... Écrits pour affiner l'instrument de la réflexion théologique, les commentaires d'Aristote font partie intégrante de l'œuvre du théologien... Toute l'œuvre de s. Thomas, y compris ses commentaires d'Aristote est donc, de par sa nature même, apostolique, et elle l'est dans toute sa démarche, exposé de la vérité comme réfutation de l'erreur » (Léon. t. 45/1, p. 288*-90* ; dans le même sens, Weisheipl, p. 280-81).

M.-D. Chenu, *Le plan de la Somme théol. de S. Th.*, RT, t. 47, 1939, p. 93-107 (repris dans *Introd.*, p. 255-76). – A. Walz, *De genuino titulo « Summa Theologiae »*, Ang., t. 18, 1941, p. 142-51. – P. Glorieux, *Pour la chronologie de la Somme,* MSR, t. 2, 1945, p. 59-98. – G. Verbeke, *Les sources et la chronologie du Commentaire de S. Th. au De anima d'Aristote,* dans *Revue philosophique de Louvain* = RPhL, t. 45, 1947, p. 314-38 ; *Note sur la date du commentaire de S. Th. au De anima..., ibid.*, t. 50, 1952, p. 56-63. – R.-A. Gauthier, *La date du Comm. de S. Th. sur l'Éthique à Nicomaque,* RTAM, t. 18, 1951, p. 66-105. – A. Hayen, *S. Th. d'A. et la vie de l'Église,* Louvain-Paris, 1952 ; *La structure de la Somme... et Jésus,* dans *Sciences ecclés.*, t. 12, 1960, p. 59-82. – P.E. Persson, *Le plan de la Somme... et le rapport « ratio-revelatio »,* RPhL, t. 56, 1958, p. 545-72. – Y. Congar, *Le moment « économique » et le moment « ontologique » dans la Sacra Doctrina...,* dans *Mélanges M.-D. Chenu* (Bibl. thom. 37), Paris, 1967, p. 135-87.

G. Lafont, *Structures et méthode dans la Somme théol. de S. Th. d'A.*, Paris-Bruges, 1961. – U. Horst, *Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Th. v. A. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung,* dans *Münchener Theol. Zeitschrift* = MTZ, t. 12, 1961, p. 97-111 (repris dans *Th. v. A.*, t. 1, éd. K. Bernath, coll. Wege der Forschung 388, Darmstadt, 1978, p. 373-95). – A. Patfoort, *L'unité de la 1ª Pars et le mouvement interne de la Somme théol...,* RSPT, t. 47, 1963, p. 513-44 (repris dans son *S. Th. d'A. Les clefs,* 1983, p. 49-70). – G. Martelet, *Theologia und Heilsökonomie in der Christologie der « Tertia »,* dans *Gott in Welt* (Festgabe K. Rahner), Fribourg-Bâle-Vienne, 1964, t. 2, p. 3-42. – M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Th. v. A.*, Munich, 1964 ; trad. franç. *Le salut dans l'histoire...* (Cogitatio fidei 21), Paris, 1967. – O.H. Pesch, *Um den Plan der Sum. Theol. des hl. Th. v. A.*, MTZ, t. 16, 1965, p. 128-37 (complété dans Wege der Forschung 188, cf. *supra*, p. 411-37 ; préférable à *Th. v. A.*, Mayence, 1988, ch. 15). – L.E. Boyle, *The Setting of the 'Sum. theol.' of S. Th.* (Ét. Gilson series 5), Toronto, 1982 ; *Th. A. and the Duchess of Brabant,* dans PMR Conference, t. 8, 1983, p. 25-35. – R. Van Uytven, *The Date of Th. A.'s Epistola ad ducissam Brabantiae,* dans *Pascua Mediaevalia* (Studies... J.M. de Smet), Louvain, 1983, p. 631-43.

10. Deuxième enseignement parisien (1268-72). – Aucun texte ne permet de préciser la date du retour de Thomas à Paris. Mandonnet (*Lecteur,* p. 26-31) le faisait partir de Viterbe à la mi-nov. 1268 et arriver à Paris en janvier. Il plaçait deux sermons pour l'Avent à Bologne et à Milan sur le chemin, avant de prendre la route par les Alpes. Walz (*Wege,* p. 135), Walz-Novarina et Verbeke (cf. *infra*) ont émis des doutes sur les dates de ces sermons (Tugwell, p. 221, propose plus justement 1259) et la traversée des Alpes en plein hiver.

Gauthier (Léon. t. 45/1, p. 286*-87*) est d'avis que le départ de Rome (et non de Viterbe) peut prendre place dès septembre, après la diffusion en Italie du commentaire au *De anima* ; il rejoint ainsi la position à laquelle était parvenu Verbeke (*Jean Philopon,* p. LXXIII-V) par une autre voie : Thomas doit être parti avant le 12 sept. 1268. Gauthier ajoute qu'il a voyagé par bateau (la tempête dont parle Tocco 38, p. 111-12, s'explique bien comme une tempête d'équinoxe). Cette solution permet en outre de résoudre le problème du maître de la deuxième chaire dominicaine à Paris au début de l'année scolaire 1268-69 (cf. Glorieux, *Répertoire* I, encart ; n° 23, p. 123 ; Mandonnet, *Lecteur,* p. 33). Arrivé à Paris peu après le 14 sept., début officiel de l'année scolaire, Thomas aurait occupé la chaire durant toute l'année scolaire (Tugwell, p. 225-27, partage cette position).

On ne peut que conjecturer les raisons du rappel de Thomas à Paris. Pour Mandonnet (*Siger,* t. 1, p. 88 ; *Lecteur,* p. 31-38) la crise averroïste était le motif principal ; Weisheipl (p. 237) pense plutôt à la recrudescence de l'agitation des séculiers. Verbeke résume bien la situation et ajoute un troisième motif : Thomas « aurait à lutter sur trois fronts simultanément : il devait combattre les esprits conservateurs de la faculté de théologie qui ne voyaient en Aristote qu'un danger pour la foi chrétienne ; en sens inverse, il devait s'opposer au monopsychisme averroïste ; il devait enfin faire l'apologie des ordres mendiants contre les séculiers... » (p. LXXIV).

1) Le premier front est celui de la défense de la vie religieuse mendiante (cf. *supra* 6). C'est l'époque du *De perfec.* (début 1270) et du *C. retrah.* (Pâques-été 1271). Ces écrits étaient accompagnés des prises de position orales (*Quodl.* 2-5, Noël 1269-Noël 1271) et des sermons universitaires : *Osanna filio David* (déc. 1270), *Exiit qui seminat* (févr. 1271), qui contiennent

des arguments repris dans le *C. retrah.* (cf. Käppeli, *Una raccolta,* p. 65-68, 72-88 ; Léon. t. 41, p. C 7).

Malgré d'autres désaccords, Thomas et les dominicains combattaient ici avec les franciscains contre les séculiers (cf. art. *Jean Pecham,* DS, t. 8, col. 646-48). Le franciscain anglais Pecham était en effet un adversaire décidé de Thomas et le représentant type de la tendance conservatrice face aux innovations aristotéliciennes. L'histoire a conservé des témoignages de cette opposition (Naples 77, p. 374 et Tocco 26, p. 99-100, en faveur de Thomas ; *Chartul.* n° 517-18, p. 624-27, où Pecham parle pour lui-même). On a parlé d'augustinisme contre aristotélisme, mais Thomas peut aussi se poser en descendant authentique d'Augustin. Avec plus de vérité, Bonaventure voyait là un reflet des différences d'esprit entre dominicains et franciscains : « Alii *principaliter intendunt speculationi,* a quo etiam nomen acceperunt, et postea unctioni. Alii *principaliter unctioni* et postea speculationi » (*In Hexaemeron* XXII, 21 ; éd. Quaracchi, t. 5, 1891, p. 440).

2) Cela ne suffit pas à expliquer la violence de l'affrontement, car les dominicains (dont Robert Kilwardby) s'opposaient aussi à Thomas. Il y aurait encore la conviction que les thèses thomasiennes sur l'unicité de la forme substantielle et sur l'éternité du monde mettaient la foi en danger.

Avec l'unicité de la forme, l'identité du corps du Christ au tombeau paraissait mise en cause : pour l'assurer il fallait admettre en plus une « forme corporelle ». Pour Thomas, l'union hypostatique, non rompue par la mort, suffisait à résoudre le problème (cf. *Quodl.* 2 q.1 a.1 ; 3 q.2 a.4 ; 4 q.5 a.8 ; *3ª* q.50 a.5).

Quant à l'éternité du monde, Aristote l'avait enseignée mais la plupart des théologiens de l'époque (dont Bonaventure et Pecham) la déclaraient impensable et affirmaient qu'on pouvait prouver le commencement du monde par des raisons efficaces (cf. Léon. t. 43, p. 55-56). Pour Thomas, la foi nous fait tenir que le monde a commencé, mais il n'est pas possible d'en fournir la preuve rationnelle (cf. *1ª* q.46 a.2) ; il maintient cependant la dépendance fondamentale du monde par rapport à Dieu. Cette thèse, déjà admise dans les Sentences et jamais abandonnée par la suite (2 *Sent.* d.1 q.1 a.5, qui répond à Bonaventure ; 2 *SCG* 32-38 ; *De Pot.* 3,17), fut violemment attaquée par Pecham lors de sa leçon inaugurale (1269) et reprise dans sa *resumptio* où on reconnaît sans peine la doctrine de Thomas. Ce dernier intervint oralement dans le débat public et publia peu après son *De aeternitate mundi* (Léon. t. 43, p. 54-58, 85-89), qui réfute pied à pied les arguments de Pecham (cf. l'hypothèse de Brady, *John Pecham* ; Weisheipl, *The Date,* après avoir partagé cette opinion, n'est plus aussi affirmatif : l'opuscule est adressé à tous les adversaires de la thèse, et l'on pourrait en retarder la date au printemps 1271).

3) Thomas devait enfin combattre l'averroïsme, où l'on reconnaît aujourd'hui un aristotélisme radical ou hétérodoxe (F. Van Steenberghen, *Philosophie,* p. 372). Sa condamnation par l'évêque de Paris Étienne Tempier (10 déc. 1270 ; *Chartul.* n° 432, p. 486-87) le rassemble en 13 propositions qu'on peut résumer sous quatre points : éternité du monde, négation de la providence de Dieu, unicité de l'âme intellective pour tous les hommes (monopsychisme), déterminisme. Le représentant le plus connu en était Siger de Brabant (Van Steenberghen, *Maître Siger*). Même si celui-ci est aujourd'hui démythologisé par les travaux de Gauthier (*Notes*), il fournit la plus grande part des propositions condamnées en 1270 et 1277. Retiré de l'enseignement depuis une dizaine d'années, il mourut à Orvieto, poignardé par son secrétaire devenu fou, sous Martin IV (1281-85).

En Italie déjà, Thomas avait eu quelque écho de l'enseignement de Siger et de ses collègues (les a.2 et 9 du *De spir. creat.* sont dirigés contre l'averroïsme ; il en reparle dans la qu. *De anima* a. 2-3). Mais c'est après la lecture des *reportationes* des maîtres de la faculté des arts qu'il mesure l'ampleur du péril et rédige son *De unitate intellectus contra averroistas.* Il suit ses adversaires sur leur terrain et, disposant des plus récentes traductions d'Aristote et de ses commentateurs, il montre sur textes à quel point Averroès a infléchi la doctrine du maître et les met au défi de réfuter cette donnée de l'expérience commune : *Hic homo singularis intelligit.* L'argument semble les avoir embarrassés ; Siger, qui était déjà un lecteur assidu du Thomas des *Sentences* (cf. Gauthier, *Notes,* p. 212-26), fut amené à citer Thomas et Albert avec honneur, comme *praecipui viri in philosophia* ; il semble avoir évolué vers des positions moins hétérodoxes (cf. H.-F. Dondaine, Léon. t. 43, p. 248-51 ; Bazán, *Siger,* p. 70*-74* ; Van Steenberghen, *Philosophie,* p. 430-59).

Ces discussions révèlent encore la personnalité de Thomas. Les sources soulignent son humilité face à Pecham (et Pecham la note aussi, *Chartul.* n° 518, p. 627). Mais les deux controverses le montrent semblable à lui-même : un lutteur prêt à répondre à n'importe quel défi (*De unit.,* finale), loyal et rigoureux, mais aussi impatient face à des adversaires qui ne comprennent pas le poids d'une argumentation (*De unit.* 4), indigné face à leurs remises en cause qui sapent la foi (*ibid.* 5) et même ironique quand, paraphrasant *Job* 12,2, il les apostrophe comme si avec eux était apparue la sagesse (*De aetern.,* Léon. t. 43, p. 88 ; cf. *supra* 6).

On retiendra plus encore ces lignes de la Somme : « On ne doit pas démontrer les vérités de la foi par des arguments non contraignants, sinon on s'expose à la risée des incroyants, qui croiront que nous adhérons pour de telles raisons aux vérités de la foi » (*1ª* q.46 a.2). Cette mise en garde à propos de l'éternité du monde dépasse le cercle des adversaires. Thomas pense à l'image que la théologie donne d'elle-même aux redoutables dialecticiens de la faculté des arts et refuse de déprécier les exigences de la raison. Cette attitude est aussi celle du prédicateur. Dans le sermon *Attendite a falsis prophetis,* il met en garde ceux qui soulèvent des objections qu'ils ne savent pas résoudre : « Idem est dubitationem movere et eam non solvere *quod eam concedere* » (éd. S.E. Fretté, *Opera omnia,* t. 32 [Vivès], Paris, 1879, p. 676 ; cf. Serverat, *L'« irrisio fidei »*).

Pour revenir à l'enseignement de Thomas, on peut attribuer à ce second séjour parisien le *Commentaire sur S. Jean* (reporté par Réginald, cf. *supra* 8), celui de *Rom.* et de 1 *Cor.* jusqu'au ch. 10, sans pouvoir préciser l'année. Mais la tradition a gardé le souvenir de ces leçons sur Paul à Paris (Tocco 17, p. 88 ; Gui 16, p. 184). Une anecdote souligne même l'identification de Thomas commentateur de Paul par ses contemporains (Ptolémée XXIII 9 ; Pesch, *Paul*).

Sur les questions disputées, l'unanimité est loin de régner parmi les spécialistes. Sans entrer dans le détail des discussions (cf. bibliogr.), on peut placer à cette époque les questions *De anima, De virtutibus in communi, De caritate, De correctione fraterna, De spe, De virtutibus cardinalibus, De unione Verbi incarnati,* et même le *De malo* (malgré Ptolémée XXII 39 ; tenir compte cependant de Bataillon, Léon. t. 23, p. 4*-5*,

qui invite à distinguer entre les dates de soutenance et celle de la rédaction définitive).

Les *Quodl.* 1-6 et 12 sont généralement datés du second séjour parisien (Boyle, *The Quodlibets*). Les années 1268-72 sont aussi celles où Thomas rédige l'énorme masse de la *2ª Pars* de la Somme et commence la *3ª* (cf. *supra* 9). Il n'a pas non plus cessé de répondre aux demandes occasionnelles, qui mettaient parfois à l'épreuve sa patience (Walz-Novarina, p. 159-62) : *De forma absolutionis, De iudiciis astrorum, De mixtione elementorum, De operationibus occultis naturae, De sortibus, De substantiis separatis, Responsio de 43 articulis, Responsio ad lectorem bisuntinum, Tabula libri ethicorum, De secreto.*

Thomas poursuit encore son activité de commentateur d'Aristote : *Sententia super Physicam, In Peri hermeneias, Sent. super Posteriora Analytica, Sent. libri Ethicorum, Sent. libri Politicorum, Sent. super Metaphysicam* ; il faut ajouter le *Super De causis.*

Quant à la qualité de ces commentaires, les spécialistes adoptent aujourd'hui une position mesurée. Gauthier (Léon. t. 45/1, p. 293*-94*), tout en louant Thomas d'avoir su accepter Aristote tel qu'il était, souligne que sa méthode était celle de tous les artiens. Owens (*Aquinas*) accuse même sa préoccupation théologique dominante qui lui a fait infléchir son interprétation dans le sens d'une métaphysique de l'être tout à fait étrangère à Aristote. Mais bien des méprises disparaissent si l'on se souvient que Thomas a entrepris ces commentaires dans une perspective apostolique pour faire son métier de théologien et accomplir son œuvre de sagesse à la double école de saint Paul et d'Aristote (lumineuses explications de Gauthier, Léon. t. 45/1, p. 288*-94*).

Pour mieux dégager la personnalité spirituelle de Thomas, il faut noter, avec plusieurs auteurs, que ce fut l'époque d'un changement nettement perceptible. O. Lottin le remarque à propos du libre arbitre (*Psychologie,* p. 252-62). S. Ramirez (*De beatitudine,* p. 192-93) signale que la foi et les dons du Saint-Esprit font l'objet d'une interprétation plus « affective » dans la Somme que dans le *De veritate,* ce qu'il attribue à l'influence croissante d'Augustin. Gauthier (*La date,* p. 102-03) décèle une évolution analogue à propos de la vertu de continence : à partir de *2ª 2ªe* q.155, Thomas ne la place plus dans la raison mais dans la volonté, signe d'une mitigation de « l'intellectualisme excessif qu'il avait d'abord professé ». Ch.-A. Bernard note l'apparition d'accents plus augustiniens dans la notion de vertu en général et de l'espérance en particulier (*Théologie,* p. 16). Weisheipl (p. 244-45) partage la perplexité d'Eschmann qui s'avouait incapable d'expliquer le changement de tonalité entre les deux premières parties de la *Somme* : à l'opposé du style froidement métaphysique de la *1ª*, la *2ª* se révèle profondément humaine, pleine de délicatesse et de nuances. Weisheipl suggère d'expliquer cette différence par quelque expérience spirituelle profonde qui aurait affecté la personnalité de Thomas, sa perception de la réalité et donc ses écrits. A notre connaissance, il n'existe pas d'étude sur ce phénomène dont il serait important de préciser l'ampleur et la profondeur.

P. Mandonnet, *Chronologie des Qu. disp...,* cf. *supra* 5. – O. Lottin, *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles,* t. 1, Louvain-Gembloux, 1942, p. 226-43, 252-62 ; *La date de la qu. disp. De malo, ibid.,* t. 6, 1960, p. 353-72. – S. Ramirez, *De hominis beatitudine,* t. 3, Madrid, 1947. – P. Glorieux, *Essai sur les comm. script. de S. Th. et leur chronologie,* RTAM, t. 17, 1950, p. 237-66. – A. Walz, *Wege des Aquinaten,* dans *Hist. Jahrb.,* t. 77, 1958, p. 221-28. – Ch.-A. Bernard, *Théologie de l'espérance selon S. Th. d'A.* (Bibl. thom. 14), Paris, 1961. – O.H. Pesch, *Philosophie und Theologie der Freiheit bei Th. v. A. in qu. disp. 6 De Malo,* MTZ, t. 13, 1962, p. 1-25. – A. Patfoort, *L'unité d'être dans le Christ selon S. Th.,* Paris, 1964. – G. Verbeke, *Jean Philopon. Comm. sur le De anima d'Aristote,* Louvain-Paris, 1966. – F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe s.* (Phil. méd. 9), Louvain-Paris, 1966. – J.H. Robb, éd., *S. Th. Quaest. De anima,* Toronto, 1968, introd.

B. Bazán, éd., *Siger de Br. Quaestiones in tertium De anima...* (Phil. méd. 13), Louvain-Paris, 1972. – I. Brady, *John Pecham and the Background of A. s De aeternitate mundi,* Comm. Stud., t. 2, p. 141-78. – J. Owens, *Aquinas as an Aristotelian Commentator, ibid.,* t. 1, p. 213-38. – O.H. Pesch, *Paul as Professor of Theology...,* Thom., t. 38, 1974, p. 584-605. – F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Br.* (Phil. méd. 21), Louvain-Paris, 1977. – H.-M. Manteau-Bonamy, *La liberté de l'homme selon S. Th. d'A. La datation de la Qu. disp. « De Malo »,* AHDLMA, t. 46, 1979, p. 7-34. – R.-A. Gauthier, *Notes sur Siger de Br.,* RSPT, t. 67, 1983, p. 201-32 ; t. 68, 1984, p. 3-49. – J.A. Weisheipl, *An Introduction...,* dans *St. Th. A. Commentary on the Gospel of St. John,* Part I, Albany, 1980, p. 3-39 ; *The Date and Context of A's « De aetern. mundi »,* dans *Graceful Reason* (Essays... to J. Owens), Toronto, 1983, p. 239-71. – L. Elders, *S. Th. d'A. et Aristote,* RT, t. 88, 1988, p. 357-76. – V. Serverat, *L'« irrisio fidei » chez Raymond Lulle et S. Thomas d'A.,* RT, t. 90, 1990, p. 436-48.

11. Naples et les derniers mois. – Thomas quitta Paris au printemps 1272. Depuis le Carême, les Maîtres en conflit avec l'évêque avaient décidé la grève (*Chartul.* nº 445, p. 502-3). Thomas avait pu tenir sa dispute quodlibétique de Pâques, mais dès Pentecôte le chapitre provincial de Florence lui confiait la tâche d'organiser un *studium generale* de théologie, en lui laissant le libre choix du lieu et du nombre des étudiants (MOPH, t. 20, p. 39). Après avoir installé son successeur (Romano Orsini), il dut quitter Paris aussitôt.

Le choix de Naples pour ce *studium* s'explique aisément : ce lieu avait été désigné par un chapitre provincial antérieur (MOPH, t. 20, p. 36) et la ville avait une tradition universitaire, renouvelée par Charles Ier d'Anjou, le plus puissant des princes italiens (Walz-Novarina, p. 175-76 ; Weisheipl, p. 296). Le roi a pu d'ailleurs faire pression sur Thomas ; il avait invité les maîtres de Paris à venir enseigner dans sa ville, et deux se laissèrent tenter (Lettre du 31 juil. 1272 ; *Chartul.* nº 443, p. 501-2). Ce *studium generale* n'était pas simplement un « centre plus éminent à l'usage de la province de Rome » (Walz-Novarina, p. 175) ; sans qu'on puisse le comparer à Paris ou Cologne, il tenait lieu de faculté de théologie pour l'Université. Pour l'année 1272-73, nous savons seulement que Thomas a commenté les 54 premiers *Psaumes* (Weisheipl, p. 302-7). Aucune question disputée n'est assignée à cette période.

Thomas était en effet très pris par d'autres tâches. Il devait achever la *3ª Pars,* dont seules les q.1-20 ou 1-25 étaient écrites (Eschmann ; Glorieux), la *Sentencia* sur la Métaphysique ; d'autres commentaires resteront inachevés (*De caelo et mundo, De generat. et corrupt., Meteora* ?). Il continuait à répondre à des demandes amicales (*De motu cordis, De mixitione elementorum* ?) ; pour Réginald, il commença la seconde partie du *Compendium* (*De spe*), qu'il laissa inachevé. Enfin il prêcha durant cette période, sinon sur le Décalogue et le Credo (Mandonnet, *Le Carême, supra*

5), du moins sur le Pater, et cela aux fidèles dans sa langue maternelle (Torrell, *Les Collationes*, p. 9-17 ; *La pratique*, p. 215-17, cf. 5).

Toutefois c'est un autre Thomas qui apparaît dès son retour en Italie. Cette période est en effet celle sur laquelle nous avons le plus de renseignements concrets, et où apparaissent des confrères et amis que l'on retrouve comme témoins au procès de canonisation (Walz-Novarina, p. 178-92).

Parmi eux : Ptolémée de Lucques, peut-être connu dès Orvieto, qui fut son étudiant à Naples et apportera son témoignage dans l'*Historia ecclesiastica* avant de devenir évêque de Torcello ; Guillaume de Tocco, qui écrivit sa biographie et œuvra pour sa canonisation ; le laïc Barthélémy de Capoue, qui devint protonotaire et logothète du royaume de Sicile et fit une préciseuse déposition au procès de canonisation dont nombre d'éléments viennent de Réginald et de Jean del Judice qui fut son confesseur (Naples 76-86, p. 370-91). Retenons encore deux humbles « familiers » : Bonfils Coppa et Jacques de Salerne (Tocco 54, p. 127 ; Naples 87 et 50, p. 391-92 et 334).

Au début de l'année scolaire 1272-73, Thomas fut désigné comme exécuteur testamentaire de son beau-frère, le comte Roger d'Aquila. Nous le voyons alors répartir mules, juments, poulains, selles, etc., aux différents héritiers selon les volontés du défunt ; il dut aussi multiplier les démarches et les déplacements (notamment auprès de Charles Ier à Capoue) pour chercher des tuteurs aux enfants et restituer des biens injustement appropriés ; par suite son temps d'enseignement dut être fortement amputé (*Documenta* 25-27, p. 575-79 ; Walz-Novarina, p. 187-88 ; Weisheipl, p. 298-99). Le roi lui attribua un traitement d'une once d'or par mois et Thomas obtint de lui un passeport pour permettre à sa nièce Françoise de faire une cure aux eaux de Pouzzoles (*Documenta* 28-29, p. 579-81).

On peut encore recueillir de ceux qui l'ont connu des indications sur l'homme et le saint, tout en tenant compte des limites du genre hagiographique (Eckert, *Stilisierung* ; Colledge, *Legend* ; *Ystoria*, p. 72-97). Dans les procès de canonisation, la proportion des témoignages « utiles » (estimée à 35 %) est faible par rapport aux données stéréotypées. Il faut cependant se garder de refuser systématiquement tout ce que nous apprenons ainsi : certains détails personnels ont bien des chances d'être vrais.

Sur son portrait physique d'abord les témoignages concordent : « fuit *magne stature* et *pinguis* et *calvus* supra frontem » (Naples 15, p. 287 ; cf. 42,45, p. 319, 323). Au lieu de *pinguis*, un autre dit *grossus et brunus* (Naples 19, p. 291). Tocco dit plus noblement : « Magnus fuit in corpore, procerae et rectae staturae... coloris triticei... magnum habens caput... aliquantulum calvus... tenerrimae complexionis in carne » (38, p. 111-12), traits physiques qu'il met en relation avec sa physionomie morale (cf. Gauthier, Léon. t. 45/1, p. 287 *) dans l'idée qu'il y a un rapport entre perfection morale et beauté (cf. Vauchez, *Sainteté*, p. 509-11 ; témoignage de la mère de Réginald rapporté par Laurent, *Légendier*, p. 43).

Ce portrait est celui d'un homme à la fois délicat et robuste. Sa sensibilité à la douleur a frappé Tocco (47, p. 121 : « miro modo *passibilis* ») ; il voulait être prévenu avant une cautérisation ou une saignée pour échapper à la douleur en se concentrant sur un sujet élevé. On peut déduire sa robustesse de ses rares ennuis de santé (Tocco 29, p. 103 ; cf. 47,51 ; Ptolémée XXIII 10) et des longues marches de ses voyages (quelque 15.000 km selon Vicaire, *L'homme*, p. 25 et n. 75). Cet italien du sud avait une piété concrète très incarnée : il guérit Réginald par l'imposition d'une relique de sainte Agnès qu'il portait sur lui par dévotion (Ptolémée XXIII 10). Durant la tempête lors d'un voyage vers Paris, lui seul demeura tranquille parmi les matelots effrayés ; il se signait pendant les orages en répétant : « Dieu s'est incarné, Dieu est mort pour nous » (Tocco 38, p. 112). Sa manière de prier les bras levés ou prosterné fait penser aux *Neuf manières de prier de S. Dominique* (cf. I. Taurisano, *Quomodo... Dominicus orabat*, dans *Analecta S.O.P.*, t. 30, 1922, p. 93-116).

Quant à son portrait spirituel, les témoins répètent que Thomas *fuit homo magnae contemplationis et orationis* (Naples 40, p. 317 ; cf. 35,45,47,48,49,75, etc.). Le plus souvent, nous saisissons sa prière en relation directe avec le travail intellectuel : « Toutes les fois qu'il voulait entreprendre une dispute, enseigner, écrire ou dicter, il se retirait d'abord dans le secret de l'oraison et priait en versant des larmes, afin d'obtenir l'intelligence des mystères divins » (Tocco 30, p. 105 ; Naples 58, p. 346). C'était là sa pratique habituelle.

Ainsi, ayant à réfléchir sur les difficultés métaphysiques de la permanence des accidents eucharistiques *sine subiecto*, il se rendit devant le crucifix et, plaçant devant lui comme devant son Maître le cahier ouvert sur lequel il avait écrit, il pria les bras en croix (Tocco 52, p. 125-26). L'épisode se situe à Paris ; Tocco le rapporte, non sans emphase, et ajoute une belle confession de foi eucharistique. Nous retiendrons la simplicité du geste et l'intention profonde de Thomas qui vérifie dans la prière la solidité de sa construction. De même, à Naples, au moment où il écrit sur la passion et la résurrection (*3a* q.46-56), il prie très tôt le matin dans la chapelle Saint-Nicolas ; le sacristain le voit en lévitation et entend une voix venant du crucifix : « Tu as bien parlé de moi, Thomas, quelle sera ta récompense ? – Rien d'autre que Toi, Seigneur » (Tocco 34, p. 108). L'épisode est connu, mais on ne saurait en garantir la vérité historique, car il est peut-être un doublet du précédent (Colledge, *Legend*, p. 23-24).

Ces deux traits illustrent la manière de prier de Thomas : le lien de la prière avec l'étude et la dévotion au crucifix. Ce saint, dont nous imaginerions la piété plus cérébrale, n'a pas craint d'écrire que la dévotion à l'humanité du Christ est une pédagogie suprêmement adaptée pour conduire à sa divinité (*2a 2ae* q.82 a.3 ad 2).

La distraction de Thomas était légendaire. Perdu dans ses pensées il continuait sa réflexion où qu'il se trouvât : au réfectoire où on pouvait lui ôter les plats sans qu'il s'en aperçût (Naples 45, p. 323), à la table de saint Louis (Tocco 43, p. 117). Durant les derniers mois, cette *abstractio mentis* s'accentue encore : au parloir, il ne s'aperçoit pas de la présence des visiteurs (43, p. 117) ; pendant la messe du dimanche de la passion 1273, son extase se prolonge au point qu'il faut intervenir pour qu'il achève la célébration et le soir à Complies son visage est baigné de larmes pendant le chant du *Media vita* (Tocco 29, p. 103). Pour l'excuser auprès d'un cardinal, qui souhaitait un entretien et s'impatiente de sa « distraction », l'archevêque de Capoue explique : « Non miremini quia *frequenter* sic abstrahitur » (43, p. 117). Réginald fait la même remarque à sa sœur Théodora qui s'inquiète de son mutisme : « *Frequenter* Magister in spiritu rapitur, cum aliqua contemplatur » (Tocco 47, p. 120).

Ce contexte éclaire peut-être le récit des derniers mois. Le 29 sept. 1273, Thomas participe au chapitre provincial de Rome (*Documenta* 30, p. 583). Mais selon Barthélémy de Capoue (Naples 79, p. 376-77), qui semble tenir ce récit de Réginald, alors qu'il célébrait la messe dans la chapelle Saint-Nicolas, autour de la fête du saint (6 déc.), il subit une étonnante transformation (*fuit mira mutatione commotus*) : « Après cette messe, il n'écrivit plus jamais ni ne dicta quelque chose ; bien plus il abandonna ses outils d'écriture (*organa scriptionis*) au traité de la pénitence de la 3e partie de la Somme ». A Réginald qui le presse, il répond : « Réginald, je ne peux plus ». Et sur une nouvelle instance : « Tout ce que j'ai écrit me paraît des pailles (*paleae*) en comparaison de ce que j'ai vu et qui m'a été révélé ». Tocco, sans mentionner la messe, donne la même explication mais atténue *paleae* en *modica* (47, p. 120).

A partir de cette date, Thomas doit s'aliter de temps à autre (Tocco 54, p. 127) et on l'envoie se reposer au château de San Severino, chez Théodora. Il n'y parvient qu'avec effort et salue à peine sa sœur qui s'étonne (cf. *supra*). Thomas et Réginald regagnent Naples fin déc. ou début janv. 1274 (Scandone, *La vita*, p. 30, 57). Ils se remettent en route pour le concile convoqué par Grégoire x à Lyon pour le 1er mai ; Thomas prend avec lui le « Contra Graecos », composé à la demande d'Urbain iv (Tocco 56, p. 129). Un peu après Teano, concentré dans ses pensées, il heurte de la tête contre une branche d'arbre tombé sur la route ; étourdi par le choc, il assure qu'il n'est que légèrement blessé et continue à cheminer avec Réginald qui cherche à le distraire (Naples 78, p. 374-76).

Vers la mi-février, ils parviennent au château de Maënza où habitait la nièce de Thomas, Françoise. C'est là qu'il tombe soudain gravement malade ; il se fait alors transporter à l'abbaye cistercienne de Fossanova, souhaitant que le Seigneur le prenne « plutôt dans une maison de religieux que dans les demeures des laïcs » (Naples 8, p. 276-77 ; Tocco, 57, p. 130-31). Selon Tocco, il aurait alors commenté aux moines le *Cantique des cantiques*, ce dont il ne reste aucune trace (Léon. t. 26, p. 1 *, n. 2). Après s'être confessé à Réginald, il reçut le viatique et l'onction des malades le 4 ou 5 mars en répondant aux prières rituelles. Il mourut le mercredi 7 au petit matin (Walz-Novarina, p. 193-202).

Quelle fut la nature de la maladie finale ? Il est peu probable qu'elle ait un lien direct avec l'expérience du 6 déc. ; mais le choc de la branche a pu déclencher un enchaînement dont nous ignorons la nature. Par contre, les historiens sont d'accord pour écarter la rumeur propagée par Dante (*Divine Comédie*, Purgatoire xx, 67-69) selon laquelle Thomas aurait été empoisonné par ordre de Charles 1er (Sánchez, *Como* et *Murió*). Et que s'est-il passé autour du 6 décembre ? S'agit-il d'une expérience mystique qui aurait accentué l'*abstractio mentis*, provoquant ainsi un détachement total à l'égard de son œuvre et un manque de goût à vivre (l'anorexie est mentionnée à plusieurs reprises) ? Au lieu de cette explication acceptée par la tradition hagiographique, les historiens ont avancé d'autres hypothèses.

G.M. Pizzuti (*Per una interpretazione*) voit en Thomas un anxieux en proie à des doutes croissants sur la valeur de son œuvre (la théorie de l'analogie !). Colledge (*Legend*, p. 26) évoque une hémorragie cérébrale, diagnostic posé par des médecins à partir des symptômes décrits dans les textes. Sans récuser tout à fait cette explication, Weisheipl (p. 320-29) préfère parler d'un effondrement physique et psychique dû à une trop intense activité. L'expérience du 6 déc., en augmentant le désir de la patrie (Tocco 47, p. 120), n'aurait fait qu'accentuer jusqu'au *taedium vitae* le détachement de Thomas des choses de ce monde, y compris de ce qui lui tenait le plus à cœur. Aucune de ces explications ne s'impose, mais celle de Weisheipl paraît la plus vraisemblable (Tugwell, p. 265-67, en est assez proche).

Le culte rendu à Thomas commença dès sa mort en Italie. Réginald prononça son éloge funèbre (Tocco 63, p. 136-37). Des miracles furent constatés (Naples 51,53-55, p. 335-42). Sept mois après la mort les moines ramenèrent le corps près de l'autel où ils l'avaient d'abord enseveli avant de le cacher dans la chapelle Saint-Étienne ; à cette occasion, une odeur suave se répandit dans la chapelle et le cloître, si bien que les moines chantèrent la messe *Os justi* et non celle des défunts (Naples 8, p. 278 ; 52, p. 337-38). En 1369, les reliques furent envoyées à Toulouse par ordre d'Urbain v et déposées dans l'église des dominicains. Transportées à la basilique Saint-Sernin durant la révolution, elles ont été ramenées le 7 mars 1974 dans l'église des Jacobins restaurée (cf. *Inst. cath. de Toulouse, Chronique* 1975/4, p. 29-30, 43-45). Le procès de canonisation ordonné en 1316 par Jean xxii avança très vite sous l'impulsion de Tocco, et Thomas fut déclaré saint par le même pape le 18 juil. 1323.

Entre-temps cependant l'opposition à certains points de sa doctrine continuait à Paris. La condamnation portée par l'évêque Étienne Tempier le 7 mars 1277 (annulée seulement le 14 févr. 1325 par l'évêque Étienne Bourret) ne visait pas directement Thomas, mais atteignait certaines de ses positions (cf. Hissette). Nous ne pouvons suivre ici les détails de cette histoire bien connue par ailleurs (cf. Walz-Novarina, ch. 7, p. 211-20), mais renouvelée par R. Wielockx (*Autour*). Notons pourtant que des recherches récentes ont révélé l'existence, chez les dominicains de la région de Cologne, d'une « école albertinienne » (Thierry de Freiberg, Berthold de Moosburg) qui s'opposait sur certains points à l'enseignement de Thomas (cf. A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane*, Paris, 1984). Néanmoins les chapitres généraux de l'ordre recommandèrent progressivement sa doctrine (Paris, 1306) et finirent par l'imposer dans l'enseignement (Cologne 1309, Metz 1313, Londres, 1314..., Bordeaux 1325 qui lui donne le titre de saint). L'appellation *Doctor communis* lui fut reconnue depuis 1317 ; *Doctor Angelicus* apparaît après 1450. Le 15 avril 1567, saint Pie v, pape dominicain, proclama Thomas Docteur de l'Église.

P. Synave, *Le problème chronologique des Qu. disp. de S. Th. d'A.*, RT, t. 31, 1926, p. 154-59. – A. Dondaine, *Les « Opuscula fr. Thomae » chez Ptolémée de Lucques*, AFP, t. 31, 1961, p. 142-203. – W.P. Eckert, *Stilisierung und Umdeutung der Persönlichkeit des hl. Th. v. A. durch die frühen Biographen*, dans *Freiburger Zeitschrift für Phil. und Theol.*, t. 18, 1971, p. 7-28. – E. Colledge, *The Legend of St. Th. A.*, Comm. St., t. 1, p. 13-28. – G.M. Pizzuti, *Per una interpretazione storicizzata di T. d'A....*, dans *Sapienza*, t. 29, 1976, p. 429-64. – M. Sánchez, *Como y de qué murió S. Th. de A.*, dans *Studium*, t. 16, 1976, p. 369-404 ; *Murió envenenado S. Th. de A. ?*, *ibid.*, t. 18, 1978, p. 3-37. – A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du M.A. d'après*

les procès de canonisation et les documents hagiographiques, Rome, 1981.

P. Mandonnet, *La canonisation de s. Th. d'A.*, dans *Mélanges thomistes* (Bibl. thom. 3), Paris, 1923, p. 1-48. – A. Walz, *Historia canonizationis s. Th. de A.*, dans *Xenia thomistica*, t. 3, 1925, p. 105-88 ; *S.T. d'A. dichiarato dottore della Chiesa nel 1567*, Ang., t. 44, 1967, p. 145-73 ; *Papst Johannes XXII und Th. v. A.*, Comm. St., t. 1, p. 29-47. – M.-H. Laurent, *Un légendier dominicain peu connu*, AB, t. 58, 1940, p. 28-47. – Ét. Delaruelle, *La translation des reliques de s. Th. d'A. à Toulouse (1369) et la politique universitaire d'Urbain V*, dans *Bull. de littér. ecclés.*, t. 56, 1955, p. 129-46. – A. Vauchez, *Les canonisations de S. Th. et de S. Bonaventure : pourquoi deux siècles d'écart ?*, dans *1274 Année charnière...*, Paris, 1977, p. 753-67. – R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Phil. méd. 22), Louvain, 1977 ; *Albert le Gr. et Th. d'A. dans la censure parisienne du 7 mars 1277*, Misc. Med., t. 15, 1982, p. 226-46. – R. Wielockx, *Autour du procès de Th. d'A.*, *ibid.*, t. 19, 1988, p. 413-38.

II. DOCTRINE SPIRITUELLE

1. Théologie et spiritualité. – Le mot *spiritualitas* au sens moderne est rare chez Thomas (Torrell, *Spiritualitas*) ; la réalité s'y trouve pourtant. Animée par la foi vive et entièrement finalisée par la *contemplatio primae veritatis in patria* (1 *Sent.* Prol. 1,3 sol.1 et ad 1 ; Torrell, *Théologie*, p. 205-12), sa théologie est par essence une réalité théologale. Il n'y faut rien ajouter pour porter à la piété celui qui la pratique. Il suffit d'en dégager les grands axes pour que se dessine une doctrine spirituelle cohérente susceptible d'inspirer une attitude de l'homme face à Dieu et à son prochain et de guider son agir dans le monde. Puisque nous ne pouvons en faire ici un exposé complet, les références aux articles antérieurs du DS permettront de prolonger cette esquisse (cf. aussi Torrell, *Pratique*, p. 222-45).

M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, 3e éd., 1957. – S. Pinckaers, *Recherche de la signification véritable du terme « spéculatif »*, NRT, t. 81, 1959, p. 673-95. – J.-P. Torrell, *Théologie et sainteté*, RT, t. 71, 1971, p. 205-21 ; *« Spiritualitas » chez S. Th. d'A.*, RSPT, t. 73, 1989, p. 575-84. – W. H. Principe, *Toward Defining Spirituality*, dans *Sciences religieuses/Studies in Religion*, t. 12, 1983, p. 127-41 ; *Th. A.'s. Spirituality* (Ét. Gilson Series 7), Toronto, 1984.

A. Une spiritualité trinitaire

2. Une spiritualité théologale. – Avant même de préciser davantage, on peut qualifier ainsi la théologie spirituelle de Thomas. Comme l'indiquent déjà le plan de la Somme et son mouvement d'*exitus-reditus* (*1^a* q.2 Prol.), elle place Dieu au principe et à la fin de toutes choses, et, très spécialement, de l'homme et de son agir (cf. Principe, *Thomas*, p. 16-29 : « A God-originating spirituality », « A God-oriented spirituality »).

Ce propos est explicité dans le prologue de la *1^a 2^ae* : « L'homme étant fait à l'image de Dieu – et par là il faut entendre, selon Jean Damascène, qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir d'action autonome –, nous devons, après avoir traité de l'Exemplaire ... aborder maintenant ce qui concerne son image, c'est-à-dire l'homme, selon qu'il est, lui aussi (*et ipse*), le principe de ses propres actes parce qu'il possède le libre arbitre et la maîtrise de ses actes. Ce qui se présente d'abord à considérer, c'est la fin dernière de la vie humaine ; on devra s'interroger ensuite sur ce par quoi l'homme parvient à sa fin ou s'en détourne ; car c'est d'après la fin qu'on doit se faire une idée de ce qui se rapporte à elle. »

La mise en relief de la finalité poursuivie, définie elle-même comme étant la vision aimante de Dieu dans la béatitude, souligne d'emblée que, en passant de la « dogmatique » (*1^a*) à la « morale » (*2^a*), Dieu reste toujours au premier plan : il est la fin qui attire à lui tout ce qui est sorti de lui et sa suprême bonté suscite l'agir libre de ses créatures. Cette nouveauté introduite par Thomas dans la construction de la théologie morale (Pinckaers, *Béatitude*, p. 81-82) énonce un principe des plus importants pour la théorie et la pratique spirituelles. Généralement trop peu exploité par les auteurs, il doit pourtant inspirer toute tentative de spiritualité thomasienne car il a valeur structurante (R. Bellemare, *Fin de l'homme*, DS, t. 5, col. 347-55 : important).

Tout l'agir de l'homme (pas seulement ses actes « religieux ») est soumis à l'attraction de la béatitude. C'est pourquoi, après avoir mis en place les structures générales de l'agir humain (*1^a 2^ae*), Thomas situe, au premier rang de l'organisme spirituel, les vertus *théologales*, ainsi nommées car Dieu en est le *motif* formel et l'*objet* essentiel (Virtutes theologicae quarum objectum est ultimus finis : *2^a 2^ae* q.4 a.7 ; cf. DS, t. 2, col. 582-83).

Par la foi, *inchoatur vita aeterna in nobis* (*2^a 2^ae* q.4 a.1 ; *De ver.* q.14 a.2) ; par l'espérance, nous avons l'audace de « ne pas espérer de Dieu moins que Dieu lui-même » (*2^a 2^ae* q.17 a.2). Quant à la charité (*Tota lex pendet a caritate : De dec. praec.* 11, cf. Torrell, *Pratique*, p. 234-36), c'est par elle qu'on atteint à la perfection : « Unumquodque dicitur esse perfectum inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. *Caritas autem est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis* » (*2^a 2^ae* q.184 a.1). On verra d'autres auteurs pour la façon dont s'organise la *2^a 2^ae* (Pinckaers, *Les sources*, p. 224-34) ; rappelons simplement que Thomas situera au terme de sa considération (q.179-89) la contemplation de Dieu au sommet de la vie chrétienne, comme point d'arrivée de l'image à l'Exemplaire (Biffi, *Aspetti*, p. 352).

Thomas met aussi en avant l'idée d'exemplarité : le thème de l'image de Dieu est ce qui lui permet de relier d'une façon organique la foi confessée à la foi pratiquée. En conjuguant ainsi finalité et exemplarité (Lafont, *Structures*, p. 173-77), il peut construire une théorie de l'agir chrétien qui est celle de l'accomplissement de la créature qui se trouve elle-même en trouvant sa fin, Dieu lui-même. Elle y parvient par la voie d'une double imitation. D'abord celle de l'Exemplaire premier : l'étonnante hardiesse du *et ipse*, en plaçant dans le libre arbitre la caractéristique principale de l'image, situe l'homme face à Dieu comme un partenaire appelé à l'imiter librement. Ensuite par l'imitation plus précise du Christ, l'Exemplaire selon lequel nous avons été re-créés. La *3^a* prolonge ici la *2^a* car elle présente le Sauveur « comme la voie de la vérité par laquelle nous pouvons parvenir à la béatitude de l'immortelle vie » (*3^a* Prol. ; 1 *Sent.* Prol.). Scripturaire et patristique (Damascène, carrefour d'une tradition : Mongillo), cette doctrine de l'imi-

tation de Dieu et du Christ est aussi une théorie de la divinisation par la grâce du Saint-Esprit. Elle est donc aussi trinitaire.

3. De la Trinité à la Trinité. – Nous prendrons ici pour fil conducteur un texte trop peu connu, mais dont la fécondité spirituelle apparaît à première lecture :

« Dans l'*exitus* des créatures à partir du premier Principe on observe une sorte de *circulatio* ou de *regiratio*, du fait que toutes choses reviennent comme à leur fin à ce dont elles sont issues comme de leur principe. Et c'est pourquoi il faut s'attendre à ce que leur retour vers la fin s'accomplisse par les mêmes causes que leur sortie du principe ... (Or) la procession des personnes est la *ratio* (raison explicative et modèle) de la production des créatures par le premier Principe, cette même procession est donc aussi la raison du retour à leur fin, car de même que nous avons été créés par le Fils et par l'Esprit-Saint, de même c'est par eux que nous sommes unis à notre fin ultime » (1 *Sent.* d.14 q.2 a.2 ; cf. 1 *Sent.* d.13 q.1 a.1 ; 4 *SCG* 55, n° 3937).

L'intérêt de ces textes vient de ce que le premier Principe y perd son impersonnalité pour se charger d'un sens explicitement trinitaire ; l'*exitus* cesse d'y apparaître comme une émanation nécessaire pour devenir la création libre de la théologie chrétienne, et il se prolonge par une doctrine des missions divines, de sorte que le *reditus* apparaît lui aussi comme l'œuvre commune des trois personnes chacune y apportant sa marque propre. Deux perspectives s'offrent ici à la contemplation et à la louange.

4. Omniprésence de la Trinité à la création. – Si le Verbe et l'Esprit-Saint sont déjà actifs dans la première production des créatures, c'est que la création n'a rien d'une émanation nécessaire. Elle est « activité d'Artiste et non pas prolifération de la Substance » (H.-F. Dondaine ; cf. 1 *Sent.* Prol.).

« Affirmer que Dieu a tout fait par son Verbe, c'est rejeter l'erreur selon laquelle Dieu a produit les choses par nécessité de nature ; poser en lui la procession de l'Amour, c'est montrer que, si Dieu a produit des créatures, ce n'est pas qu'il en ait eu besoin, ni pour aucune autre cause extérieure à lui : c'est par amour de sa bonté... » (*1ª* q.32 a.1 ad 3 ; cf. q.19 a.4 ; *De pot.* q.3 a.15 ad 2 ; *1ª* q.20 a.2 : « Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus » ; cf. *1ª* q.44 a.4 et ad 1).

Thomas qui met en avant l'initiative du Père, souligne que tout ce que le Père connaît et aime, il le rejoint par le Verbe qu'il profère en connaissant et par l'Esprit-Saint qu'il spire en aimant :

« Ce n'est pas seulement son Fils que le Père aime par le Saint-Esprit, mais encore soi-même et nous ; car ... le Père s'exprime lui-même et toute créature par le Verbe qu'il engendre, puisque le Verbe engendré par lui suffit à représenter le Père et toute créature ; de même aussi, le Père s'aime lui-même et toute créature par le Saint-Esprit, car le Saint-Esprit procède comme Amour de cette bonté première à raison de laquelle le Père s'aime soi-même ainsi que toute créature. Par là se trouve aussi évoqué comme en second, dans le Verbe et l'Amour procédant, un rapport à la créature : car la vérité et la bonté divine sont principe de la connaissance et de l'amour que Dieu a de la créature » (*1ª* q.37 a.2 ad 3 ; cf. 1 *Sent.* d.14 q.1 a.1 ; *In Eph.* 1 lect.2 n° 16 ; Bailleux, *Création*, p. 45).

Avant même qu'on puisse parler d'une présence de Dieu à sa création, il faut donc parler d'une présence en Dieu de la création ; nous étions en lui à l'état d'idées divines, puisque « les choses préexistent dans le Verbe de Dieu selon le mode du Verbe lui-même » (4 *SCG* 13, n° 3494). Cela reste vrai après la création : étant donné que le connu se trouve dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant, il s'ensuit que, selon l'intelligence et la volonté, « les choses sont en Dieu beaucoup plus que Dieu dans les choses » (« magis res sunt in Deo, quam Deus in rebus » : *1ª* q.8 a.3 ad 3 ; cf. q.14 a.13 ; 4 *SCG* 13, n° 3494). Mais il faut tenir simultanément la position complémentaire : « oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime » (*1ª* q.8 a.1).

L'implication des trois personnes dans l'acte créateur jette une lumière spécifiquement chrétienne sur le sentiment de la présence de Dieu qui se trouve au cœur de toute théologie mystique. On s'en tient parfois à la seule présence d'immensité, mais Thomas la prolonge par des perspectives beaucoup plus grandioses :

« (Dieu est dit exister dans la création de trois façons). 1) Par une simple similitude, en tant que dans la créature se trouve une similitude de la divine bonté, sans qu'elle atteigne Dieu considéré dans sa substance. Ce mode de jonction se rencontre dans toutes les créatures, en qui Dieu est présent par son essence, sa présence et sa puissance. 2) La créature atteint Dieu lui-même considéré dans sa substance et non dans sa simple similitude, et cela par son opération ; c'est ce qui a lieu quand quelqu'un adhère par la foi à la Vérité première elle-même, et, par la charité à la souveraine Bonté. C'est le second mode, selon lequel Dieu est spécialement dans les saints par la grâce. 3) La créature atteint Dieu lui-même non seulement par son opération, mais aussi dans son être propre, celui-ci s'entendant non de l'acte qui constitue l'essence divine, car la créature ne peut se changer en la nature divine, mais de l'acte qui constitue l'hypostase ou la personne, à l'union de laquelle la créature est élevée. C'est le dernier mode (de présence), celui suivant lequel Dieu est dans le Christ par l'union (hypostatique) » (1 *Sent.* d.37 q.1 a.2 ; cf. *3ª* q.6 a.1 ad 1 ; A. Gardeil, *La structure*, t. 2, p. 7-12).

Si l'on complète ceci par la doctrine du gouvernement divin qui explicite la façon dont Dieu est présent à toutes nos actions (cf. *1ª* q.103-105), Dieu apparaît ainsi pour ce qu'il est vraiment, la condition même de possibilité et de notre être et de notre agir. Comme agent universel il atteint tous les êtres (*De pot.* q.3 a.16 ad 24), mais il est aussi au plus profond de chaque créature, car il est la source même de l'être (*1ª* q.8 a.1 ; J.-H. Nicolas, *Transcendance*, p. 339).

La présence nouvelle réalisée par la grâce et les missions divines enrichit cette première approche d'une façon que la seule créature n'aurait pu espérer (cf. R. Moretti, *Inhabitation*, DS, t. 7, col. 1752-57, qui souligne « l'ampleur avec laquelle la vision trinitaire [de Thomas] domine l'existence chrétienne, plus encore toute la création » ; bibliogr.). En outre, en situant le Christ au sommet de cet univers, Thomas introduit dans cette doctrine tout le dynamisme d'un *reditus* évangéliquement rectifié : il ne s'effectue pas seulement par le Verbe, mais bien par le Verbe incarné qui continue à nous envoyer son Esprit. Médiateur unique, par lequel nous parvient la grâce reçue de la Trinité, il est aussi le guide suprême qui prend la tête de notre retour vers Dieu (cf. *Hébr.* 2,10 ; Bailleux, *Du temps*, p. 209-13).

Les spirituels de tous les temps se sont plu à méditer sur le thème de la présence de Dieu à sa créature. Thomas ne fait

pas exception, à ceci près qu'il le pense rigoureusement, lui donne de solides bases et des prolongements assurés. C'est ainsi que si l'on retrouve chez lui la « supposition impossible » (« si la vertu du Verbe de Dieu était retirée des choses, elles disparaîtraient toutes à l'instant... » : *In Joan.* 1 lect.5 n° 135 et 136 ; cf. *De pot.* q.4 a.2 ad 8 et 14 ; Torrell, *Dieu*, p. 170s), il a trop de santé intellectuelle pour s'attarder à cette hypothèse ; il préfère méditer sur les « traces » que Dieu a laissées dans sa création et sur l'itinéraire qui la ramène vers lui.

5. Le « reditus » et les trois degrés de l'image de Dieu. – La première présence de Dieu à sa création, anonyme, n'est donc que le présupposé ontologique indispensable d'une autre présence, personnelle celle-là, dans laquelle l'amour qui a déjà présidé à la création accentue sa proximité et s'offre à être connu et aimé d'un amour d'amitié et de communion par le don de la grâce et sa venue dans l'âme qui veut bien le recevoir (Bailleux, *Le cycle*, p. 180-83 ; Nicolas, *Présence*). Les missions divines sont, pour ainsi dire, le pont qui permet de franchir la distance qualitative infinie entre le Créateur et sa créature (Bailleux, *Le cycle*, p. 171 ; Nicolas, *Transcendance*, p. 342-43). Comme l'explique le texte d'où nous sommes partis, c'est avec elles seulement que commence le *reditus* :

« Il y a deux manières de considérer la procession des Personnes dans les créatures : 1) Comme raison de la production des choses : c'est cette procession qui est en cause, si l'on considère les dons naturels qui nous font subsister... 2) Comme raison du retour vers la Fin : alors on considère seulement les dons qui nous unissent de près à Dieu, Fin ultime, c'est-à-dire la grâce sanctifiante et la gloire... Il n'y a pas d'union immédiate à Dieu par les premiers dons qu'il nous fait, par lesquels nous subsistons dans l'être de nature, mais bien par les derniers en vertu desquels nous adhérons à la fin. C'est pourquoi nous disons que le Saint-Esprit est donné seulement par les dons de la grâce *gratum faciens* » (1 *Sent.* d.14 q.2 a.2).

S'appuyant à la fois sur la Bible et sur le principe aristotélicien, selon lequel tout effet est à la ressemblance de sa cause, Thomas conclut qu'on trouve des *vestigia Trinitatis* dans la création tout entière (*1ª* q.45 a.6 et 7 ; cf. *De pot.* q.9 a.9 ; 4 *SCG* 26 n° 3631-33 ; cf. Montagnes, *Parole*, p. 222-30). L'homme participe lui aussi de cette valeur de « vestige », mais il a en plus d'être une image proprement dite, car ce n'est que dans les personnes douées d'intelligence et de liberté qu'on rencontre un verbe conçu et un amour qui procède (*1ª* q.93 a.6). « C'est ainsi qu'il y a dans l'homme image de Dieu à la fois dans la ligne de la nature divine et dans celle de la Trinité des Personnes, car en Dieu lui-même l'unique nature existe en trois Personnes » (*1ª* q.93 a.5).

Les commentateurs récents (Beaurecueil, H.-D. Gardeil, Lafont, Pinckaers) s'accordent pour souligner l'importance de cette doctrine non seulement pour l'économie de la construction thomasienne, mais aussi pour sa théologie de la vie spirituelle (cf. les nuances de Solignac, avec exposé complet de la doctrine de l'image et bibliogr. : DS, t. 7, col. 1446-51). L'essentiel réside dans le caractère dynamique de l'image : si elle trouve son fondement dans la nature intellectuelle de l'homme, car c'est par là qu'il est capable de connaître et d'aimer, il n'est vraiment image que lorsqu'il imite plus étroitement son exemplaire dans l'exercice actuel de sa capacité de connaître et d'aimer : « Cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus » (*1ª* q.93 a.7). La ressemblance devient plus forte lorsque, sous l'influence de la double mission du Verbe et de l'Esprit-Saint, *anima per gratiam conformatur Deo* :

« La grâce rend l'homme conforme à Dieu. Aussi pour qu'il y ait mission d'une Personne divine à l'âme par la grâce, il faut que l'âme soit conformée ou assimilée à cette Personne par quelque don de grâce. Or le Saint-Esprit est l'Amour : c'est donc le don de la charité qui assimile l'âme au Saint-Esprit, et c'est à raison de la charité que l'on considère une mission du Saint-Esprit. Le Fils, Lui, est le Verbe – et non pas un verbe quelconque, mais Celui qui spire l'Amour : ' le Verbe que nous cherchons à faire entendre, dit Augustin, est une connaissance pleine d'amour ' (*De Trin.* IX, 10,15). Il n'y a donc pas mission du Fils pour un perfectionnement quelconque de l'intellect, mais seulement quand l'intellect est instruit de telle sorte qu'il en vienne à fondre en affection d'amour... Aussi Augustin use-t-il de termes significatifs : ' le Fils est envoyé, lorsqu'il est connu et perçu ' (*ibid.* IV, 20,28) : le mot *perception* signifie en effet une certaine connaissance expérimentale » (*1ª* q.43 a.5 ad 2 ; Patfoort, *Cognitio, Missions* ; DS, t. 2, col. 1985-86 ; *ibid.*, ad 3 : « communicant duae missiones in radice gratiae, sed distinguuntur in effectibus gratiae, qui sunt illuminatio intellectus, et inflammatio affectus » ; cf. *1ª* q.38 a.2).

Le Fils et l'Esprit ont donc partie liée non seulement dans la création, mais encore dans la recréation que constitue la communication de la grâce, puisque leur double mission est aussi inséparable que le sont leur double procession et leurs personnes. C'est au bénéfice de cette double influence assimilatrice qu'il faut comprendre le texte suivant qui situe le dynamisme personnel de chaque réalisation de l'image à l'intérieur du mouvement de *regiratio* qui ramène l'humanité vers Dieu :

« L'image de Dieu dans l'homme pourra donc se vérifier selon trois degrés. 1) En ce que l'homme a une aptitude naturelle à connaître et à aimer Dieu, aptitude qui réside dans la nature même de l'âme spirituelle, laquelle est commune à tous les hommes. 2) En ce que l'homme connaît et aime actuellement Dieu, quoique pourtant de façon imparfaite ; il s'agit alors de l'image par conformité de grâce. 3) En ce que l'homme connaît et aime Dieu actuellement et parfaitement ; l'on a alors l'image selon la conformité de gloire. Aussi, à propos du *Ps.* 4,7, ' La lumière de ta face a été imprimée sur nous, Seigneur ', la Glose distingue-t-elle trois sortes d'images : celle de la création, de la nouvelle création et de la ressemblance. La première de ces images se trouve dans tous les hommes, la seconde seulement dans les justes, et la troisième seulement chez les bienheureux » (*1ª* q.93 a.4).

Comme on le voit à la lecture de ce texte, « ces trois aspects de l'image sont intimement liés l'un à l'autre comme les trois moments d'un même itinéraire spirituel » (DS, t. 7, col. 1448). Si la doctrine de l'image a une telle importance, c'est qu'elle permet de comprendre comment se réalise dans la créature l'articulation de l'*exitus* et du *reditus*. En effet, si la première image est le terme de l'*exitus*, la deuxième est celle par où commence le *reditus*, inaugurant le mouvement qui s'achèvera dans la patrie avec la troisième image, enfin parfaitement ressemblante. De sorte qu'on peut résumer ainsi la démarche qui se dégage de notre lecture :

« Le retour à Dieu de la créature raisonnable s'accomplit dans l'union de connaissance et d'amour à Dieu notre

UNIVERSITE SAINT ESPRIT

Objet ; c'est là que s'achève tout le cycle des processions temporelles, c'est la fin de toute l'histoire du Monde : manifester aux créatures raisonnables la gloire intime des divines Personnes. Cette union de l'âme à Dieu-Trinité est inaugurée, au moins au plan des *habitus*, dès la première infusion de la grâce, avec la dot de vertus et de dons qui habilitent l'âme aux actes proportionnés à ce divin objet ; cette union s'actualise graduellement en des *actes* imparfaits de saisie de Dieu dans la vie du chrétien d'ici-bas ; elle s'épanouit enfin en union consommée dans la vision béatifique, qui est un *acte* parfait et immuable. Tout au long de ce progrès, Dieu en ses trois Personnes se donne, se rend présent à l'âme, de présence réelle et substantielle qui porte le nom d'Habitation : présence d'un Objet à saisir expérimentalement..., dont la saisie et jouissance définitive ne s'opère pleinement qu'en la vision bienheureuse, mais dont les saisies progressives ébauchées ici-bas répondent à autant de missions invisibles du Fils et du Saint-Esprit » (Dondaine, p. 437-38).

La création toute entière – et spécifiquement les personnes humaines qui entrent consciemment dans cette démarche – se trouve donc prise et entraînée dans le mouvement des relations trinitaires. Comme on le voit sur l'icône de la Trinité d'André Roublev (sous la forme du rectangle qui symbolise l'univers créé ; cf. Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, SC, t. 141, p. 544-45), la création n'est pas en dehors, mais bien au cœur de la communion trinitaire. Le génie du peintre rejoint sans le savoir l'intuition du théologien et rend visible quelque chose de cette *circulatio* qui part du Père par le Fils et revient vers lui par l'Esprit en entraînant l'univers dans son amour (Torrell, *Dieu*, p. 197-212).

6. Dieu connu comme inconnu. – A méditer les textes cités jusqu'à présent, on ne peut manquer d'être frappé par « l'absence » de la première personne de la Trinité. Thomas dit et redit que tout part d'elle et qu'à elle tout revient, que la Trinité entière est présente aussi bien dans la création que dans l'inhabitation, mais la présence « moins directe et plus secrète » du Père semble ne pouvoir être atteinte que par ses intermédiaires, son Verbe et son Esprit (Bailleux, *Création*, p. 48-49).

Thomas ne parle jamais, comme il l'a fait pour le Fils et l'Esprit, d'une perception expérimentale de la présence du Père. Il dit bien que le Père lui-même *se liberaliter communicat creaturae ad fruendum* (*1ª* q.43 a.4 ad 1) et il s'appuie sur Augustin pour assurer qu'il est connu par nous de la même manière que le Fils et l'Esprit. On peut donc légitimement en conclure que s'il « se donne » c'est pour être « possédé ». Pourtant on ne peut distinguer un don approprié (comme la sagesse pour le Fils ou l'amour pour l'Esprit) à partir duquel se prendrait cette connaissance expérimentale et on en revient à « une sorte de perception conjointe du Père avec le Fils ou avec l'Esprit » (Patfoort, *Missions*, p. 552, n. 15).

Si Thomas a suffisamment de magnanimité intellectuelle pour qu'on ne le soupçonne pas de renoncer trop tôt, il a aussi le sens du mystère et l'apophatisme n'est jamais absent de sa démarche. Aussi ne craint-il pas de reprendre à son compte la célèbre formule inspirée du Ps.-Denys (*De mystica theol.* 1,3, version de Sarrazin : « omnino autem ignoto... secundum melius unitus et *eo quod nihil cognoscit* super mentem *cognoscens* ») : *Deum tanquam ignotum cognoscere* (cf. *In Col.* 1 lect.4 nº 30). « On dit qu'au terme de notre connaissance, Dieu est *connu comme inconnu* parce que notre esprit est parvenu à l'extrême de sa connaissance de Dieu quand il sait enfin que son essence est au-dessus de tout ce qu'il peut connaître ici-bas » (*In Boet. de Trin. Prooem.* q.1 a.2 ad 1 ; cf. *De pot.* q.7 a.5 ad 14 ; *De ver.* q.2 a.1 ad 9 ; autres réf. DS, t. 2, col. 1987). Commencée et poursuivie dans la foi et la prière, la démarche s'achève dans le silence de l'adoration ; la théologie devient doxologie. Thomas prédicateur ne s'exprime pas autrement : « Tunc enim Deus perfecte cognoscitur quando scitur quod ipse est super omne illud quod cogitari potest » (Torrell, *Pratique*, p. 241, n. 141).

Sans récuser la valeur des notions et des raisonnements, Thomas sait aussi la valeur irremplaçable de la *via remotionis* : en écartant de Dieu tout ce qui est créé – y compris l'*esse* lui-même –, « *remanet in quadam tenebra ignorantiae*, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, *optime Deo conjungimur*... et haec est *quaedam caligo* in qua Deus habitare dicitur » (1 *Sent.* d.8 q.1 a.1 ad 4 ; cf. Gouhier, *Néant*, DS, t. 11, col. 69-70). Notre acte de foi et d'amour va donc au-delà de notre connaissance claire et se termine au réel divin enveloppé dans le « nuage d'inconnaissance » : *Deo quasi ignoto conjungimur* (*1ª* q.12 a.13 ad 1 ; 3 *Sent.* d.35 q.2 a.2 sol.2 ; DS, t. 3, col. 898-99).

Tout en défendant avec énergie contre tous les anti-intellectualismes la légitimité et même la nécessité de s'appliquer de toutes ses forces à l'investigation des choses divines (*In Boet. de Trin. Prooem.* q.2 a.1), Thomas n'hésite pas à reconnaître que la connaissance expérimentale des personnes divines est parfaitement accessible à des personnes simples, « *valde hebetes* in cognitione divinae sapientiae » quand elles sont *ferventes in amore divino*, alors que cette connaissance demeure inaccessible à ceux qui ne sont pas enflammés du même amour (1 *Sent.* d.15 q.4 a.2 arg.4 et ad 4). On retrouve ici le thème affectionné de la « petite vieille » (*vetula*) qui en sait plus dans son humilité que bien des philosophes (Torrell, *Pratique*, p. 242).

2. Gh. Lafont, *Structures et méthode dans la Somme théol. de s. Th. d'A.*, Paris, 1961, p. 265-98. – I. Biffi, *Aspetti, implicazioni e problemi della « contemplatio » e della « vita contemplativa » nella « Sum. theol. » di S. T. d'A.*, dans *La Scuola Cattolica*, t. 97, 1969, p. 343-77, 467-98. – D. Mongillo, *La concezione dell'uomo nel prologo della IIa IIae*, dans *Acta VII Congressus thom. intern.*, t. 2, Rome, 1972, p. 227-31. – S. (Th.) Pinckaers, *La béatitude dans l'éthique de s. Th.*, dans *Studi Tomistici* = StTom., t. 25, 1984, p. 80-94 ; *Les sources de la morale chrétienne* (Études d'éthique chrétienne 14), Fribourg-Paris, 1985 ; 2e éd., 1990.

3-4. – E. Bailleux, *La création, œuvre de la Trinité, selon S. Thomas*, RT, t. 62, 1962, p. 27-50 ; *Du temps à l'éternité par le Christ*, RT, t. 66, 1966, p. 190-213. – J.-P. Torrell, *Dieu qui es-tu ?*, Paris, 1974. – J.-H. Nicolas, *Transcendance et immanence de Dieu*, StTom., t. 10, 1981, p. 337-49.

5. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 3e éd. 1927, t. 2, p. 1-87 ; *L'expérience mystique pure dans le cadre des missions divines*, VSS, t. 31, 1932, p. [129]-[46] ; t. 32, 1932, p. [1]-[21], [65]-[76]. – H.F. Dondaine, *Les missions divines*, dans *S. Th. d'A., La Trinité*, Paris, 1950, t. 2, p. 423-53. – J.-H. Nicolas, *Présence trinitaire et présence de la Trinité*, RT, t. 50, 1950, p. 183-91 ; *Les profondeurs de la grâce*, Paris, 1969, p. 40-48. – S. de Laugier de Beaurecueil, *L'homme image de Dieu selon s. Th. d'A.*, dans *Études et Recherches*, t. 8, 1952, p. 45-82 ; t. 9, 1955, p. 37-96. – B. Montagnes, *La Parole de Dieu et la création*, RT, t. 54, 1954, p. 213-41. – J. F. Dedek, *Experimental Knowledge of the Indwelling Trinity: an Historical Study of the Doctrine of St. Th.*, Mundelein, 1958 ; *« Quasi experimentalis cognitio »: an Historial Approach of the Meaning of St.*

Th., dans *Theol. Stud.*, t. 22, 1961, p. 357-90 ; cf. A. Combes, *Le P. J. F. Dedek et la connaissance quasi-expérimentale des Personnes divines selon s. Th. d'A.*, dans *Divinitas*, t. 7, 1963, p. 3-82. – H.-D. Gardeil, *L'image de Dieu*, dans *S. Th. d'A., Les origines de l'homme*, Paris, 1963, p. 380-421. – É. Bailleux, *Le cycle des missions trinitaires d'après S. Th.*, RT, t. 63, 1963, p. 165-92 ; *Le Christ et son Esprit*, RT, t. 73, 1973, p. 373-400. – L.-B. Geiger, *L'homme image de Dieu. A propos de « Sum. theol. », Ia, 93, 4*, RFNS, t. 66, 1974, p. 511-32. – A. Patfoort, *Cognitio ista est quasi experimentalis*, Ang., t. 63, 1986, p. 3-13 ; *Missions divines et expérience des Personnes divines selon S. Th., ibid.*, p. 545-59. – S. Pinckaers, *Le thème de l'image de Dieu en l'homme et l'anthropologie*, dans *Humain à l'image de Dieu*, éd. P. Bühler, Genève, 1989, p. 147-63.

6. J.-H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, Paris, 1966, p. 359-66 ; *Contemplation et vie contemplative en christianisme*, Fribourg-Paris, 1980, p. 47-93.

B. A l'image du Fils premier-né

7. L'EXEMPLARITÉ CHRISTIQUE. – La situation du Christ en dernière partie de la Somme a toujours intrigué les théologiens (Gillon, *L'imitation*) ; c'est le choix de Dieu lui-même comme « sujet » de la théologie (*1ª* q.1 a.7) qui prescrivait d'accorder au Christ cette place « seconde ». Il est pourtant structurellement présent partout du fait même que le *reditus* ne peut s'accomplir que par lui, et la même chose vaut du Saint-Esprit : « Habemus accessum ad Patrem per Christum, quoniam Christus operatur per Spiritum Sanctum... Et ideo quidquid fit per Spiritum Sanctum, etiam fit per Christum » (*In Eph.* 2, 18 lect.5 nº 121).

Si, au nom de la primauté du Père, l'imitation de Dieu reste première (*1ª 2ªᵉ* q.61 a.5, en réf. à *Mt.* 5, 48 ; *In Eph.* 5 lect. 1 nº 267 : *ad filium pertinet patrem imitari*), Thomas n'oublie pas que ce modèle dernier ne peut être rejoint que par le Christ (*3ª* q.1 a.2 4º), et il met ici en œuvre un principe déjà rencontré : « Primordiale autem principium totius processionis rerum est Filius Dei... Et ipse ideo est primordiale exemplar quod omnes creaturae imitantur tanquam veram et perfectam imaginem Patris » (*In 1 Cor.* 11, 1 lect. 1 nº 583). C'est pourquoi on trouve chez lui une doctrine de l'exemplarisme christique qui se développe selon une double ligne.

La première est celle de *l'exemplarisme moral* ; elle met l'accent sur le Christ comme modèle de vertu à imiter et sur l'effort de l'homme qui collabore avec Dieu par la grâce qu'il en a reçue.

Plutôt homilétique, ce thème se trouve notamment dans les commentaires scripturaires : par ex. *In 1 Cor.* 11,1 lect.1 nº 583 ; *In Matth.* 24 lect.4 nº 2003 : « sicut in hoc mundo non perveniet ad statum perfectionis, *nisi qui sequitur vestigia Christi*, sic nec tunc qui coniuncti fuerint Christo » ; *In Joan.* 13,3 lect.1 nº 1743 : *exemplum humilitatis et caritatis*, et lect. 3 nº 1781 : *plus movent exempla quam verba*, cf. *1ª 2ªᵉ* q.34 a.2 ; *In Joan.* 13,34 lect.7 nº 1838 ; 14,6 lect.2 nº 1870-71 : *adhaere Christo* (de Cointet) ; 15,10 lect.2 nº 2002-03 : *exemplum dilectionis... exemplum obedientiae nostrae*. Mais le sujet est loin d'être absent de la *Somme* (*3ª* q.1 a.2 : *exemplum se praebuit* ; q.21 a.1 ad 1 : *exemplum orandi* ; q.39 a.2 ad 1 : à propos du baptême ; q.40 a.1 ad 3 : *actio Christi fuit nostra instructio* ; cf. *In Joan.* 11 lect.6 nº 1555, etc. : la formule revient 17 fois (Schenk) ; *3ª* q.40 a.2 ad 1 : *exemplum perfectionis* ; q.41 a.1 ; q.46 a.3 ; etc. (cf. Torrell, *Pratique*, p. 236-37).

La seconde référence au Christ premier modèle développe *l'exemplarisme ontologique*. L'accent y est mis sur la créature nouvelle façonnée par Dieu à l'image de l'Image. Un double principe est ici à l'œuvre : d'une part, la grâce ne peut venir que de Dieu : *necesse est quod solus Deus deificet* (*1ª 2ªᵉ* q.112 a.1 ; cf. DS, t. 3, col. 1426-32) ; d'autre part, le Christ en est l'unique médiateur et, selon la doctrine constante de Thomas, l'instrument apporte un concours réel à l'effet produit (*1ª* q.45 a.5 ; *3ª* q.62 a.1 ad 2 ; 4 *SCG* 41, nº 3798). Il *modifie* l'action de la cause principale et imprime à l'effet une qualité qui ne s'y trouverait pas si l'action de l'instrument n'était pas intervenue (Bouëssé, 1934). A plus forte raison s'il s'agit de l'instrument conjoint et animé qu'est l'humanité du Christ. La source première de la grâce se trouve en la charité fontale du Père, mais du fait qu'elle passe par le Christ, elle a nécessairement une modalité christologique (Chardon, p. 127-28).

Toutefois, cette première comparaison ne suffit pas, car l'humanité du Christ n'est pas un instrument séparé inerte, mais conjoint et libre. Suivant le principe aristotélicien du *maxime tale* (Tonneau, *Loi nouvelle*, p. 215-22), Thomas assure que la grâce a été donnée au Christ *tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam* (*3ª* q.7 a.9) :

« Selon son humanité, le Christ est en quelque sorte le principe de toute la grâce, comme Dieu est le principe de tout l'être. Aussi de même que toute la perfection de l'être se récapitule en Dieu, de même dans le Christ se récapitule toute la plénitude de la grâce par laquelle il peut non seulement accomplir pour son compte les œuvres de la grâce, mais encore diffuser la grâce elle-même dans les autres » (*De ver.* q.29 a.5 ; cf. É. Bailleux, *Le Christ*, p. 387-88). Il opère donc notre salut *quasi ex propria virtute* (*ibid.* ad 3). Conformément aux lois de la causalité efficiente, cette grâce qui vient du Christ n'est donc pas seulement christique, mais bien christoconformante (cf. *Rom.* 8, 28-30), car elle nous assimile au Christ. Nous sommes ici au point de départ des deux grands thèmes étroitement liés qui suivent.

8. LES MYSTÈRES DE LA VIE DU CHRIST. – Les 33 questions consacrées à la vie terrestre de Jésus (*3ª* q.27-59) introduisent, dans le traitement de la christologie, une nouveauté dont Thomas est probablement redevable à ses travaux sur Matthieu et la *Catena aurea* (Scheffczik, *Die Stellung*, p. 49-58 ; sous le même nom, la tradition antérieure et postérieure [S. Ignace] désigne une réalité différente ; cf. *Mystères de la vie du Christ*, DS, t. 10, col. 1877-78). Avec une insistance significative, il souligne que, de sa conception à sa résurrection, en passant par sa vie cachée et sa vie publique, tout ce que le Christ a fait ou éprouvé a exercé et continue d'exercer une efficience instrumentale qui nous vaut le salut. Ainsi la résurrection du Christ, si elle n'est pas la cause méritoire de la nôtre, puisque le mérite est lié à cette vie, en est bien la cause efficiente, car sa *virtus* atteint tous les lieux et tous les temps (*3ª* q.56 a.1 ad 3 ; cf. a.2 ad 2).

Il faut dire de même à propos de la passion (*3ª* q.48 a.6 et ad 2 ; q.49 a.1), de la mort (q.50 a.6 c. et ad 3), de l'ascension du Christ (q.57 a.6 ad 1), et de tout ce qu'il a fait et subi pour nous :

« Étant donné que l'humanité du Christ est l'instrument de sa divinité, il s'ensuit que tout ce qu'il a accompli et pâti (*omnes actiones et passiones*) opère instrumentalement le salut de l'homme en vertu de sa divinité » (*3ª* q.48 a.6).

Thomas tient cette doctrine dès ses écrits de jeunesse (4 *Sent.* d.43 q.1 a.2 sol.1) et on la retrouve également dans ses commentaires scripturaires (*In Rom.* 6 lect.2 n° 490-491 ; *In 1 Cor.* 15 lect.2 n° 915 ; *In 1 Thess,* q.4 lect.2 n° 98 ; Biffi, *Misteri,* p. 227-28). Les thomistes ne s'accordent pas sur la manière dont le Christ nous applique la fécondité de ses actions (Bouëssé, Geffré, Holtz, Lécuyer, M.-J. et J.-H. Nicolas), mais il n'y a aucun doute pour Thomas : elles nous rejoignent *spiritualiter per fidem et corporaliter per sacramenta* (*De ver.* q.27 a.4).

Les implications spirituelles de cette thèse n'ont guère besoin d'être soulignées. Ce n'est pas Dieu-Trinité seulement qui est présent à chaque homme en état de grâce d'une manière constante et universelle. C'est aussi le Christ, et pas seulement d'une présence de souvenir ou d'une présence intentionnelle, mais bel et bien d'une présence efficace de grâce. Le Christ historique aujourd'hui glorifié nous atteint par chacun de ses actes qui est ainsi porteur d'une énergie et d'une vie divinisatrices. Et puisque la cause s'assimile son effet, ils sont aussi réalisateurs d'une assimilation à Jésus d'abord et, par lui, à Dieu lui-même. Notre grâce est une grâce de fils, mais aussi de souffrance, de mort, de résurrection et d'ascension par lui, avec lui et en lui. Thomas en retire une confiance sans bornes en l'humanité de Jésus (*In Rom.* lect.7 n° 719-20).

9. La conformité au Christ. – Ce n'est que l'autre face de l'exemplarisme ontologique. Véritable leitmotiv de la vie chrétienne selon Thomas, il revient avec une constance impressionnante.

On s'en rend compte par l'emploi du vocabulaire de la *conformitas* (435 occurrences). Pour un peu plus de la moitié (236), il s'agit de la conformité de la créature à Dieu (Thomas ne perd pas de vue le thème de l'image et de son modèle dernier) ou à sa volonté. Pour le Christ, restent 199 emplois, dont 102 visent la conformité au Christ en général, 32 à sa passion, 11 à sa mort, 47 à sa résurrection, 7 à d'autres aspects de sa vie ou de ses vertus.

Le thème se trouve surtout à propos des grands mystères du salut, avec peut-être une préférence pour la conformation au Christ dans sa passion, mais elle n'est jamais séparée de la résurrection (« configurati passionibus et morti Christi in gloriam immortalem perducimur » : *3ª* q.49 a.3 ad 3 ; cf. *1ª 2ªᵉ* q.85 a.5 ad 2 ; *3ª* q.56 a.1 ad 1 ; q.66 a.2 ; 4 *SCG* 55, n° 3944, 4° ; *De pot.* q.10 a.4 ; *In Rom.* 8 lect.3 et 4 n° 651-53 ; Torrell, *Inutile,* p. 49-64).

Ce qui vaut de la passion en général s'applique aussi de façon spécifique à la mort : *(Christi) morti configuramur* (*In Rom.* 6 lect.1 n° 473), à la sépulture (n° 474), à la résurrection (n° 477). Thomas s'inspire évidemment de *Rom.* 8,29 dont il donne un superbe commentaire (*In Rom.* 8 lect.6 n° 703-706). Le traité des sacrements est particulièrement riche sur ce point, car c'est par eux que le Christ communique la grâce par laquelle il s'assimile ses fidèles (cf. par ex. *3ª* q.69 a.3 ; a.7 ad 1 ; q.73 a.3 ad 3 ; 3 *Sent.* d.19 q.1 a.3 sol.2).

Grâce à cette doctrine du Christ à la fois *exemplar,* d'après lequel nous avons été créés et recréés, et *exemplum* d'après lequel nous devons agir, Thomas peut donc souligner avec force la place du Christ dans la vie chrétienne et tenir simultanément pour une vie spirituelle pleinement théocentrique. La doctrine du Christ modèle est bien un de ses grands thèmes spirituels mais, par le thème de l'image qui sous-tend ces développements, nous retrouvons sans hiatus aucun l'Exemplaire premier : « Étant donné que c'est par son égalité dans l'essence que le Fils est semblable au Père, il est nécessaire, si l'homme a été fait à la ressemblance du Fils, qu'il ait été fait à la ressemblance du Père » (*1ª* q.93 a.5 ad 4 ; cf. Bailleux, *A l'image,* p. 192-203).

10. Le premier-né de toute créature. – L'omniprésence agissante et rayonnante du Christ dans la vie chrétienne trouve sa meilleure expression dans la doctrine du Corps mystique. A la suite de Paul et d'Augustin surtout, Thomas voit l'Église avant tout comme un organisme de grâce en dépendance totale de sa tête le Christ (*3ª* q.8 a.1 et 5 ; cf. q.7 a.1 et 9). « In Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius ecclesiae cui omnes uniuntur sicut capiti membra, *ex quibus constituitur mystice una persona* » (*3ª* q.48 a.1 ; cf. q.48 a.2 ad 1 : « Caput et membra sunt quasi una persona mystica »).

Parce qu'il récapitule en lui tous ceux qui sont en grâce, le Christ peut leur communiquer le mérite infini qu'il a acquis par son obéissance aimante à la volonté du Père (*3ª* q.19 a.4). L'Esprit qu'il a reçu sans mesure fait de lui le *primogenitus omnis creaturae,* « l'aîné d'une multitude de frères », capable de communiquer aux siens la qualité de fils adoptifs (*In Col.* 1,15 lect.4 n° 34-35 ; *In Rom.* 8,29 lect.6 n° 706), ainsi que l'onction qui fait d'eux d'autres christs. La doctrine de la grâce christoconformante révèle ici de nouvelles virtualités. Puisque l'Église est une expansion de la grâce capitale du Christ, tous ceux qui lui sont agrégés par le baptême deviennent à sa suite prophètes, prêtres et rois comme lui (*3ª* q.22 a.1 ad 3 ; q.31 a.2 ; *In Ps.* 44,5 ; *In Is.* 61,1 ; *In Matth.* 1 lect.1 n° 19-20 ; 28 n° 2462-64 ; *In Rom.* 1 lect.1 n° 20 ; *In Hebr.* 1,9 lect.4 n° 63-66). Thomas connaît bien cette trilogie messianique et bien des développements modernes peuvent s'appuyer sur ces passages.

7. L. Chardon, *La Croix de Jésus,* Paris, 1647, nouv. éd. par F. Florand, Paris, 1937. – H. Bouëssé, *La causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christ et des sacrements chrétiens,* RT, t. 39, 1934, p. 370-93 ; *La causalité efficiente et la causalité méritoire de l'humanité du Christ,* RT, t. 43, 1938, p. 256-98 ; *De la causalité de l'humanité du Christ,* dans *Problèmes actuels de christologie,* Paris, 1965, p. 147-77. – L.-B. Gillon, *L'imitation du Christ et la morale de s. Th.,* Ang., t. 36, 1959, p. 263-86. – A. Valsecchi, *L'imitazione di Christo in san T. d'A.,* dans *Miscellanea Carlo Figini,* Venegono Inferiore, 1964, p. 175-203. – J. C. Smith, *Christ as « Pastor », « Ostium » and « Agnus » in St. Th.,* Ang., t. 56, 1979, p. 93-118. – P. de Cointet, *« Attache-toi au Christ ! »,* dans *Sources,* t. 14, 1989, p. 64-74. – R. Schenk, *« Omnis Christi actio nostra est instructio ». The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of Aquinas,* St Tom., t. 37, 1990, p. 104-31.

8-9 J. Lécuyer, *La causalité efficiente des mystères du Christ selon S. Th.,* dans *Doctor communis,* t. 6, 1953, p. 91-120. – F. Holtz, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon s. Th.,* dans *Eph. theol. lov.,* t. 29, 1953, p. 609-45 ; cf. C.J. Geffré, rec. de Lécuyer et Holtz dans *Bul. thom.,* t. 9, 1954-56, p. 812-17. – J.-H. Nicolas, *Réactualisation des mystères rédempteurs dans et par les sacrements,* RT, t. 58, 1958, p. 20-54. – J.-P. Torrell, *Inutile sainteté ?,* Paris, 1971. – I. Biffi, *Saggio bibliografico sui misteri della vita di Cristo in S. T. d'A.,* dans *La Scuola Cattolica,* t. 99,

1971, p. 175*-238* ; *I misteri della vita di Cristo nei Commentari biblici di S. T. d'A.*, dans *Divus Thomas* (Piac.), t. 79, 1976, p. 217-54 (indique divers art. du même auteur sur ce sujet). – M.-J. Nicolas, *La théologie des mystères selon s. Th. d'A.*, dans *Mens concordet voci* (Mélanges A.-G. Martimort), Paris, 1983, p. 489-96. – G. Lohaus, *Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Sum. theol. des hl. Th. v. A.* (Freiburg. Theol. Studien 131), Fribourg/Br., 1985. – L. Scheffczyk, *Die Stellung des Th. v. A. in der Entwicklung der Lehre von den Mysteria vitae Christi*, dans *Renovatio et Reformatio* (Festschrift L. Hödl), Münster, 1985, p. 44-70.

10. É. Bailleux, *Du temps à l'éternité par le Christ*, RT, t. 66, 1966, p. 190-213 ; *A l'image du Fils premier-né*, RT, t. 76, 1976, p. 181-207. – G. Re, *Il cristocentrismo della vita cristiana*, Brescia, 1968.

C. Le Don premier : l'Esprit-Saint

11. Le cœur de l'Église. – « De même que nous avons été créés par le Fils et par l'Esprit-Saint, de même c'est par eux que nous sommes unis à notre fin ultime » (1 *Sent.* d.14 q.2 a.2). Puisqu'il est la *ratio* selon laquelle Dieu accorde aux créatures tous les effets de son amour (d.14 q.1 a.1), c'est en l'Esprit et par lui que le Père et le Fils s'aiment et aiment les créatures, c'est aussi en lui et par lui que s'effectue le mouvement de retour vers le Père. Puisque ce retour n'est possible que par la charité qui est éminemment le don de l'Esprit (ou par la grâce, que Thomas appelle la *gratia Spiritus Sancti : 1ª 2ªᵉ* q.106-108, 14 emplois ; *In Joan.* 4 lect.2 n. 577 ; etc.), on peut dire avec certitude que partout où se trouvent grâce et charité, partout l'Esprit-Saint est présent. Au-delà d'un simple décompte statistique (Calvis Ramires, p. 94), cette présence structurelle donne à la théologie de Thomas une savoureuse dimension « spirituelle ».

Le premier domaine où nous rencontrons l'Esprit-Saint est la doctrine de l'Église. L'Esprit est celui qui établit la *continuitas* entre le Christ-tête et ses membres, car *unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit* (*De ver.* q.29 a.4). C'est lui qui fait de la diversité initiale une seule personne mystique, car « omnia membra corporis mystici habent *pro ultimo complemento Spiritum sanctum* qui est unus numero in omnibus » (3 *Sent.* d.13 q.2 a.2 sol.2 ad 1). La charité qu'il répand dans les cœurs est différente selon la diversité des personnes, mais tout cela s'unifie par la racine : « Inquantum est idem numero amatum et creditum ab omnibus, secundum hoc unitur omnium fides et caritas in una radice... quae est Spiritus sanctus » (*ibid.* ; cf. *In Symb.* a.8 et 9 nº 958-86).

Thomas n'a rien d'original en parlant de l'Esprit-Saint comme âme du Corps mystique. Mais il est seul à son époque (Grabmann, *Die Lehre*, p. 184-93) à lui faire jouer le rôle de « cœur de l'Église » (*3ª* q.8 a.1 ad 3 ; *De ver.* q. 29 a.4 ad 7) : si dans l'Église-corps être tête convient au Christ car il s'est manifesté de façon bien visible, le rôle du cœur revient au Saint-Esprit. « C'est le cœur, c'est-à-dire l'amour, qui est la cause suprême de la vie et de l'unité de l'Église » (Journet). La métaphore en appelle une autre : la charité vient du Saint-Esprit, comme le sang du cœur ; reliant ainsi entre eux tous les membres, elle fait que les œuvres méritoires de chacun profitent à tous les autres. L'Esprit-Saint est le cœur de la communion des saints (Torrell, *Pratique*, p. 237-40 : dimension ecclésiale dans la prédication de Thomas).

12. La source d'eau vive. – Les commentaires scripturaires sont des lieux privilégiés pour saisir la pneumatologie de Thomas. Nous ne pouvons que renvoyer à quelques passages principaux :

In Joan. 3 lect.2 nº 449-56 : « in viro spirituali sunt proprietates Spiritus sancti » ; 7 lect.5 nº 1088-96 : « hic autem fons aquae salientis... est Spiritus sanctus » ; 14 lect.4 et 6 nº 1907-20 et 1952-60 : « nullus... potest Deum diligere nisi habeat Spiritum sanctum » ; 15, lect.5 nº 2058-67 : « quantum ad Spiritum sanctum quatuor tangit : ...libertatem ...suavitatem ...processionem ...operationem » ; 16 lect.2-4 nº 2082-2115 : « cum (Spiritus) sit a veritate, ejus est docere veritatem, et facere similes suo principio » ; *In Rom.* 8 lect.1-7 nº 595-734 : passage majeur ; *In 1 Cor* 12 lect.1-2 nº 709-30 : « nullus est in Ecclesia qui non aliquid de gratiis Spiritus sancti participet » ; *In Gal.* 5 lect.5-7 nº 316-41 : « fructus Spiritus sancti dicuntur opera virtutum... primus fructus est caritas ».

En schématisant fortement (Ferraro), on peut discerner trois grands schèmes : la situation de l'Esprit au sein de la Trinité ; ses rapports avec le Fils (procession et mission) ; son œuvre dans les croyants. Un exemple de ce dernier point : Jean décrit son œuvre comme Paraclet, comme Esprit, comme Saint. « *Paraclitus* quidem est, quia consolatur nos... et hoc facit, inquantum est amor, faciens nos amare Deum et eum pro magno habere... *Spiritus* quidem est quia movet corda ad obediendum... *Sanctus* autem est quia consecrat nos Deo... » (*In Joan.* 14 lect.6 nº 1955).

13. L'Esprit omniprésent et agissant. – Avec Patfoort (*Morale*, p. 85-88), on relève dans la *1ª 2ªᵉ* « trois zones de grandes concentration pneumatologique » :

1) Les q.68-70 regroupent de façon significative les dons du Saint-Esprit (Labourdette, DS, t. 3, col. 1610-31 ; cf. q.68 a.2 : les dons du Saint-Esprit sont nécessaires au salut, car nul ne peut parvenir à la béatitude s'il n'est conduit et mu par lui), les béatitudes (Pinckaers, *Sources*, p. 144-73) et les fruits de l'Esprit (A. Gardeil, DTC, t. 6, col. 944-49 ; Bernard, DS, t. 5, col. 1571-74).

2) Les q.106-108 situent l'essentiel de la Loi Nouvelle (appellation affectionnée : 154 fois dans ces 3 q.), c'est-à-dire l'Évangile écrit dans les cœurs (*lex indita*), dans la grâce du Saint-Esprit (Tonneau, *Loi nouvelle* ; Pinckaers, *La Loi* ; Elders, *Lex nova* ; Aubert, DS, t. 9, col. 972-75).

3) Les q.109-114, consacrées à la grâce, achèvent de décrire ce dont parlent déjà les deux premières sections : « le dynamisme que Dieu grave en nos cœurs et qui s'empare du sujet, l'ouverture du sujet à ce dynamisme, et les fruits qu'il lui fait produire » (Patfoort, p. 87).

L'action de l'Esprit s'exerce en trois domaines principaux : 1) La connaissance de la vérité, naturelle ou surnaturelle ; Thomas aime répéter la formule de l'Ambrosiaster (*In 1 Cor. 12,3*) :

« Toute vérité, quel que soit celui qui la dit, vient du Saint-Esprit comme de celui qui répand la lumière naturelle et qui la fait passer à l'acte pour comprendre ou dire la vérité (*1ª 2ªᵉ* q.109 a.1 ad 1 ; *In 2 Tim.* 3 lect.3 nº 126 ; *In 1 Cor.* 12 lect.1 nº 718 ; *In Joan.* 8 lect.6 nº 1250 ; cf. *1ª* q.12 a.12 ad 3).

2) L'agir surnaturel : il faut attribuer au Saint-Esprit non seulement ce qui relève de ses dons, mais tout ce qui est accompli par les vertus théologales ; elles sont aussi fruits du Saint-Esprit dans la mesure où elles font agir avec la délectation du bien aimé pour lui-même (*1ª 2ªᵉ* q.70 a.1). Or, grâce à l'Esprit,

l'humanité toute entière a changé d'alliance, elle n'est plus sous la Loi, car 'Là où est l'Esprit du Seigneur là est la liberté' (*1ª 2ªᵉ* q.93 a.6 ad 1, citant 2 *Cor.* 3,17).

3) L'habitation du Saint-Esprit et son action dans l'âme du juste : outre le don habituel, il nous *meut* et nous *protège* » (*1ª 2ªᵉ* q.109 a.9 ad. 2). « Dans l'homme en possession de la charité, le Saint-Esprit, charité incréée, est présent qui meut l'âme à l'acte de charité » (*De car.* q.1 a.1 ; cf. Bailleux, *Le cycle,* p. 185 ; DS, *Esprit Saint,* t. 4, col. 1302-18).

Ainsi présent à tout l'agir humain et chrétien, l'Esprit a un champ d'action ouvert à l'infini ; ce n'est donc pas sans raison qu'on l'appelle *Donum Dei* :

« En effet, le premier don que nous accordons à la personne que nous aimons est l'amour lui-même qui nous fait lui vouloir du bien. De sorte que l'amour constitue le don premier en vertu duquel sont donnés tous les autres dons que nous lui offrons. Dès lors, puisque le Saint-Esprit procède comme Amour il procède en qualité de Don premier » (*1ª* q.38 a.2, citant Augustin, *De Trin.* XV, 19,34).

14. L'Esprit dans l'histoire du salut. – Il faut rappeler ici la vaste fresque du *Contra Gentiles* (4,20-22), où, sans exclure évidemment ni le Père ni le Fils de la réalisation de l'*oikonomia,* Thomas, par appropriation, l'attribue intégralement à l'action de l'Esprit-Saint (sur le genre littéraire de ces trois chap., cf. Patfoort, *Missions,* p. 557, n. 30).

En suivant de très près l'Écriture, il commence par le domaine naturel et reconnaît à l'Esprit : 1) la création ; 2) le mouvement des êtres ; 3) le gouvernement des choses ; 4) leur vivification (4 *SCG* 20). « L'appropriation tout à fait particulière du gouvernement des êtres et de leur vivification, c'est-à-dire en somme de toute l'histoire du monde et de l'Église, (donnent au Saint-Esprit) le privilège d'apparaître comme la Personne divine la plus proche de la création, spécialement de ceux qui se sentent entraînés par le mouvement de la charité » (Patfoort, *Morale,* p. 96).

Dans l'ordre surnaturel, ce qui lui revient spécialement c'est 1) la charité ; 2) qui permet la présence de l'Esprit-Saint lui-même aussi longtemps que nous sommes en charité ; 3) l'amitié divine par laquelle la Trinité habite dans l'âme du juste ; 4) l'habitation du juste en Dieu au nom de la réciprocité de l'amitié ; 5) la révélation de l'intimité divine ; 6) la capacité d'en parler par inspiration ; 7) tous les autres dons de Dieu, 8) y compris celui de la béatitude ; 9) l'adoption filiale (Bailleux, *Le Cycle,* p. 186-92 ; *Le Christ,* p. 395-99 ; Zedda, *Cristo*) ; 10) la rémission des péchés ; 11) tout ce qui est renouvellement ou purification dans la vie spirituelle (4 *SCG* 21).

Quant au rôle spécifique de l'Esprit-Saint dans le retour de la créature vers Dieu, Thomas propose un itinéraire tout à fait caractéristique de sa théologie spirituelle.

1) L'intimité avec Dieu qui résulte de la grâce du Saint-Esprit trouve sa première expression dans la contemplation. « Étant donné que c'est l'Esprit-Saint qui nous rend amis de Dieu, il est normal que ce soit lui qui nous constitue contemplateurs de Dieu ». – 2) Cette même intimité fait que c'est auprès de Dieu que nous aimons vivre, en lui que nous trouvons notre joie : « Puisque c'est l'Esprit-Saint qui nous introduit dans l'amitié de Dieu... il est donc normal que ce soit par lui que nous vienne la joie de Dieu et le réconfort contre toutes les oppositions et tous les assauts du monde ».

3) L'accord des volontés est une des caractéristiques de l'amitié : avec Dieu, cela se traduit spontanément par la soumission de l'homme à Dieu : « Puisque c'est l'Esprit-Saint qui nous constitue amis de Dieu, c'est lui encore qui nous pousse en quelque sorte à accomplir les commandements de Dieu ». – 4) L'Esprit-Saint est un esprit de liberté, car ceux dont il a fait des fils, « il ne les mène pas comme des esclaves, mais comme des hommes libres... L'Esprit-Saint, faisant de nous des amis de Dieu, nous incline à agir de telle sorte que cette action soit volontaire. Fils de Dieu que nous sommes, l'Esprit-Saint nous donne donc d'agir librement, par amour, et non pas servilement » (Torrell, *Pratique,* p. 236-37 : présence de ce thème dans la prédication). – 5) « L'Esprit-Saint oriente par amour notre volonté vers le vrai bien auquel elle est naturellement orientée » ; il nous délivre ainsi de la servitude de la passion et du péché et mortifie en nous les œuvres de la chair (4 *SCG* 22).

Ainsi, Thomas ne conçoit pas de vie chrétienne possible sans le Saint-Esprit.

11. M. Grabmann, *Die Lehre des hl. Th. v. A. von der Kirche als Gotteswerk,* Regensburg, 1903. – É. Vauthier, *Le Saint-Esprit principe d'unité de l'Église d'après S. Th. d'A.,* MSR, t. 5, 1948, p. 175-96 ; t. 6, 1949, p. 57-80. – Y. Congar, *Esquisse du mystère de l'Église* (Unam Sanctam 8), Paris, 1953, p. 129-79 ; *Je crois en l'Esprit-Saint,* Paris, 1979, t. 2, p. 11-87. – A. Calvis Ramires, *El Espíritu Santo en la Suma teol. de S. T.,* dans *T. d'A. nel suo settimo centenario,* t. 4, Naples, 1976, p. 92-104. – J.-H. Nicolas, *Le Saint-Esprit principe de l'unité de l'Église,* dans *Credo in Spiritum Sanctum,* Vatican, 1983, t. 2, p. 1359-80.

12. S. Zedda, *Cristo e lo Spirito Santo nell'adozione a figli secondo il commento di S. T. alla lettera ai Romani,* dans *T. ... centenario,* t. 4, p. 105-12. – L. Elders, *Le Saint-Esprit et la Lex Nova dans les commentaires bibliques de S. Th. d'A.,* dans *Credo in Spiritum Sanctum,* t. 2, p. 1195-1205. – G. Ferraro, *Il tema dello Spirito Santo nel Commento di S. T. d'A. all'Ep. agli Ebrei...,* StTom., t. 13, 1981, p. 172-88 ; *Aspetti di pneumatologia nell'esegesi di S. T. d'A. dell'ep. ai Romani,* dans *Euntes Docete,* t. 36, 1983, p. 51-78 ; *La pneumatologia di S. T. d'A. nel suo commento al quarto Vangelo,* Ang., t. 66, 1989, p. 193-263.

13-14. Y. Congar, *Le Saint-Esprit dans la théologie thomiste de l'agir moral,* dans *T... centenario,* t. 5, Naples, 1977, p. 9-19. – J.M. Muñoz Cuenca, *Doctrina de S. T. sobre los dones del Espíritu Santo en la Suma teol.,* dans *Ephemerides carmeliticae,* t. 25, 1974, p. 157-243. – J. Tonneau, trad., notes et app. de *S. Th. d'A., La Loi nouvelle* (Rev. des Jeunes), Paris, 1981. – F. Ocariz, *Lo Spirito Santo e la libertà dei figli di Dio,* dans *Credo in Spiritum Sanctum.,* t. 2, p. 1239-51. – A. Patfoort, *Morale et pneumatologie. Une observation de la Iª IIᵃᵉ,* dans *S. Th. d'A.,* Paris, 1983, p. 71-102. – S. Pinckaers, *La Loi de l'Évangile ou Loi nouvelle selon S. Th.,* dans *Loi et Évangile,* Genève, 1981, p. 57-80 ; *Le commentaire du Sermon sur la montagne par S. Augustin et la morale de S. Th.,* dans *La teologia morale nella storia e nella problematica attuale* (Mélanges L.-B. Gillon), Rome, 1982, p. 105-26 ; *La Loi évangélique, vie selon l'Esprit, et le Sermon sur la montagne,* dans *Nova et Vetera,* 1985, p. 217-28.

D. L'homme dans le monde et devant Dieu

15. Une spiritualité de la création. – Parler de spiritualité, c'est parler de Dieu, mais aussi de l'homme avec qui Dieu a voulu nouer la relation d'amour qui culmine chez les saints. Antérieurement donc – au moins d'une antériorité de nature – à tout ce que nous pouvons dire au plan surnaturel, il y a des données naturelles de base qui conditionnent la façon dont peut être reçu et vécu le don de la grâce elle-même – « error circa creaturas redundat in falsam de Deo sen-

tentiam » (2 *SCG* 3 n° 869). C'est pourquoi la façon dont on conçoit la création entraîne des répercussions immédiates sur la façon de concevoir la vie spirituelle (Tonneau, *Loi nouvelle*, p. 193 et 244).

Thomas définit la création comme « *la dépendance même de l'être créé par rapport à son principe.* Elle appartient donc à la catégorie de la relation » (2 *SCG* 18, n° 952 ; *1ª* q.45 a.2 ad 2). Réelle seulement du côté de la créature (puisque Dieu est « extra totum ordinem creaturae », *1ª* q.13 a.7), cette relation, qui pourtant la fonde dans l'être, est postérieure *intellectu et natura* à la créature elle-même comme l'accident est postérieur au sujet qu'il affecte (*De pot.* q.3 a.3 ad 3 ; q.7 a.9 ad 7 ; cf. *1ª* q.44-49 ; *De pot.* q.3-5 ; Sertillanges, *L'idée* ; Chenu, *La condition*).

D'après cette doctrine, Dieu n'entre pas dans la composition de sa créature ; il s'en retire au contraire et lui laisse le champ libre. Elle a donc le double avantage de respecter la substantialité du créé (le réel est un en-soi indépendant) et de fonder le caractère relationnel de son être et de son agir. Le réel est aussi *vers l'autre* (et dans le cas présent : *de l'Autre*). Être défini et dépendant, la créature trouve dans cette dépendance même la réalité et la vérité de sa nature.

Cette première conclusion en appelle une seconde. Dans notre monde, tout agent agit en vue d'une fin et pour en retirer un certain profit. Mais Dieu ne saurait agir pour acquérir quoi que ce soit puisqu'il n'a besoin de rien ; il agit seulement pour communiquer sa propre perfection, sa bonté (*1ª* q.44 a.4 ; *De pot.* q.5 a.4). Il est même le seul à pouvoir donner sans arrière-pensée : « Et ideo ipse solus Deus est *maxime liberalis,* quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem » (*1ª* q.44 a.4 ad 1).

L'amour de Dieu est donc assez grand pour être totalement gratuit et désintéressé. Lorsqu'il donne l'être à sa créature, loin de se l'asservir ou de l'instrumentaliser, Dieu lui donne au contraire sa consistance propre et son autonomie. Le fait qu'elle ait Dieu pour fin n'empêche pas qu'elle existe pour son acte propre et pour sa perfection (*1ª* q.65 a.2). Dieu la respecte en sa nature propre et en ses lois, au point de supporter qu'elle ait son indépendance et persiste toujours dans l'être. Thomas, qui reconnaît sans hésitation que la créature n'est rien par elle-même, ne dira jamais que la créature est néant *en* elle-même ou qu'elle *tend* vers le néant (« *Tendere in nihilum* non est proprie motus naturae, qui semper est in bonum, *sed est ipsius defectus* » : *De pot.* q.5 a.1 ad 16). Elle est toujours portée par le Verbe qui lui a donné l'être et qui la maintient dans l'être de façon permanente (*De pot.* q.4 a.2 ad 8 et 14 ; *1ª* q.34 a.3 ad 2). Thomas en est certain : *universitas creaturarum nunquam in nihilum redigetur (De pot.* q.5 a.4).

Du seul fait qu'elle est, la créature est bonne, belle et vraie. Thomas l'a appris de la Genèse mais aussi de la convertibilité des transcendantaux (*De ver.* q.1 a.1). Pour nous en tenir à la bonté, Thomas reprend une nouvelle fois le thème de l'image et de la similitude : la créature ressemble à Dieu car « elle est bonne à la manière dont Dieu est bon, en ce sens qu'elle-même est bonne », mais aussi en ce sens qu'elle est « capable de mouvoir une autre créature vers la bonté, à la manière dont Dieu est cause de bonté dans les êtres » (*1ª* q.103 a.4).

Aussi, contre tous les occasionalismes qui mettent en doute la consistance de l'univers créé et veulent résorber la causalité créée dans l'unique et toute-puissante causalité divine, Thomas affirme avec force : « Enlever quelque chose à la perfection des créatures c'est diminuer la perfection de la 'vertu' divine (*detrahere perfectioni divinae virtutis*)... Enlever aux choses leur causalité propre, c'est porter atteinte à la bonté divine » (« Detrahere ergo actiones proprias rebus est *divinae bonitati derogare* » : 3 *SCG* 69 n° 2445-46).

Si Dieu donne aux créatures d'être causes par elles-mêmes, « ce n'est pas par insuffisance de puissance, mais par immensité de bonté ; il a voulu communiquer aux choses sa ressemblance de façon à ce qu'elles aient non seulement d'être, mais encore d'être cause des autres » (3 *SCG* 70 n° 2465 ; cf. Gilson, *Thomisme*, p. 231-39). Il est frappant de retrouver ici le thème de l'image de Dieu : « Si... (Deus) communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse ...consequens est quod communicaverit eis *similitudinem suam quantum ad agere,* ut etiam res creatae habeant proprias actiones » (3 *SCG* 69 n° 2444 ; *De pot.* q.3 a.7 ; cf. Mongillo, *Concezione*, p. 230).

16. Le « contemptus mundi » et sa signification. — Thomas n'est-il pas lui aussi un tenant du *contemptus mundi ?* La réponse est à chercher sur un double plan :

1) L'étude du vocabulaire ne montre rien de spécifique. Il y a seulement 26 emplois qualifiés de *contemptus* (6 *contemptus mundi*) et 56 de *contemnere* (4 *contemnere mundum*). La plupart sont en référence immédiate à l'Évangile (« Si quelqu'un aime les siens plus que moi... »), et dans un *contexte comparatif* : par rapport à l'amour de Dieu ou à la béatitude, les choses terrestres (richesses, honneurs, biens) sont *tenues pour négligeables.* L'exemple du magnanime selon Aristote est tout à fait *ad rem* : il dépense largement pour ses amis et manifeste ainsi son mépris des richesses et l'estime en laquelle il tient ses amis. Ce que l'homme fait pour son ami correspond exactement à ce que Dieu lui-même attend du sien (*In Ethic.* 9 lect.9 : Léon. t. 47/2, p. 532-33).

2) Les *negotia saecularia* donnent lieu à des constatations plus nuancées (Montagnes, *Activités séculières*). L'adjectif *saecularis* désigne deux choses différentes : a) Un état de fait, le partage des domaines et des compétences entre ce qui relève de la cité terrestre (*saeculum*) et ce qui appartient au Royaume de Dieu ; on oppose alors le temporel au spirituel ou le civil à l'ecclésial (cf. *2ª 2ªᵉ* q.147 a.3 ; q.42 a.1 ad 2 ; q.60 a.6 arg.3 et ad 3 ; q.104 a.6 et ad 3). Il y a là de quoi fonder, en principe tout au moins, l'autonomie du politique à l'égard du religieux. Mais *saecularis* n'est pas pour autant parfaitement neutre, car il implique une hiérarchie et le spirituel l'emporte sur lui.

b) Un jugement de valeur, lui-même qualifié selon les domaines. S'il s'agit de la sagesse séculière, Thomas n'hésite pas à l'apprécier favorablement. Elle ne devient séculière que par choix, en elle-même elle est une valeur qu'on doit « respecter comme l'une de ces fins intermédiaires que l'homme ne peut réduire à un simple moyen et qu'il ne doit pas confondre avec la fin ultime » (Montagnes, p. 240). Il en va autrement des tâches séculières, car Thomas prend au sérieux l'avertissement de S. Paul (2 *Tim.* 2,4 : « nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus » ; cf. 1 *Jean* 2, 15-16). Mais il est loin d'être univoque à leur propos ; si les religieux doivent s'en abstenir, elles n'en sont pas moins licites et bonnes en elles-mêmes (*2ª 2ªᵉ* q.184 a.3 et ad 3 ; 185 a.5 ; 188 a.2 ad 2 ; *1ª 2ªᵉ* q.108 a.4).

Le bilan de cette enquête est clair. On ne peut ignorer la réserve de Thomas à l'égard des activités séculières, elle ne doit pourtant pas être majorée. Exprimée dans le cadre d'une théologie de la vie monastique, elle ne remet pas en question l'appré-

ciation positive qu'il porte par ailleurs sur l'univers créé (cf. J. Maritain, *Degrés*, p. 658-67 ; *Paysan*, p. 71-79). Jamais il ne laisse entendre que les choses terrestres sont mauvaises en soi ; il assure au contraire qu'il ne faut pas mépriser ces biens temporels s'ils peuvent aider dans la recherche de Dieu (*2a 2ae* q.126 a.1 ad 3), et qu'on peut les demander dans la prière (*2a 2ae* q. 83 a.6). Mais pour en être totalement détaché la vertu ne suffit pas, il y faut un don du Saint-Esprit (*1a 2ae* q.69 a.3).

17. GRATIA NON DESTRUIT NATURAM, SED ELEVAT ET PERFICIT (cf. *1a* q.1 a.8 ad 2). – Plusieurs conséquences spirituelles importantes découlent immédiatement de cette appréciation positive des réalités terrestres.

1) La première est la place accordée à *la loi naturelle*. Thomas semble avoir développé sa réflexion à partir du mot de Paul (*Rom.* 2, 14-15) selon qui le juste païen est à lui-même sa propre loi, car sa capacité éthique est le reflet en lui de la lumière divine (*1a 2ae* q.90 a.3 arg.1 et ad 1 ; 96 a.5 arg.1 et ad 1 ; etc. ; Montagnes, *Autonomie*).

La portée de l'option pour la loi naturelle va bien au-delà de ce cas typique. Il s'agit de « l'exigence d'épanouissement propre à la nature humaine, nature d'un être personnel, libre, qui ne peut devenir ce qu'il est qu'au cours d'une histoire qu'il doit prendre en main et conduire. Ni ange, ni bête, il est homme et il a à le devenir : cette exigence, à laquelle, parce qu'il est libre, il peut manquer, est celle de sa 'nature'. Parce que l'homme est complexe, l'exigence naturelle se précise aux divers domaines de son agir, l'appelant à s'unifier sur ce qui en lui est le plus humain. C'est cette exigence interne que nous appelons 'loi naturelle' » (Labourdette, *Morale*, p. 631, n. 7 ; Maritain, *Loi naturelle* ; pour la manière dont elle se diversifie en cinq grandes inclinations naturelles : au bien, au maintien dans l'être, à l'union sexuelle et à l'éducation des enfants, à la connaissance de la vérité, à la vie sociale, cf. *1a 2ae* q.94 a.2 et Pinckaers, *Sources*, p. 400-56).

Dans la spiritualité de Thomas, cette inclination fondamentale est au principe des vertus humaines. Loin de lui être opposée, la « loi nouvelle » – qui est, elle aussi, une *inclination*, mais de la grâce, sous l'animation constante du Saint-Esprit – vient « accomplir » (au sens du Sermon sur la montagne) la loi naturelle. L'axiome bien connu prend ici tout son sens : la grâce, qui est en nous la nature divine participée, ne se substitue pas à la nature, mais la surélève et lui donne d'atteindre ses fruits les meilleurs dans son ordre propre, tout en produisant elle-même ses propres fruits tout à fait inatteignables sans elle. Comme c'est toute la vie humaine qui doit être christianisée, ce sont toutes les vertus naturelles qui sont elles-mêmes reprises et conduites à leur achèvement par autant de vertus morales infuses. Celles-ci sont surnaturelles par leur origine et par leur objet, car il ne s'agit plus seulement de régler la bonne vie humaine, mais bien la vie selon l'Évangile (*1a 2ae* q.63 a.3 et 4).

2) La seconde conséquence concerne *la pratique des vertus*. Jamais elles ne sont envisagées au détriment de la nature qu'il s'agirait de vaincre pour laisser triompher la grâce.

Si nous prenons l'exemple de l'humilité, Thomas est à l'opposé de ce qu'on pourrait appeler une spiritualité de l'anéantissement, selon laquelle la créature doit s'écraser pour que Dieu soit exalté et pour que sa volonté s'accomplisse en elle. Pour Thomas, plus l'homme est grand, plus Dieu l'est aussi. La conscience de sa petitesse devant Dieu n'élimine pas la conscience de sa grandeur ; c'est pourquoi l'humilité doit s'accompagner de la magnanimité (*2a 2ae* q.129 et q.161 ; Gauthier, *Magnanimité*, p. 461 ; pour la régulation de la magnanimité par l'humilité, cf. q.129 a.3 ad 4 ; DS, t. 7, col. 1166-68). Cela se vérifie aux différents niveaux où se joue la vie morale : au niveau naturel, à celui des vertus morales infuses, et, finalement, au plan théologal où humilité et magnanimité se confondent dans la vertu d'espérance (Gauthier, p. 464).

L'obéissance offre un autre exemple frappant (*2a 2ae* q.104-105). Thomas ne la considère pas *d'abord* comme une vertu de discipline personnelle, d'ascèse et de renoncement, dont le premier but serait de briser la volonté propre. Elle est bien davantage une vertu du bien commun, qui relève de l'attitude générale de justice et a pour objectif d'insérer la personne dans une œuvre de collaboration, sous la direction d'une autorité. Cette vertu naturelle a déjà sa grandeur, mais elle sera reprise par une vertu infuse surnaturelle (*1a 2ae* q.63 a.3 et 4), qui lui donnera sa dimension proprement chrétienne par l'imitation du Christ « obéissant jusqu'à la mort » (*3a* q.47 a.2 ad 3 ; 4 *SCG* 55 n° 3947). Comme de surcroît, elle inclut alors « un renoncement plus profond, plus libérateur que la chasteté parfaite ou la pratique de la pauvreté volontaire » (Labourdette, *Obéissance*, p. 649, avec renvoi à *2a 2ae* q.104 a.3).

3) De cette vision des choses, résulte encore la possibilité de fonder en vérité *une spiritualité de l'engagement temporel*. Étant donné la valeur intrinsèque de l'univers créé, l'agir humain peut se donner des objectifs précis qui, pour n'être pas la finalité dernière, sont pourtant des fins intermédiaires qui valent d'être poursuivies pour elles-mêmes. Pour en énumérer l'une ou l'autre selon l'ordre des grandes inclinations naturelles : accomplir le bien partout où on le reconnaît, servir la vie sous toutes ses formes, fonder une famille, élever des enfants, chercher la vérité, transmettre le savoir par l'enseignement, l'accroître par la recherche, lutter pour une meilleure répartition des biens de la terre, servir son pays par l'engagement politique, sans oublier le bien de l'amitié au niveau des relations interpersonnelles, etc. ; tous ces objectifs représentent autant de biens véritables qui méritent d'être recherchés et servis. Loin de détourner de la fin dernière, ils orientent vers elle.

Le chrétien qui s'engage dans de semblables tâches poursuit la mission d'humanisation de la terre confiée à l'homme au matin de la création (*Gen.* 1,28 ; *Sag.* 9,2-3 ; cf. Maritain, *Humanisme* ; Chenu, *Théologie* ; Cenacchi ; Welty). Il n'y a donc pour lui aucune raison de ne le faire qu'à moitié ou à contre-cœur (Principe, *Thomas*, p. 22). Au contraire, la certitude d'œuvrer en vue de la cité future confère à son engagement une qualité qu'elle seule peut donner : l'imitation de la libéralité divine qui donne de façon d'autant plus complète qu'elle est plus désintéressée.

Alors qu'une spiritualité de l'anéantissement ne pourrait fonder ce type d'engagement, une théologie qui reconnaît pleinement l'autonomie du temporel et sa bonté intrinsèque le rend tout à fait possible, car l'intuition de Thomas fut de « concilier la sécularité du monde et la radicalité de l'Évangile, échappant ainsi à cette tendance contre nature qui nie le monde et ses valeurs, sans manquer pour autant aux exigences suprêmes et indéclinables de l'ordre surnaturel » (Paul VI, *Lettre... pour le VIIe centenaire de la mort de S. Th.*, 8 : RT, t. 75, 1975, p. 14).

18. La glorieuse liberté des enfants de Dieu. – Aussi bien dans sa prédication que dans ses œuvres systématiques, Thomas établit régulièrement un lien entre l'Esprit-Saint et la liberté. Il faut sans doute voir là un écho de sa propre expérience spirituelle. Mais elle est elle-même fondée dans sa théologie de la création. Elle en est l'aspect le plus voyant et comme la cristallisation. La créature est libre parce que Dieu l'a créée telle : « Dieu a remis l'homme entre les mains de son conseil » (*Sir.* 15,14 ; cf. *1ª* q.22 a.2 ad 4 ; q.83 a.1 sc ; *1ª 2ªᵉ* q.2 a.5 ; q.10 a.4 ; etc.).

Sans nous attarder sur la manière dont Thomas explique le fondement ontologique et le jeu psychologique de la liberté (*1ª* q.83 a.4 ; cf. *1ª* q.82-83 ; 2 *Sent.* d.24-25 ; *De ver.* q.22 et 24 ; *De malo* q.6 ; *In Ethic. Nic.* 3 lect.5-9 ; Pinckaers, *Sources,* p. 380-99), rappelons que, par son dynamisme orienté vers le bien suprême qui la tire toujours plus loin ou plus haut, la volonté est libre à l'égard de tout bien créé ; aucun d'entre eux ne peut la nécessiter. Si donc elle choisit tel ou tel bien, ce n'est pas parce qu'elle est nécessité par lui, mais bien parce qu'elle lui confère un surcroît de bonté qui le rend aimable à ses yeux : « qualis est unusquisque talis finis videtur ei » (*In Ethic.* 3 lect.13 : Léon. t. 47/1, p. 156). Le Bien suprême lui-même ne saurait la nécessiter, car, dans la vie présente, l'intelligence ne le saisit pas selon toute sa force contraignante. L'homme peut donc toujours choisir de ne pas le prendre en considération et donc de ne pas le vouloir, de lui préférer tout autre bien plus immédiatement accessible.

Quand Dieu lui-même intervient directement dans un être, il ne saurait le violenter sans se contredire : « Puisque la grâce de l'Esprit-Saint nous est infusée à la façon d'un *habitus intérieur,* nous inclinant aux œuvres de la justice, elle nous fait librement accomplir les œuvres que la grâce appelle et éviter celles qui lui répugnent... Elle fait que nous les observons librement, en ce sens que nous les observons sous l'inspiration intérieure de la grâce » (*1ª 2ªᵉ* q.108 a.1 ad 2).

Ce qui vaut de la grâce en général, s'applique encore quand il s'agit de l'intervention spéciale du Saint-Esprit : « Cela n'exclut pas que les hommes spirituels agissent par la volonté et le libre arbitre, car le Saint-Esprit lui-même cause en eux le mouvement même de la volonté et du libre arbitre » (*In Rom.* 8 lect.3 nº 635). La liberté caractéristique majeure de l'image de Dieu, est donc aussi le trait principal du spirituel qui prend Thomas pour maître. Deux conséquences en découlent :

1) Le spirituel trouve en lui-même la norme prochaine de son agir. Habité par l'Esprit, le juste est à lui-même sa propre loi (*In Rom.* 2 lect.3 nº 217 ; *In Gal.* 5 lect.6 nº 318 ; 3 *Sent.* d.37 q.1 a.1 ad 5 ; etc.). Il peut certes prendre conseil et s'informer, mais c'est lui qui décide. Si donc il y a place en spiritualité thomiste pour le conseil d'un maître spirituel (comme on le voit dans la pratique dominicaine au 13ᵉ siècle, cf. DS, t. 3, col. 1090-92), on n'y trouvera rien de comparable au rôle du directeur de conscience qui peut avoir une place déterminante dans d'autres spiritualités (Principe, *Spirituality,* p. 24-25). D'où la nécessité de la formation théologique et spirituelle dans la croissance de l'être chrétien, puisque avant d'être responsable *devant* sa conscience on est responsable *de* sa conscience. L'idéal est que chacun soit adulte dans la foi (cf. *In 1 Cor.* 3 lect.3 nº 123-30).

2) Dans cette conception de la liberté, l'homme peut se poser en rival de Dieu, mais Dieu n'est pas son concurrent. Le partenaire libre peut sans doute refuser d'entrer dans le mouvement de sa dépendance ontologique orientée, qui le caractérise comme créature, et ériger son autonomie en orgueilleuse revendication d'indépendance. Mais Dieu ne peut contraindre sa liberté, car il n'est pas le concurrent de l'homme. Leurs deux actions ne se situent pas sur le même plan. L'autonomie parfaite de chacun des deux agents ne permet pas de partager les responsabilités : tout est de Dieu, tout est de moi (*totus effectus ab utroque* : 3 *SCG* 70 nº 2466).

15. A.-D. Sertillanges, trad. et notes de *S. Th. d'A., La création* (Rev. des Jeunes), Paris, 1927 ; *L'idée de la création et ses retentissements en philosophie,* Paris, 1945. – M.-D. Chenu, *La condition de créature. Sur trois textes de S. Th.,* AHDLMA, t. 37, 1970, p. 9-16. – É. Gilson, *Le Thomisme,* 6ᵉ éd. 1986.

16. J. Maritain, *Le paysan de la Garonne,* Paris, 1966. – B. Montagnes, *Les activités séculières et le mépris du monde chez s. Th. d'A.,* RSPT, t. 55, 1971, p. 231-49.

17-18. H.-D. Noble, *Les passions dans la vie morale,* 2 vol., 5ᵉ éd., Paris, 1931. – E. Welty, *Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit. Aus der Gedankenwelt des hl. Th. v. A.,* Heidelberg, 1946. – R.-A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et la théologie chrétienne* (Bibl. thom. 28), Paris, 1951, p. 375-488. – M.-M. Labourdette, *La vertu d'obéissance selon S. Th.,* RT, t. 57, 1957, p. 626-56 ; *La morale chrétienne et ses sources,* RT, t. 77, 1977, p. 625-42 ; *J. Maritain nous instruit encore,* RT, t. 87, 1987, p. 655-63. – B. Stoeckle, *« Gratia supponit naturam ». Geschichte und Analysis eines theologischen Axioms* (Studia Anselmiana 49), Rome, 1962. – M.-D. Chenu, *Théologie du travail,* dans *L'Évangile dans le temps,* Paris, 1964, p. 543-70 ; *Les passions vertueuses. L'anthropologie de S. Th.,* RPhL, t. 72, 1974, p. 11-18. – S. Pinckaers, Notes et Appendices à *Th. d'A., Les actes humains* (Rev. des Jeunes), Paris, 1966. – R. Aubert, *Les vertus humaines dans l'enseignement scolastique,* dans *Seminarium,* t. 21, 1969, p. 417-33. – B. Montagnes, *Autonomie et dignité de l'homme,* Ang., t. 51, 1974, p. 186-211. – G. Cenacchi, *Il lavoro nel pensiero di T. d'A.,* StTom. 5, Rome, 1977. – J. Maritain, *Humanisme intégral,* dans *Œuvres complètes,* t. 6, Fribourg-Paris, 1984, p. 292-634 ; *La Loi naturelle ou loi non écrite* (Prémices 7), Fribourg, 1986. – E. Schockenhoff, *Bonum hominis, Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Th. v. A.,* Mayence, 1987. – L. Elders, *St. Thomas Aquinas' Doctrine of Conscience,* dans *Lex et Libertas,* StTom. 30, 1987, p. 125-34.

E. Conclusion

19. Caractères principaux de la spiritualité thomasienne. – Il n'y a plus à expliquer pourquoi, tout en donnant leur pleine place au Christ et à l'Esprit-Saint, la spiritualité de Thomas est avant tout *trinitaire.* Ni pourquoi son enseignement sur la grâce créée, participation à la nature divine, nous oblige à y voir une doctrine de la *divinisation.* Mais il reste à souligner quelques traits majeurs.

1) *Spiritualité « objective ».* – Par la primauté de Dieu fin ultime et par la place correspondante donnée à la contemplation (la première et la dernière des attitudes concrètes de l'homme), toute la personne et son activité sont focalisées sur cet « objet » qui est l'*alpha* et l'*omega* de tout être et de tout agir. Le sujet est normalement conduit à se déprendre de lui-même et de ses problèmes subjectifs, mais ce n'est qu'une conséquence. Est premier l'attachement à Dieu, non le détachement du monde. « Le dégoût du monde n'équivaut pas au goût de Dieu » (Deman). Thomas

ne s'étend pas sur la description des états de l'âme et des étapes de son cheminement à la recherche de Dieu, ni sur les méthodes d'oraison, ni sur la mortification des sens, etc. Il faut d'abord pratiquer le bien ; par le fait même, on se déprendra du mal. Dans sa doctrine spirituelle, la notion de vertu – et par-dessus tout la charité – l'emporte sur celle de péché. Il en résulte une liberté souveraine à l'égard de ce qui n'est pas l'essentiel (Torrell, *Pratique*, p. 234-36).

2) *Spiritualité « réaliste »*. – Ce mot signifie d'abord que le sujet spirituel n'est pas une âme désincarnée, mais bien un esprit dans la condition charnelle. Ce n'est pas sans conséquences sur la manière d'envisager la vie intérieure. Mais ce mot veut surtout résumer la théologie thomasienne de la création, l'autonomie du temporel et la validité des fins intermédiaires. Tout cela constitue la base indispensable d'une spiritualité à l'usage des laïcs engagés dans le monde, qui peuvent ainsi être maintenus dans leur orientation dernière vers Dieu sans être conduits à pratiquer un équivoque *contemptus mundi*. Thomas s'est plus directement intéressé à une spiritualité pour les religieux, mais dans le respect des valeurs de la création qui ne saurait faire défaut à une spiritualité vraie.

3) *Spiritualité de l'épanouissement humain*. – D'autres parleraient ici peut-être d'une morale du bonheur. Il ne s'agit pas d'un éloge de l'épicurisme, mais plutôt d'une invitation à « devenir ce que l'on est ». La conception thomiste de l'homme et de sa liberté implique qu'il ne se trouve lui-même qu'en trouvant Dieu. Fils de Dieu appelé à le servir dans la joie et dans l'amour, destiné à hériter du Royaume, il n'a aucune raison de se conduire comme un esclave dans la crainte. L'appel répété à l'expérience de l'amitié éclaire la place que Thomas accorde aux valeurs humaines pour exprimer le mystère de nos relations avec Dieu. La vie selon l'esprit d'après Thomas ne saurait se situer sur le registre de l'obligation, mais sur celui de l'accomplissement par l'amour.

4) *Spiritualité ecclésiale*. – Ce qualificatif s'impose à un double titre : d'abord, parce que l'homme est par nature un animal *social* et qu'il ne peut s'épanouir que dans la relation avec ses semblables, même au plan spirituel ; ensuite, parce que nous ne recevons la grâce que par et dans l'Église-Corps du Christ. La théologie de Thomas comporte cette dimension communautaire non seulement en raison de la définition de l'Église comme Corps (ou comme *congregatio* ou *populus*), mais déjà en raison de son lien à la prière et à la liturgie. La vie intérieure n'est pas simple affaire privée, individualiste ; elle ne retire ni ne sépare la personne du Corps dont elle fait partie. Elle lui inspire spontanément une attitude de communion, celle d'un membre, non d'un morceau.

20. Principales sources de cette spiritualité. – On ne saurait méconnaître tout ce que Thomas doit aux moralistes païens (Aristote et Cicéron notamment) dans sa mise en valeur de la vertu humaine et du monde créé. Pas davantage il ne faut dissimuler ce qu'il emprunte aux Pères de l'Église, mais ce n'est pas ici le lieu de faire le détail de cette dette. Pour s'en tenir aux sources immédiates, il en est trois qu'il faut mettre en relief.

1) *La Bible*. – La veine paulinienne est la plus frappante, mais l'insistance sur le Christ à la fois chemin et terme du chemin renvoie tout aussi directement à saint Jean. D'autre part, les *Collationes* sur Isaïe ou la prédication témoignent d'une connaissance remarquable de l'Ancien Testament. La Parole de Dieu est pour Thomas la Parole de vie et il trouve en elle son inspiration première. Cela est si vrai qu'il en a fait la théorie : « De divinis non de facili debet homo aliter loqui quam Sacra Scriptura loquatur » (*C. err. graec.* 1,1 : Léon. t. 40, p. A 72 ; cf. *1ª* q.36 a.2 ad 1 : « De Deo docere non debemus quod in Sacra Scriptura non invenitur vel per verba vel per sensum » ; nombreuses autres réf., cf. Decker, *Schriftprinzip* ; Congar, *Tradition*, t. 1, p. 146).

2) *La liturgie*. – L'office divin était l'occupation quotidienne de Thomas et on est frappé de toutes les coïncidences qu'on peut relever entre sa théologie et la célébration de l'année liturgique. Il a mené sa vocation de théologien dans une expérience vécue de la liturgie et l'on en trouve l'écho, dans sa prédication et ailleurs, sous la forme *dicitur* ou *cantatur* par quoi il introduit en théologie ce qui se chante dans la liturgie (33 fois). Cela vaut en particulier pour l'efficience actuelle des mystères de la vie du Christ, car Thomas en propose une explication qui rend compte au mieux du *hodie* de la liturgie. Si l'on se souvient de ses enfances bénédictines (et malgré le *De subst. sep.* Prol., dont on a abusé), lui aussi aurait pu dire à bon droit : « Je dois à la liturgie la moitié de ce que je sais de théologie » (cf. Congar, *Tradition*, t. 2, p. 183-91).

3) *Les Pères et spécialement Augustin*. – Outre la méthode scolastique des « autorités », il faut voir dans ce recours aux Pères un signe de l'attitude ecclésiale de Thomas : il ne pense pas isolément et ne cherche pas l'originalité à tout prix, il se veut l'écho d'une tradition. A l'apport des Pères grecs déjà souligné, il faut ajouter celui d'Augustin. Thomas s'est écarté de lui sur des points décisifs, mais la coloration augustinienne de sa doctrine du Corps du Christ est incontestable : il lit Paul à travers Augustin, en particulier avec le thème de l'*una persona mystica*. Ce n'est pas le seul point sur lequel on peut constater cette influence (il y a aussi une coloration affective certaine de sa théologie) et L. Elders (*Citations*), qui a pu relever plus de 2.000 citations dans la Somme, souligne qu'elle a été écrite dans un « dialogue ininterrompu » avec Augustin.

21. Spécificité de la spiritualité thomasienne ? – La diversité et l'étendue de ces emprunts, ainsi que la « banalité » des plus apparents, conduiront peut-être à se demander si cette étude ne s'est pas bornée à ne mettre en valeur que des éléments qu'on peut retrouver dans toute spiritualité chrétienne digne de ce nom, sans avoir souligné ce que Thomas a d'original. Il faut peut-être d'abord s'entendre sur la méthode à employer pour dégager la spécificité d'un auteur (Pinckaers, *Sources*, p. 117-19) : 1) Si l'on emploie la *méthode du résidu* – en écartant successivement tout ce qui se trouve ailleurs d'une manière ou d'une autre – pour ne garder comme propre que l'infime noyau qui a résisté à ce décapage, on ne trouvera sans doute rien d'original chez Thomas. 2) Si l'on utilise la *méthode des ensembles*, on observera plutôt qu'il propose une doctrine qui honore simultanément et dans un équilibre dynamique à peu près la totalité des données évangéliques. Ceci est peut-être plus rare.

T. Deman, *Pour une vie spirituelle « objective »*, VS, t. 71, 1944, p. 100-22. – Y. Congar, *La Tradition et les traditions* (Le signe), 2 vol., Paris, 1960 et 1963. – B. Decker, *Schriftprinzip und Ergänzungstradition in der Theologie des hl. Th. v. A.*, dans *Schrift und Tradition*, Essen, 1962. – L. Elders, *Les citations de s. Augustin dans la Somme théol. de s. Th. d'A.*, dans *Doctor Communis*, t. 40, 1987, p. 115-67.

Les *Œuvres* de saint Thomas ont été signalées au cours de l'article ; pour plus de détails, voir par ex. Weisheipl, p. 355-405 et 478-87. Les questions d'authenticité sont pratiquement résolues ; c'est sur les dates et la teneur critique du texte que la recherche, toujours en progrès, peut apporter des précisions. La bibliographie des éditions et des multiples études est mise à jour dans les volumes annuels de la *Rassegna de letteratura tomistica*, Rome, et du *Medioevo latino*, Spolète *(Thomas Aquinas)*.

Art. du DS où il est traité de saint Thomas ; ceux qui ont été cités ci-dessus ne seront pas repris ici. – T. 1, col. 138-56, *Accroissement des vertus*, école thomiste (Th. Deman) ; – t. 2, 579-86, *Charité*, école dominicaine (L.-B. Gillon) ; 1053-68, *Colère...* et Mansuétude (H.-D. Noble) ; 1447-50, *Conformité à la volonté de Dieu* (F.-M. Catherinet) ; 1583-92, Don de *Conseil* (A.-I. Mennessier) ; 1599-1607, *Conseils évangéliques* (Id.) ; 1983-88, *Contemplation* (P. Philippe) ; 2067-80, *Contempl. École dominicaine* (R. Garrigou-Lagrange) ; – t. 3, 349-56, *Pseudo-Denys*, influence sur Thomas (J. Turbessi) ; 929-47, *Désir de Dieu* (F. Taymans d'Épernon) ; 1487-90, *Docilité au S.-Esprit* (J. Lécuyer) ; – t. 4, 2126-30, *Extase* (T. Szabo) ; – t. 5, 1435-36, *Frères prêcheurs* (St. G. Axters) ; – t. 6, 465-67, *Gloire de Dieu* (P. Adnès) ; – t. 8, 1633-36, *Justice* (J.-M. Aubert) ; – t. 10, 1344-45, Œuvres de *Miséricorde* (I. Noye) ; – t. 12, 452-53, *Patience* (M. Spanneut) ; 1127-28, *Perfection* (K.-S. Frank) ; 1720-22, *Pitié* (A. Solignac) ; 2283-84, *Prière* (J. Châtillon) ; – t. 13, 309-16, *Religion* (R. Saint-Jean) ; t. 14, 109-11, *Sagesse* (A. Solignac) ; – t. 15, 479-81, *Théologie* (A. Solignac).

Jean-Pierre TORRELL.

3. THOMAS BECKET (SAINT), archevêque de Cantorbéry, 1120-1170. – 1. *Vie.* – 2. *Correspondance.* – 3. *Spiritualité.*

1. VIE. – Thomas Becket naquit à Londres en la fête de saint Thomas apôtre (21 décembre, probablement en 1120).

Son père, Gilbert Becket, originaire de Rouen, s'était acquis la renommée d'un homme de bien (*Anonyme de Lambeth*). Il s'était fixé à Cheapside en la Cité, près de la Halle aux Merciers, à l'ombre de la cathédrale Saint-Paul. Un temps il géra la charge de sheriff en la Cité. Sa mère, Mathilde, appartenait à la bourgeoisie de Caen. Trois filles leur naquirent ; Marie, future abbesse de Barking, Agnès et Rohesia. Deux neveux apparaissent dans la correspondance de l'archevêque (R. Foreville, *Tradition et comput dans la chronologie de Th. B.*, dans *Bull. philologique et historique*, 1955-56, p. 7-20 ; *Les origines normandes de la famille Becket...*, dans *L'Année canonique*, t. 17, 1973, p. 433-78 ; art. repris dans *Th. B. dans la tradition...*, XIII et X).

1° *Les jeunes années.* – Thomas reçut une éducation libérale au prieuré récemment fondé de Merton (Surrey), puis parmi les artistes de la Montagne Sainte-Geneviève. Richer de l'Aigle, ami de son père, détenteur de fiefs de chevaliers dans le Sussex et en Normandie, forma le jeune homme au maniement des armes, à la fauconnerie, à l'art cynégétique. Plus tard, Thomas devait s'initier aux disciplines juridiques, à Auxerre, puis à Bologne. A cette époque, il était entré dans la mesnie de l'archevêque de Cantorbéry, Thibaut du Bec. Dix années durant, il remplit plusieurs missions auprès de la Curie pontificale : en 1148, il assista avec Thibaut au concile général de Reims convoqué par Eugène III. Il fut créé archidiacre, puis il passa au service du roi Henri II Plantagenêt sur recommandation de l'archevêque.

2° *L'homme d'État.* – Chancelier du royaume depuis 1155, Thomas mène, aux côtés du roi, une vie itinérante dont on saisit le rythme au nombre de chartes royales portant la souscription : « Thomas le chancelier » (R.W. Eyton, *Court, Household and Itinerary of King Henry II*, Londres, 1870 ; réimpr. 1974). Il prit part aux négociations pour le mariage des enfants royaux, Henri le Jeune et Marguerite, fille de Louis VII et de Constance de Castille (1158), et à celles relatives à la reconnaissance du pape Alexandre III, face au schisme d'Octavien (Victor IV) (Neufmarché 1161). Après la levée du siège de Toulouse par Henri II, le roi de France étant entré dans la place, Thomas se vit confier le commandement des troupes repliées à Cahors (1159). Le rôle politique de Thomas reste difficile à cerner. Cependant, les premières années du règne de Henri II s'avèrent particulièrement fécondes quant à la restauration du pouvoir royal compromis sous le règne d'Étienne de Blois ; le personnel administratif (sheriffs, justiciers) est renouvelé ; les domaines et châteaux royaux aliénés sont recouvrés ; la rébellion de quelques grands féodaux est rapidement et efficacement matée. Thomas est alors le bras droit du roi et, près de lui, le meilleur ouvrier, sinon même l'initiateur, du redressement monarchique (cf. L.B. Radford, *Th. B. before his consecration*, Cambridge, 1894).

Dans les affaires ecclésiastiques, son action a parfois prêté à critique : on lui a reproché d'avoir soutenu les prérogatives de la couronne dans le procès en Cour royale opposant l'abbé de La Bataille à l'évêque de Chichester sur l'exemption de l'abbaye ; et aussi d'avoir taxé les fiefs ecclésiastiques en vue de l'expédition dans le Toulousain. En fait, Thomas agissait en fonction de son office, assumant la responsabilité de l'État. La taxe instituée en 1159 l'était en remplacement du service féodal : un des tout premiers *écuages* légalement établis, le service féodal étant dû en raison de leurs fiefs par les évêques et les abbés, à l'instar des feudataires laïques. Quant à l'affaire de La Bataille, qui fut alors tranchée en faveur de cette abbaye royale, le procès remontait au règne précédent : le rôle du chancelier, purement ministériel, consistait à établir la position respective des parties et à rappeler la procédure ; le règlement, s'il entérinait le droit de la couronne, n'en était pas moins conforme à l'évolution des institutions monastiques sous l'égide romaine. Amateur de belles armes, de beaux manuscrits, prodigue de soi-même et de ses biens, Thomas affecte un certain panache et s'honore de l'amitié du roi. Personnalité attachante mais réservée, il donne un lustre inouï à l'office de chancelier et apparaît comme le second personnage du royaume.

3° *L'homme d'Église.* – A la mort de Thibaut du Bec en 1161, Henri II désigne le chancelier au suffrage des électeurs canoniques. Élu au siège primatial le 21 mai 1162, élevé à la prêtrise le 2 juin, sacré le 3, honoré du pallium le 10 août, Thomas ne tarde pas à se démettre de l'office de chancelier afin de couper court à toute compromission. Les contemporains sont frappés par un changement de vie radical : il s'adonne à l'étude, à la prière, il tourne ses libéralités en aumônes et prend pour modèle son précédesseur, saint Anselme. A son exemple, le primat entend assumer une double responsabilité : maintenir, ou

ramener, le roi dans les voies de la justice ; orienter l'Église d'Angleterre selon les normes de la réforme grégorienne, désormais entérinées dans le droit canonique codifié dans le *Décret* de Gratien, notamment au regard de l'émancipation de l'Église de toute main-mise laïque. L'épiscopat demeurait fortement imprégné d'un régalisme traditionnel, dont l'Anonyme normand (dit encore de Rouen, voire d'York) s'était fait le théoricien. Conforté dans sa position par le concile de Tours, présidé en mai 1163 par Alexandre III alors exilé en France, Thomas se heurte dès son retour en Angleterre à l'opposition de quelques vassaux infidèles de l'Église de Cantorbéry et à celle des officiers royaux déniant à la Cour ecclésiastique l'instruction des causes relatives aux clercs criminels. Ce fut l'origine d'une longue crise. Les premières dissensions entre le roi et l'archevêque, survenues au cours de l'été, ne cessèrent de s'aggraver lors des assemblées de Westminster (octobre 1163), de Clarendon (janvier 1164) et de Northampton (novembre 1164) d'où Thomas, mis en jugement et menacé dans sa vie, s'échappa secrètement pour un exil de plus de six années.

La charte de 16 articles – dits *Constitutions de Clarendon* – présentée à l'aval des barons de la couronne, ecclésiastiques et laïques, remettait en vigueur d'anciennes coutumes dont certaines remontaient à l'époque de Guillaume le Conquérant et de Lanfranc, mais que la réforme romaine et la législation canonique ne permettaient plus de tolérer. Toutefois, le danger venait surtout de leur codification, transposant des usages en loi du royaume, premier document de la coutume royale unificatrice, *the Common Law* (Charles Duggan, *The significance of the Becket dispute in the history of the British Church,* dans *Ampleforth Journal,* t. 85, 1970, p. 365-75). L'attitude de Thomas a prêté à confusion : un moment de faiblesse dans son consentement oral, puis le refus d'apposer son sceau à la charte, intransigeance d'autant plus affirmée qu'il s'accusait d'avoir gravement péché en cédant : mais intransigeance dûment motivée.

Lors de son exil en France, l'archevêque subit la persécution : il quitte l'abbaye de Pontigny pour épargner aux maisons cisterciennes les mesures de rétorsion édictées par le Plantagenêt et trouve refuge en l'abbaye Sainte-Colombe, près de Sens (sur le séjour en France : M.A. Dimier. *Th. B. et les cisterciens* ; J. Châtillon, *Th.B. et les Victorins,* dans *Thomas Becket. Colloque de Sédières*). Ses proches sont bannis du royaume. Le conflit s'avérait sans issue en dépit des négociations engagées par le roi de France, ou laborieusement menées au cours de légations pontificales. En 1170 cependant, suite au couronnement de Henri le Jeune par l'archevêque d'York – au mépris de l'Église primatiale de Cantorbéry –, une paix fallacieuse est conclue (22 juillet) dans la plaine de Fréteval, « le champ des traîtres », Henri II ayant refusé le baiser de paix à l'archevêque. Thomas retourne à Cantorbéry, acclamé par la foule des humbles (2 décembre). Moins d'un mois plus tard, au soir du 29 décembre, il est mis à mort dans sa propre cathédrale par quatre chevaliers normands dont la colère royale avait armé le bras. Dès le 31 décembre, commence la longue série de miracles obtenus sur l'intercession du martyr (Foreville, *L'Église et la Royauté...* ; *Les « Miracula S. Thomae Cantuariensis »,* dans *Actes du 97e Congrès National des Sociétés Savantes...* Section de philologie et d'histoire, Paris, 1979, p. 443-68 : art. repris dans *Th. B. dans la tradition...* VII). Thomas fut canonisé par Alexandre III le 21 février 1173.

2. CORRESPONDANCE. – Thomas n'a pas laissé d'œuvre littéraire. Toutefois, de ses entretiens, est sorti le *Policraticus,* manuel de l'homme d'état, que Jean de Salisbury dédia au chancelier. Le *Metalogicon* n'est pas exempt de son influence (cf. DS, t. 8, col. 717-18). La *familia* de l'archevêque comptait une vingtaine d'hommes de haute culture, les *Eruditi sancti Thomae,* pour la plupart demeurés fidèles à l'exilé : des Anglais, tels Jean de Salisbury et Herbert de Bosham, des Lombards, tels Lombard de Plaisance plus tard archevêque de Bénévent, Humbert de Milan plus tard archevêque de ce siège, et une pléiade de futurs évêques (Herbert, *Vita S. Thomae,* Livre VII). Nous sont parvenus 45 *Actes* du Pontificat, retrouvés, authentifiés et publiés par C.R. Cheney, et la correspondance transmise en diverses collections contemporaines, issues des archives de l'archevêque, de celles de Jean de Salisbury ou de Gilbert Foliot, évêque de Londres. La plus considérable est celle d'Alain prieur de Christ Church, puis abbé de Tewkesbury (cf. Anne Duggan, *A textual history...*). L'éd. Robertson and Sheppard des *Materials for the history of Th.B.* compte plus de 800 documents. La nouvelle éd. en préparation par Anne Duggan, sur un total de 329 lettres (une 329e a été découverte dans le ms *Alcobaça* CCXC/123, f. 142v-146v, datable de 1185, de la Bibl. Nacional de Lisbonne ; cf. A. Duggan, *A new Becket Letter. Sepe quidem cogimur,* dans *Historical Research,* t. 63, 1990, p. 86-99), comportera 197 lettres dictées par Thomas (194 dans les *Materials,* t. 5-7), 3 par les *coexsules* et 129 adressées à Thomas.

Des lettres de Thomas, on retiendra deux orientations essentielles qui relèvent de la fidélité à l'Église de Rome et de l'exaltation de l'Église de Cantorbéry, alors bafouée dans son droit comme dans son chef. La pensée de Thomas s'inscrit dans la tradition de saint Anselme maintenue par Thibaut du Bec, mais affermie par l'essor du droit canonique selon la doctrine grégorienne transmise par le *Décret.* D'une part l'Église de Cantorbéry est la première en Angleterre par son antiquité, car établie par saint Augustin, l'apôtre des Anglais envoyé par Grégoire Ier en 596. Mère des autres chrétientés britanniques, reine des nations, tête des provinces, nourrice et éducatrice des peuples insulaires car il lui appartient d'enseigner la loi de Jésus Christ, c'est à elle qu'il revient de choisir le prince, de le consacrer, de le couronner roi. D'autre part, largement développée au cours de la controverse, l'affirmation de la « liberté » de l'Église. Au paroxysme de la crise (printemps 1166) trois lettres successivement adressées au roi : *Loqui de Deo* ; *Desiderio desideravi* ; *Expectans expectavi,* constituent, dans l'argumentation polémique et la gradation dramatique, une incontournable trilogie.

Parler de Dieu : « Je vous prie, mon seigneur, souffrez que je vous avertisse. La tribulation et l'angoisse m'étreignent. Je suis placé entre deux positions également redoutables : le silence ou l'admonestation... »

« *J'ai désiré d'un grand désir* voir votre face et vous parler... Que mon seigneur écoute, s'il lui plaît, le conseil de son fidèle, l'avertissement de son évêque, la réprimande de son père spirituel... Si vous désirez le salut de votre âme... souvenez-vous de la profession que vous avez prononcée et dont vous avez déposé la charte sur l'autel lorsque notre prédécesseur vous consacra roi... »

« *J'ai espéré d'un grand espoir* votre conversion et votre pénitence... Si vous ne m'écoutez pas, moi qui, chaque jour, prie pour vous dans les larmes et les gémissements, alors je m'écrierai : « Levez-vous, mon Dieu, jugez votre cause » (*Ps.* 73)... Puissiez-vous suivre l'exemple du bon et très pieux roi David qui s'est humilié devant le Seigneur, a fait pénitence, a obtenu son pardon. »

L'idéal de la royauté biblique n'était pas étranger à la mentalité chrétienne. Cependant, Thomas l'enchâsse dans son argumentation. A maintes reprises, il use d'exemples et de citations bibliques, allant au-delà du sens littéral des psaumes ou des prophètes, sous la conduite de son « maître en Écriture sainte », Herbert de Bosham, disciple d'André de Saint-Victor, et commentateur du psautier d'après l'*Hebraïca.* Le roi est un homme susceptible de pécher : David s'est soumis devant le prophète Nathan. Thomas développe le sens moral de l'exemple. Cf. A. Graboïs, *L'idéal de la royauté biblique dans la pensée de Thomas Becket,* dans *Thomas Becket,* p. 104-10 ; B. Smalley, *The Becket conflict...,* p. 73-86.

De caractère officiel, les lettres de Thomas sont peu propices à l'expression de sentiments personnels. Aussi, D. Knowles eut-il beau jeu de dénoncer « la sécheresse de cœur » de l'archevêque qui « n'aurait jamais suscité d'affection personnelle ou désiré une amitié » (*Th. B. : A Character Study,* dans *Proceedings of the British Academy,* t. 35, 1949). Assertions récemment encore reprises par F. Barlow. Or, si un long commerce avec les lettres de Becket montre l'image d'une âme ardente, le reflet d'une foi indéfectible, un sentiment très haut de ses devoirs, on le surprend parfois à épancher son cœur dans un cœur ami : près de Conrad de Wittelsbach, évêque de Salzbourg lui aussi exilé, « la moitié saine de (son) âme » ; ou encore près d'Humbaud, cardinal d'Ostie, dans une missive où, décrivant la persécution des siens bannis du royaume, il dénonce la cruauté du décret par lequel « cet autre Hérode, sans égard à la condition, à l'ordre, au sexe, à l'âge des victimes..., a condamné à l'exil les enfants au berceau... et s'est attaché à perdre tant d'innocents pour *faire souffrir sa victime* » (de même dans *Sepe quidem cogimur*). En 1970, lors des célébrations du 8e centenaire du martyre, dans une conférence, d'approche psychanalytique, Knowles s'interroge et sur la sainteté de Thomas et sur la qualité de son martyre. S'il convient que l'archevêque fut un vrai martyr, s'il reconnaît en lui quelques-unes des vertus qui font un saint, il lui dénie la pleine sainteté : « he was not fully a saint » (*Archbishop Thomas a saint ?,* dans *Canterbury Cathedral Chronicle,* n. 65). Jamais cependant Knowles n'a posé la question : quelle fut la spiritualité de Becket ?

3. Spiritualité. – Si Thomas Becket n'a pas laissé d'écrits spirituels, du moins les éléments d'une approche spirituelle ne manquent pas : le témoignage des biographes, le sens de certaines démarches personnelles, l'entourage de ses amis, le voile du temple secret qui s'ouvre à l'heure ultime. Les biographes sont unanimes quant à la chasteté de sa vie, quels que fussent les pièges dressés à la Cour de Henri II ; ascèse et prière ne sont pas moins attestées, disposition de corps et d'esprit à recevoir la grâce divine. Marqué très tôt par l'impact victorin, Thomas s'adonna après son sacre à la méditation des oraisons de saint Anselme, dont Thibaut avait institué le culte à Cantorbéry par la translation des cendres de son prédécesseur, le 7 avril (1146) et dont lui-même postula la canonisation au concile de Tours (1163) en présentant au pape la *Vita* rédigée par Jean de Salisbury. Réfugié en l'abbaye de Pontigny, il prit l'habit monastique, s'initia aux observances cisterciennes, intensifia prière et mortification, approfondit sa connaissance de l'Écriture sainte et, dans l'oraison, reçut un appel prémonitoire au martyre. Deux dévotions majeures éclairent sa prière : la sainte Trinité, la Vierge Marie. Sacré le 3 juin 1162, octave de la Pentecôte, il avait institué en son diocèse la fête de la Trinité deux siècles avant son extension à l'Église universelle ; d'autre part, une antique tradition lui attribue trois « prières » en l'honneur de la Vierge, dont les *Gaudes* ou joies spirituelles de Marie : « Gaude flore virginali ».

A l'heure où il était frappé à mort en sa propre cathédrale, Thomas « recommanda son âme et la cause de l'Église à Dieu, à la Vierge Marie, au *bienheureux Denis,* et aux saints patrons de son église ». Tel est le témoignage unanime rapporté par ceux des biographes de l'archevêque qui assistèrent au drame dans la cathédrale de Cantorbéry. Pourquoi l'invocation du saint patron de la France, en priorité sur les saints archevêques ses prédécesseurs, dont les cendres reposaient en cette même cathédrale ? Cela s'explique par ses liens avec l'abbaye parisienne et la connaissance des écrits dionysiens.

Haut-lieu alors le plus prestigieux du royaume comme au temps des rois mérovingiens, puis des Carolingiens, Saint-Denis brillait de la splendeur de l'art gothique naissant, rehaussée par le symbolisme des fresques de la crypte, des verrières du nouveau chœur érigé par l'abbé Suger (*De administratione,* p. 185-209 ; *De consecratione,* p. 224 svv ; cf. M. Aubert, *Suger,* Paris, 1950, p. 137-65). Le symbolisme mystique était d'autant plus en vogue dans les milieux éclairés qu'il s'appuyait sur les écrits du Pseudo-Denis l'Aréopagite, principalement la *Hiérarchie céleste,* apportés par les envoyés du basileus Michel à Louis le Pieux en 827. Ils firent autorité dans la crise iconoclaste et la *Hiérarchie* aurait inspiré l'iconographie des portails latéraux de la façade de la basilique (Pamela Blum, dans *Abbot Suger*). Or, l'abbé Hilduin avait écrit une *Vie* de saint Denis martyr, origine de l'identification de l'Aréopagite et de l'apôtre des *Parisii.*

L'influence de la *Hiérarchie céleste,* à travers la traduction de Jean Scot Érigène revue par Hugues de Saint-Victor, n'était étrangère ni à l'essor de la théologie mystique chez les Victorins, ni au culte célébré en la basilique dionysienne. Suger, dans son œuvre architecturale – hymne à la lumière –, avait pour ainsi dire, matérialisé l'esprit du commentaire d'Hugues, au dire de Luscombe : « La plus importante et la plus substantielle tentative faite au 12e siècle pour comprendre et expliquer cette œuvre particulièrement hermétique » (*The Reception,* p. 134). Dans l'entourage même de l'archevêque on accordait une place de choix à la théologie mystique. Certains esprits se préoccupaient de rendre plus accessibles les écrits dionysiens. C'est à l'instigation de Jean de Salisbury que Jean Sarrazin, le meilleur helléniste de l'époque, rédigea, d'après Scot Érigène, une nouvelle traduction latine, plus aisée dans la syntaxe, plus intelligible dans la transcription des vocables théologiques de l'original grec (cf. DS, t. 14, col. 352-55). Ami et compagnon d'exil de Thomas, Herbert de Bosham, auteur d'une somme théologique, consacrait un long développement au genre de manifestation qu'on nomme *théophanie* (*Liber Melorum,* PL 190, 1369-73) : l'expérience mystique du divin selon l'Aréopagite.

Biographe du martyr de Cantorbéry, évoquant l'archevêque devant le mystère de l'autel, c'est encore le vocable *théophanie* qui lui paraît convenir.

Tel était le milieu spirituel dans lequel évoluait l'archevêque exilé. Toutefois, il semble bien que, dès les années 50 du 12e siècle, l'influence du Pseudo-Denys ait pénétré en Angleterre, notamment dans la *familia* de Thibaut du Bec, avec Jean de Salisbury et Ralph de Serres, un temps compagnons de Thomas à la Curie archiépiscopale. Intérêt scientifique certes, mais d'ores et déjà sans doute associé au culte de saint Denis en la cathédrale de Cantorbéry. Le 11 juin 1144, dans la suite de l'archevêque, Thomas et d'autres clercs de sa *familia* avaient dû assister à la consécration du nouveau chœur de la basilique Saint-Denis et à la translation des reliques présumées des saints martyrs Denis, Rufisque, Éleuthère, de l'antique confession à l'autel majeur consacré par Samson archevêque de Reims. Vingt autels avaient été consacrés : au second rang des évêques consécrateurs, Thibaut s'était vu assigner l'autel dédié au Sauveur, au Chœur des Anges, à la Sainte-Croix, situé au centre du chœur (*De consecratione*, p. 232-38). Les prélats reçurent des reliques destinées à leurs églises. Dès lors, parfaitement attestée dans les années 50, était instituée en la cathédrale Christ Church, une *gilde* ou confrérie, dite des *dionisii s. Anselmi*. Ces « dionisiens » devaient se réunir en la chapelle Saint-Anselme où reposaient les cendres du saint archevêque depuis la translation du 7 avril (1146) (R.W. Southern, *S. Anselm and his biographer*, 1963, p. 339-40 ; W.G. Urry, *S. Anselm and his cult at Canterbury*, dans *Spicilegium Beccense*, t. 1, 1959, Appendix I, p. 585 ; R. Foreville, « *Le culte de S. Anselme à Canterbury au 12e siècle* », dans *Spic. Becc.*, t. 2, 1984, p. 304-11).

Ainsi s'éclaire la *commendatio animae* de saint Thomas. Non moins révélatrice s'avère l'ultime confidence à Jean de Salisbury : « J'accepte la mort pour le nom de Jésus et la liberté de l'Église ». Acceptation qui rejoint le désir du martyre et, par delà les siècles, le martyre volontaire des premiers chrétiens : ceux-ci, face aux païens, pour leur propre salut ; saint Thomas, face à ses fils spirituels, pour la cause de l'Église universelle (Benoît de Peterborough, *Passio s. Thomae, Materials* II, p. 14 ; Smalley, *The Becket conflict...*, p. 194). Contemplation anselmienne, impact des grands Victorins, théologie mystique, aspiration au martyre, à l'exemple de saint Denis dont l'exil fit de lui un assidu pèlerin, telle apparaît la symphonie spirituelle du martyr de Cantorbéry.

Sources. – *Vies et Lettres de Thomas*, éd. C. Lupus, 2 vol., Bruxelles, 1682 ; éd. J.A. Giles, coll. Patres ecclesiae anglicanae, Oxford, 1845 (reprise en PL 190). – J.C. Robertson et J.B. Sheppard, *Materials for the history of Th. B.*, 7 vol., Londres, 1875-1883 (Rolls Series = RS). – *La vie de S. Th. le martyr par Guernes de Pont-Sainte-Maxence*, éd. E. Walberg, Lund, 1922 et Paris, 1936 (Classiques de l'Hist. de France au M.A.). – *English Episcopal Acta*, II. *Canterbury 1162-1190*, éd. C.R. Cheney et Bridgett E.A. Jones, Londres, 1986 (The British Academy). – *The correspondence of Th. B. Archbishop of Canterbury*, éd. Anne J. Duggan, 2 vol., à paraître en 1992 (Oxford Medieval Texts = OMT) ; *Th. B. A textual history of his letters*, Oxford, 1980. – *The Letters of John of Salisbury*, t. 1, éd. W.J. Millor et H.E. Butler, Édimbourgh, 1955 (Nelson's Medieval Texts) ; t. 2, éd. W.J. Millor et C.N.L. Brooke, Londres, 1978 (OMT) ; *Polycraticus*, éd. C.C.J. Webb, Oxford, 1909. – *Gesta regis Henrici II*, éd. W. Stubbs, 2 vol., Londres, 1867 (RS). – *The Letters and Charters of Gilbert Foliot*, éd. A. Morey et C.N.L. Brooke, Cambridge, 1967. – *Œuvres complètes de Suger*, éd. A. Lecoy de la Marche, Paris, 1867.

Études. – G. Darbois, *Th. B., arch. de Cantorbéry, sa vie et ses lettres*, 2 vol., Paris, 1858 (trad. de l'éd. J.A. Giles, *supra*). – A. L'Huillier, *S. Th. de Cant.*, 2 vol., Paris, 1891-92. – R. Foreville, *L'Église et la royauté en Angleterre sous Henri II Plantagenêt*, Paris, 1943 ; éd. de *Thomas Becket. Actes du Colloque intern. de Sédières* (1973), Paris, 1975 ; *Th. B. dans la tradition historique et hagiographique*, Londres, Variorum Reprints, 1981 (recueil d'articles). – M.D. Knowles, *The Episcopal colleagues of Archb. Th. B.*, Cambridge, 1951. – J.W. Alexander, *The Becket Controversy in recent historiography*, dans *The Journal of British Studies*, t. 9, 1970, p. 1-26. – B. Smalley, *The Becket conflict and the Schools*, Oxford, 1973. – F. Barlow, *Th. B.*, Berkeley, 1986. – P. Aubé, *Th. B.*, Paris, 1988 (trad. ital., Milan, 1990).

R. Roques, *La notion de hiérarchie selon le Ps.-Denys*, AHDLMA, t. 16, 1948, p. 183-222 ; t. 17, 1949-50, p. 6-44. – G. Théry, *Documents concernant Jean Sarrazin...*, *ibid.*, t. 18, 1950-51, p. 45-87 ; cf. Jean de Salisbury, *Letters*, t. 2, n. 194. – D. Luscombe, *The Reception of the writings of Denys the Ps.-Areopagite in England*, dans *Tradition and Change*, Cambridge, 1985, p. 115-43. – S. McKnight Crozby, *The Royal Abbey of Saint-Denis...*, éd. Pamela Z. Blum, New Haven et Londres, 1987 (mise au point dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 32, 1989, p. 68-78 ; cf. aussi Kr. Rasmussen, *Abbot Suger and Saint-Denis*, New York, 1986).

Raymonde FOREVILLE.

4. THOMAS DE BERGAME, capucin, † 1631. Voir THOMAS D'OLERA.

5. THOMAS DE BEVERLEY (de FROIDMONT), cistercien, vers 1150-vers 1225. – Les rares données sur la vie de ce Thomas sont à glaner dans ses œuvres (non autobiographiques cependant). Il est né probablement vers 1150, à Beverley (Yorkshire), dans une région dont il aimera vanter le charme.

Ses pieux parents, Hulnon et Sybille, partis en pèlerinage à Jérusalem, eurent là-bas leur premier enfant, Marguerite. Thomas leur naissait en Angleterre quelque onze ans plus tard. On ne sait quand mourut Sybille. Hulnon vivait encore en 1164, lorsque l'archevêque de Cantorbéry Thomas Becket partit en France pour échapper au roi Henri II : Hulnon, par ruse, réussit à ne pas prêter le serment de fidélité au roi.

Thomas de Beverley suivit-il l'archevêque dans son exil ? Rien ne permet de l'affirmer, tout comme on ne peut affirmer qu'il ait reçu à l'école cathédrale de Cantorbéry sa formation littéraire, qui fut remarquable. Il était certainement très attaché à l'archevêque. Après le martyre de celui-ci, en 1174, notre Thomas se rendit en France, mais quand ? Il prend l'habit cistercien à Froidmont (diocèse de Beauvais), on ne sait à quelle date précise.

Sa sœur Marguerite, femme peu ordinaire, très pieuse et fervente de pèlerinages, semble avoir ignoré les démarches de son frère qu'elle retrouvera à Froidmont, en 1191, et à l'invitation duquel elle entra elle-même au monastère cistercien de Montreuil, près de Laon : elle y vécut près de dix-huit ans, jusqu'à sa mort (en 1214 ?). Thomas, lui, serait décédé vers 1225.

Il a laissé les écrits suivants : 1) *Epistola ad H. monachum*, conservée dans le seul ms Bruxelles, B.R., 1124, f. 135r-139r, du 13e-14e s., provenant de l'abbaye d'Aulne. La lettre est éditée par E. Mikkers, *Een onuitgegeven brief van Thomas van Beverley, monnik van Froidmont*, dans *Cîteaux in de Nederlanden*, t. 7, 1956, p. 245-63 (voir quelques remarques de H. Silvestre dans *Scriptorium*, t. 12, 1958, p. 166-67). On ne peut préciser ni le nom, ni même le monastère du destinataire « H. » : que celui-ci soit à

identifier avec Hélinand de Froidmont est pure conjecture.

Par désir de vie plus parfaite, H. envisage de quitter la vie cistercienne, dont il a fait profession, pour embrasser la vie cartusienne. Thomas veut l'en dissuader fermement. Certes, le désir d'une vie plus retirée et plus parfaite peut venir de Dieu, mais il peut être également une insidieuse tentation. La solitude n'est pas sans danger (possibilité de se rendre la vie plus facile, absence de remontrances), tandis que la vie cénobitique assure l'aide des frères et de toute la communauté, auxquels il importe, du reste, de donner le bon exemple. Et pour prouver que chez les cisterciens il ne manque pas de vrais saints, Thomas cite l'exemple d'un certain Bernard, qu'il a été visiter au monastère de Foigny (diocèse de Laon): véritable modèle d'abnégation, de mortification et de perfection monastique.

D'autre part, Thomas assure que certains chartreux sont attirés par la vie cistercienne. Au reste, il a examiné les textes qui les régissent, il a même visité la chartreuse du Val-Saint-Pierre (diocèse de Laon) et a dû constater que, dans la pratique, les dispenses accordées fréquemment risquent bien d'affaiblir sérieusement l'idéal. Que H. reste donc fidèle à sa profession cistercienne: tel est le résumé de cette lettre que H. lui-même a sollicitée, et que l'abbé cistercien d'Élan (diocèse de Reims) ainsi que le prieur et sous-prieur de Froidmont ont encouragé Thomas à écrire.

Le ton de cette lettre est amical, sensible, ferme aussi. Le style en est très soigné et les phrases abondent en citations ou allusions scripturaires et classiques (Térence, Plaute, Horace, Ovide, Sénèque, Cicéron). Il ne manque pas d'incises métriques et rythmiques. Indéniablement, Thomas est un bon styliste. Dans un genre littéraire (celui où se comparent les mérites respectifs de divers ordres religieux) qui aurait pu être assez impersonnel, Thomas glisse quelquefois une note personnelle, faisant, par exemple, allusion à ses propres scrupules et tentations.

2) *Liber de periculis et peregrinatione Margaritae sororis suae.* Le titre de cet écrit varie selon les auteurs qui le signalent: *Vita et pericula Margaretae sororis suae,* ou encore *Hodoeporicon et pericula Margaritae Iherosolimitane* (titre peu attesté).

A. Manrique en a fait une édition partielle, répartissant le texte selon les années auxquelles il estimait pouvoir placer les événements rapportés: *Annales cistercienses,* t. 3, Lyon, 1659: années 1174, 1187, 1189 et 1192, aux pages 7 (n. 8-10), 198-99 (n. 1-9), 226-27 (n. 5-7), 262-63 (n. 1-4): t. 4, 1659: 1214, p. 49 (n. 10). Cette édition est basée sur la copie d'un ms se trouvant à Clairvaux lorsque Manrique y fut, mais qui a disparu dans la suite: on ne le trouve pas mentionné dans les catalogues étudiés par A. Vernet, *La bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux du 12e au 17e s.,* t. 1, Paris, 1976. Il existe un ms de ce même écrit à Bruxelles, B.R. 3526, f. 155-179, du 17e s. Il y a également le ms Vat. Barberini lat. 1820, f. 52r-68v, dont parle E. Mikkers, art. cité, p. 246 (signalé par J. Leclercq, *Textes et manuscrits cisterciens dans diverses bibliothèques,* dans *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis,* t. 12, 1956, p. 297). Ce ms, de lecture très malaisée, a servi à P.G. Schmidt pour en faire une édition, partielle encore pour le moment, aux pages 472-85 de « *Peregrinatio periculosa* ». *Thomas von Froidmont über die Jerusalemfahrten seiner Schwester Margareta,* dans *Kontinuität und Wandel. Lateinische Poesie von Naevius bis Baudelaire. Franco Munari zum 65. Geburtstag,* Hildesheim, 1986, p. 461-85.

Thomas a écrit cet ouvrage *prosa simul et metro... quia varia delectant et identitas est fastidio.* La partie en prose vient en tête et est éditée complètement par P.G. Schmidt, p. 472-76. La partie en vers comporte 810 vers: Schmidt a édité les vers 1-234. Thomas lui-même distinguait deux sections dans les vers: *Historie pars prima nitet novitate stupenda*; *Que magis aedificent, optima fine latent.* Les deux parties en prose et en vers se complètent l'une l'autre. Dans la première, il y a plus d'indications concrètes (lieux, étapes, etc.). Dans la partie en vers, c'est presque toujours Marguerite qui est censée raconter ses aventures peu banales. Partie comme « croisée » en Terre Sainte, elle parvient à entrer dans Jérusalem, malgré le siège de la ville par Saladin, en septembre 1187. Elle prend part à la défense, revêt des effets militaires masculins, se dépense auprès des blessés, etc. Capturée, elle ne tarde guère à être libérée et se rend à Lachis, estimée place sûre. Mais elle y est faite prisonnière, avec bien d'autres, et le reste durant quinze mois, astreinte aux humiliations et à de durs travaux. Libérée, elle part pour Antioche, puis revient dans les environs de Jérusalem, pour rentrer alors en Europe, sur un bateau de croisés. A maintes reprises, elle est sauvée de dangers et mauvaises situations par une intervention surnaturelle, en particulier celle de la Mère de Dieu. Rentrée en France, après être passée, semble-t-il, par Rome et Compostelle, elle se met à la recherche de son frère, qu'elle finit par rejoindre à Froidmont. A l'instigation de Thomas, elle prend le voile chez les cisterciennes de Montreuil près de Laon, où elle vit quelque dix-huit ans, jusqu'à sa mort.

Cette « biographie », que Thomas a écrite *ad laudem Dei et ob amorem sororis suae,* vise, par delà l'« histoire », à édifier. Le style en est très travaillé, avec de nombreuses citations ou résonances bibliques et classiques. La forme poétique et le genre littéraire invitent à ne pas prendre trop au pied de la lettre les événements rapportés, quoique ceux-ci cadrent assez bien avec ce que l'on sait par ailleurs de ce qui s'est passé lors de la prise de Jérusalem.

On peut signaler que dans le milieu cistercien féminin, à peu près à la même époque, deux « cas » un peu analogues sont connus, dans lesquels les thèmes hagiographiques et légendaires semblent tenir une place assez importante. Rien ne dit, d'ailleurs, que Thomas ait connu ou se soit inspiré de ces « histoires ». Il s'agit de Marguerite de la Seauve: voir *Catholicisme,* t. 8, col. 445 (ajouter à la bibliographie S. Lenssen, *Hagiologium cisterciense,* t. 1, Tilburg, 1948, p. 338-40), et de Hildegonde de Schönau: voir *Verfasserlexikon,* 2e éd., t. 4, col. 4-8 (ajouter à la bibliographie S. Lenssen, *Hagiologium cisterciense,* t. 1, p. 258).

3) *Vita Sancti Thomae Cantuariensis,* publiée intégralement par A.J. Giles, *Anecdota Bedae* (*Publications of the Caxton Society* VII), Londres, 1851, p. 207-94 (ouvrage très difficile à trouver). La préface en a été reproduite, sauf quelques coupures, dans PL 190, 263-266. Composé à la demande de Gilles de Beaumont, abbé cistercien d'Aulne (attesté comme tel dans des actes de 1214, 1219 et 1221; † en 1224?: voir U. Berlière, *Monasticon belge,* t. 1, Bruges, 1890, p. 333), cet écrit est surtout une compilation d'autres auteurs: Thomas reconnaît qu'il a eu neuf prédécesseurs en la matière. Malgré cela, et malgré les contraintes du genre, Thomas a inséré quelques passages personnels, où l'on retrouve son style et sa manière. Incontestablement, Thomas était lettré et cultivé.

Il n'y a pas lieu, semble-t-il, de retenir comme œuvre de Thomas le *Liber de modo bene vivendi ad sororem*, longtemps attribué à saint Bernard, et à ce titre édité et traduit très souvent (voir L. Janauschek, *Bibliographia bernardina*, Vienne, 1891, p. VII et 496), et reproduit dans PL 190, 1199-1306. Depuis un certain temps, divers auteurs l'attribuent à Thomas de Froidmont, tel M. Bernards, *Speculum virginum*, 2e éd., Cologne-Vienne, 1982, p. 35, n. 157. Mais E. Mikkers (art. cité, p. 348), suivi en cela par P.G. Schmidt (p. 462-63), estime que cette attribution n'est pas défendable : il n'y a là aucune citation d'auteur classique, aucune allusion au passé mouvementé de la sœur avant de devenir moniale, etc. L'argumentation de Mikkers, bien que basée essentiellement sur des considérations de critique interne, est tout à fait justifiée. Ce qui ne résout pas la question : qui est finalement l'auteur de ce *Liber* ?

On trouvera toute la bibliographie dans Mikkers et Schmidt. Qu'il suffise ici de donner l'une ou l'autre référence : C. de Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*, 2e éd., Cologne, p. 311-12. – *Dictionnaire des auteurs cisterciens*, Rochefort, 1975-1977, col. 681-82 (à corriger). – C. Henriquez, *Phoenix reviviscens*, Bruxelles, 1626, p. 158-59 (signale des mss du *Liber de periculis*). – *Histoire littéraire de la France*, t. 15, Paris, 1869, p. 264-67. – *Biographie nationale* de Belgique, t. 19, 1950, col. 653. – DS, t. 13, col. 752.

L'édition de toutes les œuvres de Thomas de Froidmont, préparée par P.G. Schmidt, ne devrait pas tarder à paraître : nul doute qu'elle permettra de nuancer, de compléter, peut-être de corriger la présente notice.

Maur STANDAERT.

6. THOMAS BRINTON (BRUNTON), bénédictin, évêque de Rochester, † 1389. – Né vers 1320 à Brinton, Thomas entra assez jeune au prieuré bénédictin de la Sainte-Trinité de Norwich où il put profiter d'une excellente bibliothèque. Il se forma aux universités de Cambridge et d'Oxford où il prit le grade de *doctor decretorum* selon le mode du temps. C'était la porte des « carrières ». Selon Richardson, il aurait étudié à Cambridge avant son entrée en religion. Élément prometteur, il aurait été envoyé après sa profession à Oxford pour y étudier le droit canon et la théologie. Quoi qu'il en soit, il alla occuper à Avignon plusieurs postes importants. Il fut un des pénitenciers du Pape sous les pontificats d'Innocent VI, Urbain V et Grégoire XI. Le 31 janvier 1373, il fut nommé évêque de Rochester. A ce titre il se montra très actif, aussi bien sur le terrain politique que dans la vie religieuse de son pays, sans se laisser influencer au gré des événements. Comme pasteur de son diocèse il s'adonna fréquemment au ministère de la prédication dans sa ville épiscopale et aussi à Londres.

Mary Aquinas Devlin a publié avec beaucoup de soin un recueil de sermons qui lui sont attribués. Ils sont conservés dans un unique manuscrit (*Londres, British Museum Harley 3760*, mutilé au commencement et à la fin) qui comporte 108 numéros. Ces sermons sont extrêmement variés : oraisons funèbres, anniversaires, panégyriques, fêtes liturgiques et exhortations morales. Leur importance avait été déjà signalée par le cardinal Gasquet et, plus encore, par G.R. Owst qui en avait traité longuement dans son ouvrage sur la prédication en Angleterre au moyen âge. Cependant selon certains critiques, comme H.G. Richardson et R. Foreville, ce recueil pose bien des problèmes de critique interne que l'édition Devlin n'a pas résolus. Certains sermons font allusion à des situations antérieures à celles de Thomas, d'autres paraissent postérieures. Ce recueil n'est donc pas entièrement de lui.

Les sermons qui peuvent lui être attribués d'une manière certaine attestent en tout cas un moraliste animé d'un zèle rigoureux pour la réforme du clergé. Non sans raison Thomas avait été désigné comme pénitencier auprès des Papes d'Avignon. Il s'en prend avec indignation aux prêtres de son diocèse et aux prélats d'Angleterre qui négligent la prédication ou dont la prédication pèche par ignorance, laxisme ou par l'immoralité de leur vie. Il ne pactisa jamais avec les idées de Wyclif, qu'il connut sans doute personnellement et dont il contribua à faire condamner les propositions erronées par le concile provincial réuni aux Blackfriars en mai 1382. De famille modeste, il prend fréquemment le parti des pauvres, stigmatisant l'égoïsme des riches. Il n'en condamne pas moins toute rébellion. Sur ses dernières années de valétudinaire, de sa démission en 1382 jusqu'à sa mort le 4 mai 1389, on n'est guère renseigné.

G.R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England*, Cambridge, 1933. – M.A. Devlin, éd., *The Sermons of Thomas Brinton, Bishop of Rochester (1373-1389)*, 2 vol., Londres, 1954 ; édition précédée d'une étude du même auteur, *Bishop Thomas Brunton and his Sermons*, dans *Speculum*, t. 14, 1939, p. 324-44. Cette édition a fait l'objet de recensions assez critiques de H.G. Richardson dans *Speculum* (t. 30, 1955, p. 267-71) et de R. Foreville dans *Le Moyen Age* (t. 62, 1956, p. 384-87). – W.A. Pantin, *The English Church in the 14C.*, Cambridge, 1955, p. 182 svv.

Guibert MICHIELS.

7. THOMAS CAFFARINI, dominicain, † vers 1434. Voir THOMAS DE SIENNE.

8. THOMAS DE CANTIMPRÉ, frère prêcheur, vers 1200-après 1262. – 1. *Vie et œuvre*. – 2. *Spiritualité*.

Voici les éditions des œuvres dont nous nous servirons et leur sigle : B.U. = *Bonum universale de apibus*, éd. par G. Colvenerius, Douai, 1627. – Suppl. M.O. = *Supplementum ad Vitam Mariae Oigniacensis*, AS, Juin, t. 4, Anvers, 1707, p. 666-76. – V.C. = *Vita sanctae Christinae mirabilis*, AS, Juillet, t. 5, Anvers, 1727, p. 637-60. – V. Ioan. = *Vita Ioannis abbatis primi monasterii Cantipratensis*, éd. R. Godding, RHE, t. 76, 1981, p. 241-316. – V. Lutg. = *Vita sanctae Lutgardis*, AS, Juin, t. 3, Anvers 1701, p. 234-63. – V.M. = *Vita beatae Margaritae de Ypris*, éd. G. Meersseman, AFP, t. 18, 1948, p. 106-30. – *Hymnus de beato Iordano*, AS, Février, t. 2, Anvers, 1658, p. 738-39. – *De natura rerum*, éd. H. Boese, Berlin, 1973.

1. VIE ET ŒUVRE. – Les parents de Thomas vivaient à Bellingen, hameau de Sint-Pieters-Leeuw, près de Bruxelles. Le père, chevalier brabançon, servait Richard Cœur de Lion, roi d'Angleterre (B.U., 2.57.28 ; cf. 2.51.4 ; 2.53.32 et 2.53.17).

Maintes fois, Thomas manifeste sa fierté d'appartenir au duché de Brabant, et à diverses reprises il exprime son amour pour le « nobilis Dux » (B.U., 2.10.8 ; cf. 2.3.9, 2.39.2) et pour sa famille (B.U., 2.43.6) (cf. V. Lutg. II, 3.36) ; avec complaisance il note que la moniale Lutgarde est venue habiter à Aywières « in terra Ducis Brabantiae » (V. Lutg. I, 2.22).

Les nombreux éléments autobiographiques épars dans les œuvres de Thomas, permettent de préciser l'année de sa naissance et de la situer en 1200, plutôt qu'en 1201 (Suppl. M.O., cap. 3, n. 27 ; B.U., 11.30.31 ; V. Ioan., Prol. et 1.15).

De sa 6e à sa 17e année, son éducation se fait « in quadam civitate episcopali » (B.U., 1.19.10), en fait Cambrai (cf. A. Deboutte, *Thomas van Cantimpré, zijn opleiding te Kamerijk,* OGE, t. 56, 1982, p. 283-99).

La jeunesse de Thomas s'est donc déroulée tour à tour à Cambrai, à l'abbaye augustine de Cantimpré, dans sa maison familiale et au prieuré de Bellingen rattaché en 1182 à l'abbaye de Cantimpré.

A peine âgé de 15 ans (Suppl. M.O., cap. 3, n. 27), entre 1215 et 1216, alors qu'il se trouve sans doute au sud de Bruxelles, il entend Jacques de Vitry prêcher la Croisade. Désormais Thomas ne se départira plus de l'admiration profonde qu'il ressentit pour le grand prédicateur.

En automne 1217, Thomas entre à l'abbaye de Cantimpré (V. Ioan., 1.15). Il signale que « au début de sa conversion » (1.15), il y connut Matthieu († 6/2/1218), premier compagnon et successeur du fondateur, l'abbé Jean. « Annorum vix viginti trium aetatem habens » (V. Ioan., Prol.), soit en 1223 et à la veille de son ordination sacerdotale (V. Lutg., II, 3.38), Thomas commence à écrire une *Vita Joannis Cantimpratensis* qu'il poursuivra, avec de nombreuses interruptions, jusqu'en 1228.

S'appuyant sur le témoignage des premiers compagnons de Jean, il raconte les éphémérides de la fondation de l'abbaye (1177-1180) : c'est le premier livre ; le 2e livre est consacré à l'abbatiat de Jean (1183-vers 1193) ; le 3e se rapporte aux événements qui suivirent sa démission. A la fin du chapitre 6, l'auteur laisse son manuscrit inachevé. Ce n'est que bien plus tard, après 1261, à la demande d'Anselme, alors abbé de Cantimpré, qu'il rédigera le chapitre 7 relatant la mort de l'abbé Jean – entre 1205 et 1207 – et enfin, le prologue.

Entre 1223 et 1225, Thomas entreprend un autre livre. Son but est de réaliser une vaste compilation *De Natura Rerum.* « Illud patris beatissimi Augustini episcopi dictum in libro De Doctrina christiana *diu* (habens) prae oculis, ubi dicit utilissimum fore si quo laborem assumeret, quo in unum volumen *naturae rerum* et maxime animalium congregaret ». Cette publication devrait aussi aider la prédication. Il travaillera à cette œuvre pendant 15 ans au moins, jusqu'à son départ pour Paris en 1237, et peut-être même plus tard, puisqu'il y nomme Jacques de Vitry († 1/5/1240) « nunc vero Tusculanum praesulem ».

En 1228, un événement imprévu interrompt la carrière du jeune érudit. Godefroid de Fontaines, évêque de Cambrai, vient frapper à la porte de l'abbaye : il demande un confesseur pour la cathédrale. « Indebite compulsus sum » (V. Lutg., II, 3.38), car la *cura animarum* n'est pas incluse dans les fonctions de l'abbaye. Le soin des âmes apparaît à Thomas comme un engagement nouveau : il ne se sent pas mûr pour une pareille charge et des angoisses de conscience le font cruellement souffrir. C'est alors que la Providence lui ménage en 1230 (V. Lutg., II, 3.38 et I, 2.15) une entrevue avec une moniale d'Aywières : Lutgarde. Dès lors, délivré de ses soucis, il fait auprès d'elle la découverte d'une dimension extraordinaire de l'existence chrétienne : l'union intime et mystique avec Dieu.

Très probablement, l'année suivante, en 1231, Thomas entreprend un voyage au-delà des frontières du Brabant. Il veut se rendre notamment à Saint-Trond et à Borgloon pour recueillir des informations sur Christine l'Admirable. Est-ce au cours de ce voyage qu'il rencontre ses confrères d'Oignies ? C'est possible. Toujours est-il qu'ils lui demandent un supplément à la *Vita B. Mariae Oigniaciensis* écrite en 1213 par Jacques de Vitry.

Rentré à Cantimpré, Thomas rédige d'abord le *Supplementum* (1231). Il y note simplement ce qu'il a entendu à Oignies : quelques « miracles » : prédictions qui se sont réalisées, guérisons par contact d'une relique, traversée d'une rivière à pieds secs, quelques apparitions après la mort. Mais, chose étonnante, Thomas abandonne tout à coup le ton calme et uni de son exposé et apostrophe (4 paragraphes) avec véhémence l'auteur célèbre de la *Vita,* Jacques de Vitry, pour avoir délaissé sa vocation de prédicateur au profit d'une fonction honorifique à la Curie Romaine. Sans doute Thomas révèle-t-il ici le fond de son propre cœur ! Ce qui s'y passe transparaît et s'exhale dans la chaleur des mots et se manifestera bientôt sur le plan des actes.

En 1231, il signe encore le *Supplementum* « humilis canonicus cantimpratensis coenobii » (Prol.). Mais dès 1231 ou 1232, il entre chez les Frères Prêcheurs à Louvain dans un couvent fondé deux ou trois ans auparavant (en 1228-1229). Sa décision est prise : Thomas veut devenir frère prêcheur pour sauver les âmes.

En 1232, c'est-à-dire pendant son noviciat, Thomas écrit la *Vita Christinae Virginis* (Prol.). Il signe désormais « indignus F. Praedicatorum Ordinis ». En 1237, après un naufrage (13/2/1237) qui coûte la vie à Jourdain de Saxe et à deux de ses confrères (V. Lutg., III, 1.2), Thomas compose un hymne latin (15 strophes) en son honneur. Il l'insérera tout entier dans le *Bonum Universale* (2.57.51 ; 4 strophes se trouvent dans V. Lutg., III, 1.2). Au mois d'août de la même année 1237, il est envoyé à l'Université de Paris où les Dominicains occupent, depuis 1229-1230, deux chaires de théologie.

Après trois ans passés à Paris, Thomas quitte la ville (1240) : il accompagne un confrère qui s'embarque à Bruges pour la Scandinavie et passe par Ypres. Là, Thomas rencontre le dominicain Siger de Lille, qui lui raconte la vie de la jeune tertiaire dominicaine Marguerite d'Ypres (1216-1237). Thomas note aussitôt ces informations et part. Rentré à Louvain, il écrit (entre 1240 et 1244) la *Vita Margaritae de Ypris* : une jeune fille s'éprend d'amour pour le Seigneur ; sous la direction de Siger, elle mène dans le monde une vie de pénitence, de prière fervente et de charité envers les pauvres. Elle meurt à l'âge de 21 ans.

Thomas est alors dans tout l'épanouissement de sa personnalité et il reprend sa *vita apostolica* dans la *provincia Teutoniae.* On ne peut guère le suivre dans ses pérégrinations ; dates et détails précis font à peu près totalement défaut. Lui-même toutefois nous renseigne d'une manière générale : « pendant 30 ans et plus » il parcourt comme frère prêcheur « différents évêchés et provinces » (B.U., 2.11.1 ; cf. 2.30.48). En 1240-1241, il se dit à Trèves (B.U., 2.53.2) où il est encore en 1246. Vers les années 40, il navigue sur la Moselle (B.U., 2.25.12) ou sur le Rhin, de Trèves à Cologne (B.U., 2.49.17).

Thomas se trouvait probablement dans « la région de Trèves » (B.U., 2.57.2) lorsqu'il apprit la mort de sœur Lutgarde (1246 ; cf. V. Lutg., III, 3.19). Il prend aussitôt le chemin d'Aywières et demande une relique de la sœur. Ne l'obtenant pas, il revient une seconde fois à l'abbaye : promettant alors d'écrire une *Vita,* qu'il signera : frater officio supprior (Prol.), « cum

ingenti cordis laetitia super aurum et argentum optatum munus accepi » (III, 3.19).

Le cœur de Thomas est encore plein de souvenirs des années 1230-1246 et des confidences qu'il reçut alors de Lutgarde elle-même et d'autres sœurs de l'abbaye. Quant à la période précédant 1230, c'est-à-dire la jeunesse de Lutgarde, son séjour chez les Bénédictines, son passage chez les Cisterciennes, il est probable que Thomas possédait déjà certaines informations ; il pouvait en tout cas en obtenir suffisamment d'autres à Saint-Trond. Il ne désirait d'ailleurs pas être exhaustif. Parlant du passage de Lutgarde de l'abbaye bénédictine de Saint-Trond à l'abbaye cistercienne d'Aywières, il ne dit mot de ses séjours à Awirs, près de Liège, et à Lillois : il écrit simplement que Lutgarde « ad monasterium quod dicitur Aquiria, transivit » (I, 2.22).

En 1248, le chapitre général de l'Ordre décide d'ériger quatre nouveaux *studia generalia* : Cologne, Oxford, Montpellier et Bologne. On envoie Albert (le Grand), maître en 1245, fonder l'université de Cologne. Or Thomas a quitté Paris en 1240, juste avant l'arrivée d'Albert : il ne l'a donc pas encore rencontré. A Cologne, Albert s'attache à l'étude des œuvres d'Aristote et il compose des commentaires. Thomas aimerait l'entendre sur la *Physica* d'Aristote qu'il a lui-même utilisée dans son *De Natura Rerum*. Il se rend donc à Cologne : selon toute probabilité en 1252 (cf. A. Deboutte, *Thomas van Cantimpré als auditor van Albertus Magnus*, OGE, t. 58, 1984, p. 192-209) et « per multum tempus » suit les cours du maître. Il l'admire profondément (à dix reprises, il le citera dans un « exemple » du *Bonum Universale*), mais il ne se rallie pas à l'aristotélisme ; ce qu'il retient surtout de ces rencontres avec Albert, c'est le temps que celui-ci consacre à la prière et l'importance qu'il lui accorde. Par contre, il est prouvé qu'Albert utilisa le *De Natura Rerum* de Thomas, par exemple pour son *De Animalibus*.

En 1256, au chapitre général, Humbert de Romans, 5e maître général, demande que, dans chaque province, il soit tenu note des faits mémorables qui s'y déroulent. Cet appel fut-il pour Thomas à l'origine de son nouveau livre ? L'a-t-il commencé plus tôt, « instantissime rogatus a quibusdam familiaribus meis » ? Ses amis aimaient-ils l'entendre parler des relations entre supérieurs et sujets (*Epistola auctoris ad Fr. Humbertum*, B.U., p. 1) ? Toujours est-il que Thomas fait tant de cas de l'amitié bienveillante de son maître général qu'il met son livre sous sa protection (il parle même d'un mandat) : *Bonum Universale de apibus*.

La société humaine lui apparaît comme une grande ruche. Partant de son propre texte sur les abeilles (*De Natura Rerum*, ch. 9), il découvre dans cette société un grand ensemble de vertus ; il les illustre par des textes de l'Écriture ; il les fait suivre très souvent de quelques aphorismes de Sénèque, son philosophe préféré ; puis il raconte des *exempla*, brèves histoires, attestées par des confrères ou des personnes dignes de foi ; maintes anecdotes se rapportent à des personnages qu'il a lui-même rencontrés ou qui concernent ses nombreux amis. On le devine : un esprit cartésien cherchera en vain ici une ordonnance parfaite ; mais il y trouvera une peinture impressionnante à la manière des primitifs flamands, une peinture où les divers éléments agrémentés de mille détails pleins d'intérêt, forment un tout, créant un ensemble d'une admirable homogénéité.

Nous fiant à la mention de 30 années faite explicitement par Thomas dans le B.U. (2.11.1), nous pouvons en déduire qu'il a terminé son livre après 1261. Cette année 1261 est la dernière dont on puisse être sûr qu'il a travaillé à son manuscrit ; cette certitude est fondée sur trois éléments contenus dans le texte : 2.19.21 : Conrad de Hochstaden, archevêque de Cologne, est mort en 1261 ; d'après la critique interne, 2.19.22 se rapporte à 1261 ; la translation de Johannes de Wildeshausen date également de 1261 (2.57.58).

Après 1261, nous ne savons plus que peu de chose de Thomas. Comme nous l'avons dit plus haut, quelque temps après le *De Natura Rerum* – la date exacte nous est inconnue –, l'abbé de Cantimpré demande à Thomas de donner à son ancienne abbaye la *Vita* qu'il avait écrite sur le fondateur, *Joannes Cantimpratensis*. Aussitôt, Thomas rédige ce qui manquait encore à son écrit : un chapitre sur la mort du fondateur et un prologue. Or, dans ce prologue, il écrit : « langore diutino arthretice et podagre detentus... diu vivere non confido ». Thomas pense donc qu'il ne vivra plus longtemps. Nous ignorons l'année de sa mort. Dans l'ancien nécrologe à Louvain on trouve son nom au 15 mai. Juste Lipse dit que c'était en 1263. Colvenerius : « annotatum alicubi invenio eum obiisse anno 1280 ». Quétif et Échard se prononcent pour 1270 ou 1272.

2. Spiritualité. – La caractéristique de la spiritualité de Thomas de Cantimpré est d'être toute personnelle. A l'abbaye de Cantimpré il est devenu d'abord disciple de saint Augustin ; il le restera pendant toute sa vie. En 1232 il commencera à mener une vie selon l'esprit de saint Dominique. Enfin, surtout à partir de sa rencontre avec Lutgarde (1230), il se familiarisera profondément avec la spiritualité des Cisterciens.

1° *Disciple d'Augustin*. – Chanoine régulier à Cantimpré, Thomas suit la règle d'Augustin ; les multiples citations qu'il en fait depuis la *Vita Johannis* jusqu'au *Bonum Universale* prouvent qu'il veut communiquer à autrui l'inspiration qu'il y trouve pour une vie religieuse fervente, pour une vie commune fraternelle et pour la pauvreté individuelle.

Pour exposer l'histoire de la fondation récente de son abbaye et de la *vita apostolica* de son premier abbé, Thomas, outre l'Écriture, ne cite guère qu'Augustin (cf. R. Godding). Toujours à Cantimpré, poussé par un texte d'Augustin, il entreprend d'écrire *De Natura Rerum* ; après le premier livre, qui traite du corps de l'homme, il réserve le second pour l'âme humaine, et cela avec la mention explicite : « ad mentem S. Augustini » ; il y rassemble toutes les idées augustiniennes au sujet de l'âme humaine.

En 1232, devenu dominicain, Thomas reçoit dans l'Ordre la même règle qu'à Cantimpré. En 1237 envoyé à l'université de Paris, il y suit les leçons et les disputes de Guéric de Saint-Quentin et de Godefroid de Bléneau, deux professeurs de la tradition augustinienne. Pas un mot dans ses œuvres qui montrerait qu'il s'est mêlé à la lutte pour ou contre Aristote.

Plus tard, entre 1256 et 1263, écrivant son *Bonum Universale*, notre auteur ne cesse de magnifier Augustin : il en fait mention explicite 78 fois, le qualifiant de *discretissimus* (1.15.1 ; – 2.11.2 ; – 2.12.1 ; – 2.16.1), *humanissimus* (2.30.15), *gloriosissimus* (1.21.1 ; – 2.10.2 ; – 2.3.2 ; – 2.46.2 ; – 2.48.4 ; – 2.54.15 ; – 2.57.49), *beatissimus* (2.2.5 ; – 2.14.1 ; – 2.29.23 ; – 2.32.1 ; – 2.34.4 ; – 2.41.3 ; – 2.48.4 ; – 2.54.12 ; – 2.57.17), *incomparabilis ille doctor* (2.3.3), *doctor omnium maximus* (2.29.11), *sanctissimus* (2.30.46). Dans ses visites à Lutgarde, il pense d'emblée à la parole d'Augustin, « contemplativorum maximus », qui dit l'âme

fidèle et dévote « le paradis des paradis » (V. Lutg., III, 2.10 ; cf. B.U., 2.13.1).

2° *Spiritualité dominicaine.* – N'est-ce pas *actu exercito,* plutôt qu'en théorie, que Thomas a appris à vivre selon l'esprit de Dominique ? Il appartient à la seconde levée de l'Ordre ; il raconte un miracle survenu à l'élévation du corps de leur fondateur (B.U., 2.1.9). Il aime et admire profondément son premier successeur, Jourdain de Saxe ; il connaît les faits mémorables de sa vie et compose à sa mort un hymne en son honneur (B.U., 2.57.43-53). Raymond de Peñafort semble avoir vécu trop loin pour l'avoir impressionné, mais depuis sa jeunesse il a eu des contacts avec Jean d'Hildesheim (2.57.54 et 56s) et, selon le *Bonum Universale,* avec Humbert de Romans (2.57.60 et *Epistola Auctoris*).

Thomas a pu suivre l'expansion étonnante de l'Ordre et il raconte en détail l'opposition qu'il a dû soutenir, aboutissant au procès qu'il gagnera en Cour romaine (B.U., 2.10.20-56). Si l'abbé Guillaume de Villers a bien dit que la vocation des Frères Prêcheurs à Paris était de « laudare, benedicere et praedicare » (B.U., 1.9.4), Thomas trouve que la prédication pose de grandes exigences (B.U., 2.34.5) et qu'entendre les confessions qui l'accompagnent cause des angoisses lancinantes (B.U., 2.10.7 et V. Lutg., II, 3.38).

« Contra detractores » il écrit que chez les Dominicains on trouve tout ce qu'on rencontre chez les autres : ils étudient comme les *clerici,* ils chantent l'office comme le font les chanoines réguliers ou séculiers, et ils mènent une vie très austère comme les moines (B.U., 2.10.10). C'est la vie réelle et quotidienne qui prouve la valeur de la spiritualité dominicaine : Thomas admire ses jeunes confrères car ils marchent indemnes dans la fournaise (B.U., 2.10.18) ; il vénère les *seniores emeriti* (B.U., 2.1.1. et 2.1.24) à Louvain (2.1.12-13), à Gand (2.1.14), à Cologne (2.1.20), et surtout il admire ces grands prédicateurs que sont Jean de Bologne (2.1.3s) et Henri de Cologne (1.3.6 ; 2.43.4 ; etc.), même si personne ne peut égaler Augustin : « senectute longa confectus verbum Dei usque ad ipsum extremam suam aegritudinem impraetermisse, alacriter, et fortiter, sana mente, sanoque consilio, in sancta ecclesia praedicavit ; ...vix transacto tempore, et certe in praesenti simile non videmus » (B.U., 2.34.4).

3° *Spiritualité des Cisterciens.* – Par deux fois Thomas rappelle l'importance pour lui, de l'année 1230 (V. Lutg., I, 2.15 et II, 3.38). Visitant Aywières, il voit Lutgarde, et pour la première fois il entre dans le monde de la mystique.

« Loci adhuc et temporis memor tantum me aliquando in verborum eius subtilitate stupuisse profiteor ; ut si diu me illa dulcis et ineffabilis admiratio tenuisset, aut amentem me utique, aut extinctum penitus redidissem. » Il se rend compte qu'il doit compléter ses idées au sujet de la vie spirituelle et se sent sans expérience en la matière (licet ego sum homuncio talis luminis inexpertus). Il cherche une information plus ample auprès des hommes et dans les livres (scripturis et relatione quorumdam spiritualium) (V. Lutg., III, 9). Quels livres ? S. Roisin (*La méthode hagiographique de Thomas de Cantimpré,* p. 556-57) suggère Gosuin de Bossut ; – P. Verdeyen (art. *Pays-Bas,* DS, t. 12, col. 716-17) pense à Guillaume de Saint-Thierry.

En 1240, de retour à Louvain, Thomas manifeste l'évolution qu'il a faite ; un changement s'est opéré dans sa manière d'écrire. Dans ses trois premières *Vitae* on trouve abondance de récits d'apostolat, de faits merveilleux, d'histoires intéressantes. Maintenant il rédige la *Vita Margaritae* : d'abord il aligne quelques faits extérieurs, mais dès le ch. 19, « de instancia orationis », il s'attache davantage à décrire une vie de profonde prière, l'ardeur d'un amour christocentrique et eucharistique et l'intensité d'amour pour le prochain.

Les années passent et Thomas vit d'une intimité spirituelle croissante avec Lutgarde. Elle meurt en 1246, et il rédige la *Vita Lutgardis* : « Tribus libris distinguens (prol.). – Thomas est le premier auteur qui emploie cette division tripartite (S. Roisin) – secundum triplicem statum in anima, inchoantium, proficientium et perfectorum » ; pour décrire cette vie intérieure, il fait appel au Cantique des Cantiques (V. Lutg., I, 3 ; I, 16 ; II, 1 ; II, 42 ; II, 43 ; III, 91). Qu'a-t-il vu ? D'abord un cœur qui cherche et s'attache au Cœur de Jésus : Lutgarde jouit de l'union mystique avec le Seigneur ; puis elle participe – par une vie liturgique fervente et des actes d'austérité – à la passion rédemptrice du Christ. Dans le troisième livre, Lutgarde, possédant un très grand pouvoir d'intercession et devenue le centre d'un cercle important d'amis spirituels, prend une direction profondément eschatologique.

4° *Le « Bonum Universale ».* – Plus tard, dans le *Bonum Universale* Thomas a-t-il élaboré un traité des relations sociales ? De la contemplation et de la vie contemplative, il parle en différents chapitres (B.U., 1.9. et 13 ; 2.32.40-41.45-48...). Mais c'est toujours la vie réelle et concrète dont il s'occupe, les bons exemples qu'on peut imiter, la bonne direction, surtout indiquée par Augustin, qu'on doit prendre. Le *Bonum Universale* est la peinture en détail de toute la chrétienté, du haut en bas, homme et femme, les illustres qui côtoyent les gens inconnus, « un excellent tableau de la vie religieuse des Pays-Bas du 13e siècle, ...le miroir de toute une époque » (H. Platelle, *L'image des juifs dans Thomas de Cantimpré,* 1982, p. 284).

« D'un côté nous avons affaire à un traité populaire de morale et de religion, pour lequel l'auteur a fait appel à toutes les techniques du prédicateur et du conteur : de là l'importance du rôle de l'*exemplum.* De l'autre côté nous nous trouvons en face de vies de saints, œuvres d'édification assurément, mais où l'auteur a voulu, comme un historien, raconter des existences réelles et dévoiler les secrets de la vie mystique » (H. Platelle, *Le recueil de miracles de Th. de C. et la vie religieuse dans les Pays-Bas et le Nord de la France au 13e siècle,* 1979, p. 492). Conversion et sainteté : voilà Thomas.

Disciple d'Augustin, Frère prêcheur animé d'un zèle apostolique brûlant, Cistercien par ouverture d'esprit et par admiration pour le courant mystique..., ce qui caractérise toujours Thomas c'est son amour du concret, son attention pour la vie réelle de son temps, et aussi un culte quasi enthousiaste pour l'amitié. Chez Thomas la spiritualité n'a pas été une doctrine, mais une vie, personnellement vécue pour Dieu, une vie d'apôtre fort et simple, toujours au service du « princeps salutis nostrae Jesus » (Suppl. M.O., c. 4, n. 24 ; B.U., 2.57.64).

Bibliographie avant 1800 : outre les bibliographes (L. Albertus, R. Bellarmin, G. Cave, G. Eysengrein, J.A.

Fabricius, C. Gesner, A. Miraeus, A. Possevin, J. Trithème), voir : Denys le Chartreux, *Contra pluralitatem beneficiorum*, art. 7, et *De quattuor hominis novissimis*, art. 5 (*Opera omnia*, Tournai, t. 39, 1910, p. 254-55 et t. 41, 1912, p. 564). – A. Miraeus, *Fasti Belgici et Burgundici*, Bruxelles, 1611, p. 315-17. – H. Choquet, *Sancti Belgii Ord. Praedicatorum*, Douai, 1618, p. 88-101. – Ph. Labbe, *Dissertatio philologica de scriptoribus ecclesiasticis*, t. 2, Paris, 1660, p. 438-41. – G.J. Vossius, *De historicis latinis*, dans *Opera omnia*, t. 4, Amsterdam, 1699, p. 153. – B. De Jonghe, *Belgium Dominicanum, sive Historia provinciae Germaniae inferioris... Praedicatorum*, Bruxelles, 1719, p. 146-49. – Quétif-Échard, t. 1, p. 250-54.

Après 1800 (par ordre alphabétique). – S.J. Altmeyer, *Les précurseurs de la réforme aux Pays-Bas*, t. 1, La Haye, 1886, p. 93-99. – St. Axters, *Dominikaanse zielzorg in de Nederlanden der Dertiende eeuw*, OGE, t. 13, 1939, p. 149-84 ; *Nederlandse mystieken in het buitenland van Rupert van Deutz tot Ruusbroec*, dans *Verslagen en Mededelingen van de Kon. Vlaamse Academie*, 1965, p. 164-325 ; *Bibliotheca Dominicana Neerlandica manuscripta 1224-1500*, Louvain, 1970. – A. Auger, *Étude sur les mystiques des Pays-Bas au Moyen Âge*, Bruxelles, 1892, p. 135-43.

F. Baur, *Geschiedenis van de Letterkunde der Nederlanden*, t. 1, Anvers-Bruxelles, 1939, p. 286 svv. – E. Berger, *Thomae Cantipratensis Bonum universale de apibus quid illustrandis saeculi decimi tertii moribus conferat*, Thèse, Paris, 1895. – A. Budinsky, *Th. von Cantimpré*, dans *Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter*, Berlin, 1876, p. 177. – U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 2, 1907, col. 4499-4500.

P. Daunou, *Th. de C.*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 19, 1838, p. 177-84. – A. Debroux, *Th. de C. L'homme et son œuvre écrite* (thèse de licence, Univ. cath. de Louvain, 1979, 321 p.). – P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, Paris, 1900-1910, t. 2, p. 503-11. – R. Godding, *Vie apostolique et société urbaine à l'aube du 13e s.*, NRT. t. 114, 1982, p. 692-721. – M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Munich, t. 1, 1926, p. 157-58 ; t. 2, 1936, p. 360-61, 378-79 ; t. 3, 1956, p. 298-99, 302-03.

M. Helin, *Index scriptorum operumque latino-belgicorum medii aevi*, dans *Archivum latinitatis medii aevi*, t. 7, 1933, p. 77-163. – G. Hendrix, *Primitive Versions of Th. of C.'s Vita Lutgardis*, dans *Cîteaux*, t. 29, 1978, p. 155-206. – P. Hermant, *Le folklore dans l'œuvre de Th. de C.*, dans *Le Folklore brabançon*, n. 95, 1937, p. 324-93. – W.A. Hinnebusch, *The history of the Dominican Order*, 2 vol., New York, 1965-1973 (voir table).

W.J.A. Jonckbloet, *Geschiedenis der middelnederlandsche Dichtkunst*, t. 2, Amsterdam, 1855, p. 133-55, 477-86 ; – *Geschiedenis der Nederlandsche Letterkunde*, t. 1, Groningen, 1868, p. 126, 458. – H. Kaufmann, *Th. von Cantimpré*, dans *Jahresbericht der Görresgesellschaft* 1899, Cologne, 1900. – P. Kirsch, *Das Th. von C. Buch der Wunder und denkwürdigen Vorbilder*, Gleiwitz, 1875. – A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Âge*, Paris, 1868. – A. de Man, sur la 2e trad. en moyen allemand de la *Vita Lutgardis*, OGE, t. 60, 1986, p. 125-47. – G. Meersseman, *Les Frères Prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au 13e s.*, AFP, t. 18, 1948, p. 69-130. – A. Mens, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen-en Begardenbeweging...*, Anvers, 1947.

H. Nimal, *Vie de quelques-unes de nos grandes saintes au pays de Liège*, Liège, 1897 ; *Vies et œuvres de quelques-uns de nos pieux écrivains...*, Liège, 1898 ; *Fleurs cisterciennes en Belgique*, Liège, 1898. – Kl.D. Nothdurft, *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des XII. Jahrhunderts*, Leiden-Keulen, 1963, t. 1, p. 180-81.

A. Pelzer, *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale...*, Louvain-Paris, 1964, p. 177-82, 217-18, 295, 556. – H. Platelle, *Naissance d'une civilisation urbaine*, dans *Histoire des Pays-Bas français*, Toulouse, 1972, p. 123-38 ; *Le recueil de miracles de Th. de C. et la vie religieuse dans les Pays-Bas et le Nord de la France...*, dans *Actes du 17e Congrès national des Sociétés savantes* (Nantes, 1972), Paris, 1979, p. 469-98 ; *Vengeance privée et réconciliation dans l'œuvre de Th. de C.*, dans *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis – Revue d'histoire du droit – The Legal History Review*, 1974, t. 42, p. 269-81 ; *L'image des Juifs dans Th. de C.*, dans *Mélanges... Marcel-Henri Prévost*, Univ. de Lille II, 1982, p. 283-306.

S. Roisin, *L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au 13e s.*, RHE, t. 39, 1943, p. 342-78 ; *La méthode hagiographique de Th. de C.*, dans *Miscellanea historica in honorem A. De Meyer*, t. 1, Louvain, 1946, p. 546-57 ; *Réflexions sur la culture intellectuelle en nos abbayes cisterciennes médiévales*, dans *Mélanges L. van der Essen*, Bruxelles, 1947, p. 443-54 ; *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au 13e s.*, Louvain, 1947. – H. Sermon, *Thomas Cantipratanus*, dans *Verhandelingen en Mededelingen van de Kon. Vlaamse Academie voor Taal en Letterkunde*, Gand, 1902, p. 468-512. – Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 5, Madrid, 1955, n. 8082-83.

W. Vandervet, *Het Bieënboec van Th. van C. en zijn exempelen*, La Haye, 1902. – J. Van Mierlo, *Geestelijke Epiek der Middeleeuwen*, Amsterdam, 1939, p. XII, 93-151, 174. – G.J.J. Walstra, *Th. of C., De naturis rerum. État de la question*, reprint de *Vivarium*, t. 5/2, 1967, p. 146-71.

DS, t. 1, col. 1204, 1342-44, 1663, 1665, 1669 ; – t. 2, col. 874, 901, 1048 ; – t. 3, col. 1520, 1523 ; – t. 4, col. 1894 ; – t. 5, col. 871, 1428, 1503 ; – t. 6, col. 283, 1180, 1222 ; – t. 7, col. 20, 973, 1110, 1115 ; – t. 8, col. 1422 ; – t. 9, col. 1195-96, 1202-03 ; – t. 11, col. 54 ; – t. 12, col. 713, 716, 1290, 1509 ; – t. 13, col. 506, 776, 940, 942-43.

Alfred Deboutte.

9. THOMAS DE CELANO, franciscain, vers 1190-vers 1260. – Né à Celano, dans les Abruzzes, Thomas fut reçu dans l'Ordre des Frères mineurs par saint François lui-même en 1215. Six ans plus tard, il participa à une mission de prédication en Allemagne et à la fondation de plusieurs couvents ; il fut nommé custode de Rhénanie (Cologne, Spire, Worms et Mayence). En 1228 il assista à la canonisation de saint François et en 1230 à la translation de son corps. Sa période de production littéraire d'hagiographe officiel de l'Ordre s'étend sur près de trente ans. Il termina ses jours (vers 1260) comme aumônier du monastère de clarisses de Val de' Varri, où il fut enterré. Ses restes furent transférés en 1516 dans l'église des Conventuels de Tagliacozzo. Dans sa ville natale il est vénéré comme bienheureux (ostension des reliques le 2 août ; fête le 2e dimanche d'octobre).

Œuvres. – 1) Sur saint François : La *Vita prima S. Francisci* (incipit : *Actus et Vitam*) fut composée en 1228, sur ordre du pape Grégoire IX. Thomas annonce qu'il y rapporte « ce qu'il a entendu de la propre bouche de saint François et ce que lui ont transmis des témoins dignes de foi ».

Une *Legenda ad usum chori* (incipit : *Rogasti me*) fut tirée par Thomas lui-même de sa *Vita prima*. Sans doute rédigée vers 1244, elle s'insère dans le courant de réforme liturgique de l'Ordre par Aymon de Faversham.

La *Vita secunda* (le titre donné par l'auteur est : *Memoriale in desiderio animae* ; incipit : *Placuit sanctae universitati*) est due à l'initiative du chapitre général de Gênes en 1244, qui ordonna de mettre par écrit et d'envoyer au général Crescent de Jesi tous les témoignages concernant la vie et les miracles de saint François. Les frères Léon, Ange et Rufin envoyèrent leur récolte ; en collaboration avec ces « trois compagnons », Thomas fut chargé de refondre le tout en une

œuvre de style homogène. Dès 1247 son texte était approuvé par le chapitre général de Lyon.

Le *Traité des Miracles* (incipit : *In primo narrationis ordine*) rassembla en 1251-52, sur les instances répétées du ministre général Jean de Parme, les récits de guérisons et autres miracles qui se multipliaient.

2) La *Vie de sainte Claire* (incipit : *Admirabilis femina Clara*) fut composée par ordre d'Alexandre IV, qui mit à la disposition de l'auteur la documentation du procès de canonisation (Claire, morte le 11 août 1253, fut canonisée le 15 août 1255). Nous possédons encore ces documents ; l'étude comparative du *Procès* et de la *Vie* démontre l'honnêteté et les qualités d'historien de Thomas de Celano. On a parfois attribué cette *Vie de sainte Claire* à saint Bonaventure. Les critiques récents penchent pour Thomas. Les grammairiens hésitent : « Thomas de Celano et l'auteur de la Vie de sainte Claire ont entre eux de nombreuses ressemblances, mais au moins autant d'incompatibilités stylistiques ; nous ne pouvons trancher la question » (P. Hoonhout, *Het latijn van T. van C.*, Amsterdam, 1947, p. 234).

3) La *Vie de saint Antoine* (l'*Assidua*, ainsi désignée d'après son incipit) a été attribuée aussi à Thomas, mais à tort : L. de Kerval, *Collect. d'études et de documents*, t. 5, Paris, 1904 ; V. Gamboso, *La Vita prima di S. Antonio*, Padoue, 1981.

4) Des trois séquences liturgiques attribuées à Thomas, il faut éliminer le *Dies irae* (voir, à ce mot, *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 764-65) et aussi, comme trop tardive (fin 13e s.), le *Fregit victor virtualis* ; en revanche Thomas est l'auteur probable de *Sanctitatis nova signa*, séquence de la messe du 4 octobre (textes dans *Analecta Franciscana*, t. 10, 1926-1941, p. 402-04).

L'œuvre de Celano connut un succès rapide et international : dès 1232, Henri d'Avranches met en hexamètres latins la *Vita prima* ; au milieu du siècle parurent une traduction en vers allemands et deux en vers français. Dans les trente ans qui ont suivi sa mort, la *Vie* de sainte Claire a connu trois recensions brèves en latin, une en vers italiens et deux en vers français.

Un coup décisif fut porté cependant à la diffusion de l'œuvre par un décret du chapitre général de Paris en 1266 : ordre de jeter au feu toutes les *Vies* de saint François antérieures ; la seule Vie « canonique » était désormais celle que venait de rédiger saint Bonaventure. Ces faits expliquent la rareté des manuscrits parvenus jusqu'à nous et aussi l'oubli où fut plongée, pendant plusieurs siècles, l'œuvre de Thomas de Celano.

Apprécier la valeur historique de cette œuvre n'est pas notre propos ici : les travaux sur la « Question franciscaine » sont trop nombreux (1584 pour les seules années 1939 à 1963 !). Il en ressort, en tout cas, que Thomas est un historien crédible : témoin oculaire et auriculaire, honnête et intelligent.

C'est un auteur spirituel aussi, en ce sens qu'il cherche à analyser l'expérience spirituelle de son héros, à la replacer dans les cadres de la théologie mystique et à la monnayer pour fournir aux fidèles édification, modèle et ressort pour leur vie chrétienne. Plutôt que d'une évolution entre la 1re et la 2e *Vita*, il faut parler d'un complément d'analyse et d'un approfondissement du mystère de la vie spirituelle de François. L'inspiration « franciscaine » de Thomas est évidente, à preuve la place tenue par Jésus Christ dans son œuvre écrite, comme dans la piété de François. Et cela non seulement pour les apparitions, comme celle de l'Alverne, mais pour tout le comportement du saint : Jésus est « le Très-Beau contemplé à travers la création » comme aussi le Pauvre « qu'il voyait souffrir dans chaque misère rencontrée ».

Une note joachimite peut-être aussi : l'emploi de termes comme *novus homo, nova signa...* est trop fréquent et trop orienté pour qu'on puisse blanchir Thomas de toute contamination par ce courant alors diffus dans toute la chrétienté (cf. DS, t. 8, col. 1179-1201).

On sera toujours reconnaissant à Celano de plusieurs développements irremplaçables, même s'ils sont un peu trop lyriques à notre goût, sur la vie religieuse de Claire et de ses filles (*Vita prima*, n. 18-20), sur « François devenu prière » (*Vita secunda*, n. 95), sur la fraternité (n. 180-184), sur le soin des lépreux (*Vita prima*, n. 39, 103) et sur la dévotion à celle qui nous a donné Jésus (n. 21 ; *Vita secunda*, n. 198), la Poverella, patronne de l'Ordre (*Vita secunda*, n. 83, 85, 198, 200).

Vies de saint François : texte latin dans *Analecta Franciscana*, t. 10, Quaracchi, 1926-1941, p. 1-330 ; trad. franç. dans Th. Desbonnets et D. Vorreux, *Saint François d'Assise, Documents*, Paris, 1981, p. 175-545. – Vie de sainte Claire : Texte latin : éd. par F. Pennacchi, Assise, 1910 (supérieure à celle des AS) ; trad. franç. dans D. Vorreux, *Sainte Claire d'Assise*, Documents, Paris, 1983, p. 17-77.

L. Wadding, *Scriptores Ordinis*, p. 215. – H. Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores Ordinis*, t. 3, p. 121-24. – Riche bibliographie par R. Brown dans O. Englebert, *Saint Francis of Assisi*, 2e éd., Chicago, 1965, p. 514 et 523-24. A compléter par celle que fournit F. De Beer, *La Conversion de saint François selon Thomas de Celano*, Paris, 1963, p. 311-17. – Ajouter : Z. Lazzeri, *Le Leggende di S. Chiara e il loro autore*, dans *Studi Francescani*, 1916-1920, p. 209-24. – G. Odoardi, *La Patria di Tommaso da Celano*, dans *Miscellanea Francescana*, t. 68, 1968, p. 344-69. – Surtout les *Actes*, parus à Celano en 1985, du congrès qui s'y est tenu en 1982 ; *Tommaso da Celano e la sua opera di biografo di S. Francesco*, principalement : R. Manselli, *Tommaso da Celano nella ricerca storiografica* (p. 11-28), et E. Pasztor, *Tommaso da Celano e la Vita prima, problemi chiusi, problemi aperti* (p. 50-73). – Aucune étude ne peut plus ignorer les *Concordances* publiées par le Centre de traitement électronique des documents (CETEDOC) de l'université catholique de Louvain : le *Thesaurus Celanensis* constitue le tome 1 du *Corpus des Sources franciscaines*, Louvain, 1974.

Le DS cite assez souvent Thomas de Celano à propos de François et de Claire d'Assise, ainsi t. 5, col. 1269-90, 1294-1301, etc.

Damien Vorreux.

10. THOMAS DE CHOBHAM, théologien anglais († 1233/36). – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – Originaire de Chobham (Chabham, Chabbeham, etc.) dans le Surrey, Thomas était de naissance illégitime. Il vint faire ses études supérieures à Paris ; en théologie il semble avoir été l'élève de Pierre le Chantre † 1197 (DS, t. 12, col. 1536-37) à l'école de Notre-Dame. Revenu en Angleterre dès 1190/92, il fait d'abord partie de la curie de l'évêque de Londres, Richard Fitz Nigel. Après la mort de celui-ci (10 sept. 1198), il s'attache à l'évêque de Salisbury, Herbert Poore. Vers 1208, il est élu sous-doyen du chapitre, titre confirmé par divers mss et qu'il gardera jusqu'à sa mort. Entre 1222 et 1228, Thomas n'est plus en Angleterre mais à Paris : il y prononce son *inceptio* comme maître en théologie et prêche en diverses églises (cf. *infra*). En 1228, on le

retrouve à Salisbury où il prend part à l'élection du successeur du doyen Richard Poore et témoigne au procès de canonisation de saint Osmund.

Son nom est encore mentionné dans un document du 19 oct. 1233, mais il est probablement décédé avant le 17 avril 1236, date où apparaît un autre sous-doyen, Adam Ashby. Pour les documents et les études concernant la biographie, voir Fr. Morenzoni, introd. à l'édition mentionnée *infra*, CCM 82, p. XXXI-VI.

2. Œuvres. – 1° *Summa confessorum* (ou mieux *Summa de penitentia* d'après les mss) ; éd. F. Broomfield, coll. Analecta mediaevalia Namurcensia 25, Louvain-Paris, 1968. Écrit vers 1215, l'ouvrage connut une large diffusion, car il en existe plus de 100 mss. Il est divisé en sept livres. Les parties les plus originales se trouvent dans les livres IV (qualités du prêtre et livres qu'il doit posséder ; exposé sur les six autres sacrements) et VI (comment accueillir et interroger le pénitent, avec attention particulière aux divers *status* dans la société : histrions, moines, marchands, prostituées, maîtres, clercs, juges) ; le livre VII, presque aussi long que l'ensemble des autres, traite des pénitences à imposer : le confesseur doit appliquer les canons en ce qui concerne les irrégularités et autres cas semblables ; mais, pour les péchés personnels, il peut doser les pénitences selon les dispositions et les possibilités du pénitent. Thomas insiste par ailleurs sur la sincérité de la contrition.

2° *Summa de arte praedicandi*, éd. Fr. Morenzoni, CCM 82, 1988 (d'après les deux seuls mss connus : *Munich*, Clm 14062, 13e s. ; *Cambridge*, Corpus Christi 455, 13e s.). Écrite sans doute après 1222, cette *Summa* a été divisée opportunément par l'éditeur en un prologue (qui transcrit les *Regulae* du donatiste Tyconius ; cf. l'art. sur celui-ci, *infra*), suivi de sept chapitres : 1) nature de la prédication ; 2) ses espèces ; 3) qui peut prêcher (l'évêque et le prêtre par fonction, mais aussi le laïc dans un cercle restreint) et à qui ; 4-6) sur quels sujets (surtout la lutte contre les vices et l'acquisition des vertus) ; 7) l'art de prêcher (invention des idées et parties du sermon ; ce chapitre dépend beaucoup des traités de rhétorique classiques : *Ad Herennium* ; *De inventione* de Cicéron).

Bien que le prédicateur doive surtout annoncer « l'Évangile », les thèmes proprement doctrinaux tiennent peu de place par rapport aux thèmes moraux ; il faut avant tout provoquer la crainte du péché en raison des châtiments qu'il entraîne. Le livre est d'autre part encombré de questions et distinctions scolastiques ; pourtant Thomas tient que le prédicateur ne doit pas parler à la manière d'un maître mais utiliser souvent des comparaisons imagées et des *exempla* pour toucher les auditeurs (cf. ch. 7, éd. citée, p. 271,282).

3° *Summa de commendatione uirtutum et... uerbi Dei et extirpatione uitiorum.* Cette somme, encore inédite, est conservée à la suite de la *Sum. de arte praed.* dans le même ms de Munich ; elle a été attribuée à Thomas de Chobham par Th. Kaeppeli (*Un recueil de sermons...*, p. 189-91) en raison de nombreux parallèles avec la *Summa* précédente. Morenzoni a confirmé cette attribution (éd. citée, introd. p. XIV-XIX). Le but de l'ouvrage, d'après le prologue (cité par Kaeppeli, p. 189), est de fournir aux prédicateurs des *auctoritates* qui s'ajouteront aux *rationes* pour établir la valeur de la Parole de Dieu et de l'Écriture dans le triple usage de celle-ci (« in legendo, in disputando, in praedicando »), puis pour promouvoir l'acquisition des vertus et l'extirpation des vices.

4° *Sermons.* – Le ms D 7 de la cathédrale de Cantorbéry, composé vers 1250, contient 144 sermons groupés sans ordre apparent dont trois sont attribués explicitement à « Thomas de Chabham » et dix au « sous-doyen de Salisbury » ; les autres sont de Jourdain de Saxe, Guiard de Laon, etc. ; cf. Th. Kaeppeli, *Un recueil de sermons prêchés à Paris et en Angleterre...*, AFP, t. 26, 1956, p. 161-91. En appliquant ici encore la méthode des parallèles, Fr. Morenzoni a pu augmenter le nombre des sermons attribuables à Thomas de Chobham (introd. citée, p. XIX-XXIX) : ce sont les pièces 6/7, 8-9, 13, 19, 26-29, 34, 41-45, 47, 51, 53, 55-56, 77, 84, 124-125 ; le sermon 37 doit être retiré à Thomas, malgré Kaeppeli.

Retenons les sermons parisiens (datant du second séjour) : le sermon 29 est en fait l'*inceptio* de Thomas comme maître en théologie. Ont été prêchés à Saint-Germain-des-Prés (bénédictins) : s. 19 (Toussaint), 26 (S. Vincent), 29 (Sainte Croix), 42 (Rameaux), 45 (Vigile de Pentecôte) ; à Saint-Victor : 28 (vigile de Pâques), 55 (S. Augustin) ; à Saint-Jacques (dominicains) : 56 (5e dim. après Trinité), 84 (« Ecce quidam regulus... »). L'*inceptio* a été éditée par J.W. Baldwin, *Masters, Princes and Merchants...*, t. 2, p. 266-71.

D'autres œuvres ont été attribuées à Thomas, mais leur authenticité doit être récusée ; cf. Morenzoni, introd. citée, p. XXX-XXXI.

Thomas de Chobham intéresse surtout l'histoire de la spiritualité par sa *Summa de penitentia*, dont l'abondante diffusion atteste l'influence en Angleterre et sur le continent. Nous ignorons tout de son activité à Salisbury comme sous-doyen. Mais ses œuvres et sermons durant son second séjour à Paris montrent qu'il contribua pour sa part au renouveau théologique et pastoral préparé par Pierre le Chantre et à une mise en œuvre efficace des décrets du quatrième concile du Latran (1215 ; cf. DS, t. 12, col. 1537-38).

Pour une bibliographie plus complète, voir Fr. Morenzoni, CCM 82, p. LXXIX-LXXXIII (et les notes de son introd.) ; nous ne signalons ici que des études récentes, les anciennes étant périmées.

Th. Kaeppeli, *Un Recueil...*, cité *supra*. – J.W. Baldwin, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and His Circle*, 2 vol., Princeton, 1970. – J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des M.A... 1150-1350*, t. 5, Münster, 1974, p. 628-29. – J. Longère, *Quelques Summae de poenitentia à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle*, dans *La piété populaire au Moyen Âge*, Paris, 1977, p. 45-58 (p. 49-50 : Th. de Ch.). – F. Kemmler, *Magister Th. of Sal., Summa de arte praedicandi. A note on Authorship*, RTAM, t. 52, 1985, p. 227-32. – D.L. D'Avray, *The Preaching of Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford, 1985, p. 229-34. – L.-J. Bataillon, *Prédication des séculiers aux laïcs au XIIIe siècle...*, RSPT, t. 74, 1990, p. 457-65.

Aimé Solignac.

11. THOMAS LE CISTERCIEN (de Perseigne ?), dernier quart du 12e siècle. – Thomas le Cistercien est l'auteur d'un long *Commentarium in Cantica.* Il est l'unique cistercien qui ait réussi à commenter seul l'ensemble du Cantique des Cantiques. L'œuvre a été éditée à Paris en 1521, à Lyon en 1571, à Rome en

1666, peut-être encore ailleurs. PL 206, 17-862, a reproduit l'édition de Paris, in-folio édité par Josse Bade, en retenant également les insertions assez nombreuses, et généralement de peu d'intérêt spirituel, dues à Jean d'Abbeville, mort en 1237/38 (DS, t. 8, col. 249-55).

La préface de l'œuvre permet de dater celle-ci : elle est dédiée à Pons, évêque de Clermont-Ferrand. Ce Pons de Polignac, abbé cistercien de Grandselve (1158), puis de Clairvaux (1165), fut évêque de Clermont-Ferrand de 1170 à sa mort en 1189 (D. Willi, *Päpste, Kardinäle und Bischöfe aus dem Cistercienser-Orden*, Bregenz, 1912, p. 82). Le commentaire se situe donc entre 1170 et 1189.

L'auteur se nomme lui-même *F. Thomas, quantuluscumque Cisterciensis monachus.* C'est bien à tort qu'on a attribué ce commentaire à un non cistercien : Thomas Gallus, victorin, ou Thomas de Vicogne, prémontré, voire à Duns Scot. Sur tout ceci, voir Griesser, *Verfasser...*, p. 169-74, ou encore Ohly, Riedlinger et Bell (premier article), en tête des passages qu'ils consacrent à Thomas.

Mais à quel monastère appartenait Thomas ? L'unanimité n'est pas acquise : Cîteaux ? Clairvaux ? Perseigne ? Vaucelles ? On ne peut raisonnablement penser à un seul personnage ayant passé successivement d'un monastère à l'autre (vœu de stabilité oblige !). En 1939, Griesser tenait fermement pour Cîteaux (*Verfasser...*, p. 219-24). Mais en 1965, dans le LTK (t. 10, col. 149), il titrait une notice : *Thomas v. Vaucelles,* tout en signalant dans ce bref texte, qu'il subsistait des hésitations.

La solution paraît pouvoir venir à partir du ms 3 de la Bibl. munic. du Mans. Inédit (sauf la préface publiée par H. Omont dans *Bibliothèque de l'École des chartes,* t. 43, 1882, p. 422-23), il provient de l'abbaye de Perseigne et contient un *De praeparatione cordis,* dû (préface) à *Thomas Persenie* et dédié à Rotrou de Warwick, archevêque de Rouen en 1165-1183 (B. Gams, *Series episcoporum...*, Leipzig, 2e éd., 1931, p. 614). Dom J. Leclercq a eu sous les yeux ce ms, en même temps que le texte du *Commentarium.* Sa conclusion est formelle : les deux textes sont du même auteur. Ils mériteraient d'être analysés conjointement. Et Dom Leclercq énumère alors une série de questions qu'il serait bon de poser à ces textes (celui du Mans est presque aussi volumineux que le *Commentarium*) : auteur, sources, doctrine spirituelle, etc. (J. Leclercq, *Les deux compilations de Thomas de Perseigne*, dans *Mediaeval Studies*, t. 10, 1948, p. [204]-[209]). Notre Thomas semble donc bien être de Perseigne (voir Bell, premier article, p. 6-8).

Faut-il attribuer à Thomas d'autres œuvres ? Schneyer (*Repertorium...*, p. 673-708) met sous le nom de *Thomas de Valcellis (Vaucelles de Persenna),* avec *incipit* et *explicit,* 36 sermons pour les fêtes de saints, et 487 sermons pour le temps, selon divers mss, Troyes 1913 et 1988, Munich clm 5530 et Graz Univ. 1032 ; les sermons pour le temps sont groupés sous le titre *Tetralogus,* et/ou *Distinctiones.* Tout cela est incertain ; Stegmüller lui-même déclare, en tête de sa notice, qu'il doute que ces sermons soient bien de Thomas : « Dubito, quin sermones et distinctiones sequentes huius (Thomae) auctoris sint ». Il n'en sera pas autrement question dans la présente notice, qui ne s'appuiera que sur le *Commentarium*, encore que rapidement.

Ce Commentaire est manifestement une compilation. L'auteur déclare du reste, d'entrée de jeu, qu'après Origène, Grégoire, Bède, Bernard, qui ont extrait du Cantique le miel, les couleurs, les parfums, les baumes, il ne peut pour sa part qu'essayer, à la manière de Ruth, de glaner quelques épis, dont il s'efforcera de tirer la doctrine, où il apportera des distinctions rapides, qu'il ornera de fleurs scripturaires (préface). L'œuvre est divisée en douze livres, sans que la raison de cette division soit perceptible. Il n'y a pas de plan, sinon que le texte du Cantique est suivi verset par verset. Il n'est pas impossible qu'il y ait quelques sermons à l'origine de l'œuvre : on trouve quelques doxologies, conclues ou non par *Amen.* Ce qui semble très probable, c'est que ce commentaire a été mis à profit par plus d'un « prédicateur » à court d'inspiration : ceci serait une bonne explication à la très large diffusion manuscrite de ce texte : Griesser (*Verfasser...*, p. 219-24) comptait 37 manuscrits ; Stegmüller (*Repertorium*) en compte une soixantaine, dont beaucoup dans des bibliothèques non cisterciennes.

Ce qui frappe de prime abord dans le Commentaire c'est, si l'on peut dire, son extrême mobilité. A peine une phrase est-elle énoncée, une idée avancée, un thème présenté, l'auteur opère des distinctions, qui se poursuivent en d'autres distinctions, relayées par des divisions et des subdivisions à n'en pas finir. Ce qui permet, à l'évidence, de toucher à énormément de choses. Il y est question de Dieu, de la Trinité, de l'Église, de Marie, des vertus et des vices, de la vie monastique, etc. Ceci ne signifie pas qu'un chercheur attentif et patient ne puisse trouver là des idées, et des ensembles d'idées intéressantes. C'est ainsi que Bell a pu écrire des articles bien construits sur la conception qu'avait Thomas de l'image de Dieu (*The Commentary*), doctrine de base effectivement, un autre sur amour et charité (*Love and Charity*) que la réalité de l'image rend possibles et appelle comme tout naturellement, et un troisième sur la contemplation et la vision de Dieu (*Contemplation...*). Dans ces articles, Bell étudie fort bien les sources utilisées par Thomas.

De son côté, Dom Leclercq a recueilli des textes où l'on voit la conception qu'avait Thomas de la vie monastique (*Les deux compilations...*, p. [207]-[209]), conception très nettement « contemplative ». Th. Renna, *The City in Early Cistercian Thought* (dans *Cîteaux,* t. 34, 1983, p. 14-15) évoque la pensée de Thomas sur les trois cités : monde, Église, Dieu au ciel ; l'Église est une étape du pèlerinage de l'âme vers sa destination. On pourrait encore chercher à voir comment Thomas comprend la mission des prédicateurs (PL 206, 676cd, 711d). On pourrait étudier ce qu'il dit de la triple image du Christ : *prima [imago] est carnis corruptibilis, secunda glorificatae humanitatis, tertia Divinitatis* (545). Ou encore comment il met en rapport le *panis eucharisticus*, le *panis doctrinae*, le *panis refectionis angelicae* (385). En vérité, un chercheur intéressé ne sera pas en peine de trouver bien d'autres thèmes ou « constellations de thèmes », qui, peut-être, unifieraient un peu ce commentaire à première vue plutôt déconcertant.

Les sources de Thomas sont très nombreuses : il n'est que de jeter un coup d'œil sur le bas des pages de la PL pour s'en convaincre. Une étude attentive à ce sujet serait la bienvenue : quelles sont les sources, comment Thomas les a-t-il comprises, comment les a-t-il mises en œuvre ?

Les citations et « usages » scripturaires sont très nombreux : Bell (premier article, p. 8) parle de dix mille citations. Nombre de poètes païens sont cités. Comme philosophes, on trouve Boèce et l'un ou l'autre nom (rare). Les textes liturgiques sont assez présents. Les écrivains chrétiens, anciens ou de l'époque de Thomas, sont présents eux aussi. Il n'y a pas lieu d'exploiter ici ces divers filons. Quelques indications suffiront. Les trois excellents articles de Bell pourront servir de modèle.

Pour l'Écriture, on se servira avec profit des volumes de H. de Lubac. Mais, avec Thomas, il ne faut pas s'attendre à ce qu'il soit toujours constant avec lui-même. Un seul exemple : en PL, 495a, il parle de *tres intellectus Scripturae : historialis, mysticus, moralis,* tandis qu'en PL, 209c, il distingue dans l'Écriture les sens *historicus, moralis, allegoricus, anagogicus.*

Les citations de poètes et auteurs antiques ont été étudiées de près par Griesser (dans *Dichterzitate...*) : on y trouve Ovide, Horace, Virgile, Juvénal, Boèce, les *Disticha Catonis,* Lucain, Perse, Stace, Maximien, Prudence, Sedulius et quelques anonymes. Quant aux philosophes, selon Ph. Delhaye (*Grammatica et Ethica au XIIe siècle*, RTAM, t. 25, 1958, p. 59-110 [p. 83-84], repris dans *Enseignement et morale au XIIe siècle*, Fribourg-Paris, 1988, p. 83-134 [p. 107-08]), Thomas a inséré près de 160 citations de moralistes anciens (par exemple, pour parler de l'envie, PL 87, il y a un texte scripturaire et quatre de poètes païens). Delhaye estime que Thomas veut renforcer l'autorité de l'Écriture par celle des moralistes anciens. Si cette interprétation est exacte, elle ne pourrait pas découler de l'usage que fait saint Bernard de citations de ce genre (voir B. Jacqueline, *Répertoire des citations d'auteurs profanes dans les œuvres de saint Bernard*, dans *Bernard de Clairvaux*, Paris, 1953, p. 543-54).

A la liturgie, Thomas emprunte des textes du missel, de l'antiphonaire, de l'hymnaire, du graduel, etc. Assez souvent, les notes de l'édition indiquent simplement « *Offic. eccl.* ».

Quant aux auteurs chrétiens, anciens ou récents, on trouve Origène, Augustin, Grégoire le Grand et bien d'autres, des cisterciens, des victorins, etc. Un érudit aurait à faire des recherches précises à ce sujet, d'autant plus qu'il faut quelquefois « débusquer » ces auteurs : par exemple, saint Bernard est cité en PL 38ab comme *quidam sapiens.* J. Leclercq a montré que Thomas utilise des textes de Gilbert de Stanford (J. Leclercq, *Le commentaire de Gilbert de Stanford sur le Cantique des Cantiques*, dans *Analecta monastica,* première série, Rome, 1948, p. 214), et Bell que Thomas, en certains cas au moins, lit Augustin par l'intermédiaire de Pierre Lombard (*Contemplation...*, p. 212, 224-27).

Au total, on dira que l'œuvre de Thomas de Perseigne reste encore à être étudiée de près. Les excellents articles de Bell sont exemplaires en cette matière.

Bibliographie par ordre alphabétique. – D.N. Bell, *The Commentary on the Song of Songs of Thomas the Cistercian and his Conception of the Image of God*, dans *Cîteaux*, t. 28, 1977, p. 5-25 ; *Love and Charity in the Commentary on the Song of Songs of Thomas the Cistercian*, dans *Cîteaux*, t. 28, 1977, p. 249-67 ; *Contemplation and the Vision of God in the Commentary..., ibid.*, t. 29, 1978, p. 207-27.

H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture,* 4 vol., Paris, 1959-1964 (voir index dans t. 1/2, p. 709, et t. 2/2, p. 549). – C. de Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis...*, Cologne, 2e éd., 1656, p. 310 et 312 ; *Auctarium D. Caroli de Visch ad Bibliothecam Scriptorum S.O. Cisterciensis*, éd. J.M. Canivez, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 39, 1927, p. 72-74.

Dictionnaire des auteurs cisterciens, Rochefort, 1975-1977, col. 683-85. – *Histoire littéraire de la France*, t. 15, Paris, 1869, p. 328-35. – B. Griesser, *Dichterzitate in des Thomas Cisterciensis Kommentar zum Hohelied*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 50, 1938, p. 11-14 ; 118-22 ; t. 51, 1939, p. 73-80 ; *Thomas Cisterciensis als Verfasser eines Kommentars zum Hohelied, ibid.*, t. 51, 1939, p. 168-74 ; 219-24 ; 263-69. – R. Javelet, *Image et ressemblance au XIIe siècle*, t. 1, Paris, 1967, p. 170, 179. – F. Ohly, *Hoheliedstudien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden, 1958 (surtout p. 188-97).

H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster, 1958 (surtout p. 176-79). – J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters... Autoren : R.-Schluss [W]*, Münster, 1973, p. 673-708 ; *Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters*, Munich, 1965, p. 302, 417, 504. – F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, t. 5, Madrid, 1955, p. 374-78, n. 8195-97. – G. Théry, *Thomas le Cistercien : Le commentaire du Cantique des Cantiques*, dans *The New Scholasticism*, t. 11, 1937, p. 101-27.

DS, t. 1, col. 632, 1494 ; – t. 2, col. 102 ; – t. 5, col. 473 ; – t. 6, col. 313, 1130 ; – t. 7, col. 771, 1430, 2325 ; – t. 8, col. 252 ; – t. 11, col. 1021 ; – t. 13, col. 648, 751.

Maur STANDAERT.

12. THOMAS EBENDORFER, prêtre, 1387-1464. Voir EBENDORFER (Thomas de Haselbach), DS, t. 4, col. 29-30.

13. THOMAS DE FROIDMONT, cistercien, 12e siècle. Voir THOMAS DE BEVERLEY, *supra.*

14. THOMAS GALLUS, abbé victorin de Verceil, † 1246. – 1. *Biographie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.* – 4. *Sources et influence.*

1. **Biographie.** – Le P. Gabriel Théry, op † 1959 (DS, t. 15, col. 678-82), pourrait être appelé l'« inventeur » de Thomas Gallus, tant celui-ci était tombé dans l'oubli après avoir été célèbre du 13e au 16e siècle, quand il le rencontra à l'occasion de ses recherches sur les commentaires des œuvres du Pseudo-Denys.

Cette découverte lui parut tellement importante qu'il mit en chantier sur celui que les auteurs médiévaux nomment le plus souvent « Abbas Vercellensis » un plan d'étude très étendu dont le couronnement devait être la publication d'une œuvre particulièrement abondante. Après une série d'études partielles entre 1932 et 1938, G. Théry écrivit en 1939 un *Aperçu biographique* très documenté qui reste l'étude de base sur le sujet. Ce qui suit en est directement inspiré. La *Chronologie des œuvres* avait précédé en 1934. G. Théry ne put pas terminer son programme vercellien après l'interruption due à la guerre.

De Thomas Gallus nous ne connaissons ni lieu ni date de naissance. On peut tenir pour très vraisemblable qu'il était français : c'est l'explication la plus normale du surnom de *Gallus* qui lui est constamment donné. Au surplus il est mentionné dans la *Series Abbatum S. Andreae* de Verceil comme *Thomas Parisiensis.* Enfin, et quoiqu'il ne soit pas exclu qu'un étranger ait séjourné en l'abbaye parisienne de Saint-Victor, nous savons que Thomas y passa la première partie de son existence et qu'il resta très attaché à ce qu'il appelle « notre couvent S. Victor de Paris ». Il était donc chanoine de Saint-Augustin et précisément Victorin.

Les renseignements que nous avons sont fournis par Thomas lui-même qui avait l'habitude de renvoyer le lecteur à ses œuvres antérieures et d'accompagner ces références de détails chronologiques très précis. C'est ainsi qu'en écrivant dans l'*Extractio* de la *Hiérarchie Céleste*: « ... sicut ante annos XX diligenter tractavi in claustro S. Victoris Parisiensis super principium Isaïe VI », il nous apprend qu'il a commenté *Isaïe* 20 ans avant de rédiger l'*Extractio*. Ce jeu de datation relative est fréquent dans ses œuvres. Décrypté avec patience, il permet de savoir dans quel ordre ont été écrits tous ses livres. Comme par ailleurs il a daté en clair bon nombre de ses œuvres, un simple jeu de soustraction donne des dates précises. On peut donc dater de 1218 le *Commentaire sur Isaïe* écrit à Paris, du moment où l'on sait que l'*Extractio* de la *Hiérarchie Céleste* fut terminée à la fin de 1238. D'autres citations du même genre corroborent cette date ; ainsi dans l'*Explanatio* de la *Hiérarchie Céleste* qui est de 1243, Thomas rappelle qu'il a commenté *Isaïe* 25 ans plus tôt, ce qui donne la même année 1218.

La datation du *Commentaire sur Isaïe* est un exemple du minutieux travail qu'a accompli G. Théry pour établir sa *Chronologie des œuvres* de notre auteur. Nous le suivrons en cela, à une exception près dont nous parlerons plus loin. Nous trouvons d'autre part un grand intérêt à savoir que ce Commentaire est la première œuvre importante de Thomas Gallus en raison de la continuité doctrinale dont elle est la preuve (cf. *infra*).

On possède beaucoup plus de renseignements sur la partie de sa vie que Thomas consacra à l'abbaye Saint-André de Verceil. Cette période va de 1219, année où il quitta Paris, jusqu'à son départ en exil en 1243. Elle a été remplie par une abondante production littéraire et par les activités liées à la création puis à l'administration de Saint-André. Il faut ajouter à celles-ci une participation, rendue inévitable par la conjoncture locale, aux querelles du Sacerdoce et de l'Empire.

Pour tout ce qui concerne Verceil pendant ces années, des renseignements abondants et très autorisés sont fournis par Mario Capellino (*Tommaso di S. Vittore*...). L'abbaye de Verceil a été fondée par un vercellien d'origine, Guala Bicchieri, qui fut chanoine de Verceil avant d'être créé cardinal en 1205 par Innocent III et chargé par celui-ci de différentes missions. A ce titre il fut à plusieurs reprises envoyé en France et en Angleterre comme légat. Il mourut en 1227, non sans avoir réalisé son projet de fondation d'un hôpital et d'un monastère dans sa ville natale.

On peut se demander ce qui avait amené un cardinal piémontais à faire venir chez lui des religieux parisiens. C'est que, lors de ses séjours à Paris, il avait apprécié le centre intellectuel et religieux qu'était alors l'abbaye Saint-Victor et lui avait consacré une bonne part de son activité de légat. Tant et si bien qu'après avoir acquis à Verceil en 1215 l'église Saint-André, l'avoir dotée en 1217 du bénéfice des biens de l'abbaye de Chesterton à lui donnée par Henri III d'Angleterre, et avoir nommé comme prieur un chanoine régulier venu de Mortara, Bicchieri alla au début de 1219 chercher à Paris trois Victorins dont Thomas. A ce dernier il confia tout d'abord la charge de diriger la construction du monastère et de l'hôpital Saint-André. Après cinq années partagées entre l'étude, les constructions et bientôt l'administration, Thomas fut nommé prieur en 1224. Il reçut à la fin de 1225 ou au début de 1226 le titre d'abbé. Son protecteur et ami Bicchieri avait fait de lui le 29 mai 1227, jour même de sa mort, un de ses trois légataires universels et lui avait légué entre autres biens sa bibliothèque, aujourd'hui dispersée. Le 30 mai 1227, dès la disparition du cardinal, Grégoire IX prit sous sa protection le monastère de Verceil et son abbé, régla les droits de chacun et confirma les bénéfices anglais.

On pourrait penser qu'il ne restait plus d'autre souci à l'abbé Thomas que la gestion d'une abbaye bien dotée et la poursuite de son œuvre littéraire. Mais la conjoncture politique l'avait obligé dès avant la mort du cardinal Bicchieri à demander la protection de l'empereur Frédéric II, dans l'espoir d'échapper aux exactions commises par les factions tant guelfes que gibelines. L'empereur ayant répondu favorablement à cette supplique, l'abbaye de Verceil se trouva protégée à la fois par le pape et l'empereur, situation précaire mais efficace qui dura jusqu'en 1243.

C'est à cette date que Verceil adopta officiellement le parti des Guelfes, cependant qu'Ivrée sa voisine se rangeait du côté des Gibelins. Quand la guerre éclata entre les deux villes, et en dépit de son désir de rester fidèle à la fois à Frédéric II et à Innocent IV, Thomas Gallus dut quitter Verceil sur de graves accusations portées contre lui par les partisans du pape. Il n'avait pas accepté la déposition de sa charge d'abbé prononcée par le visiteur apostolique, et en mai 1243 il dût se réfugier à Ivrée. On peut supposer qu'il y fut l'hôte du couvent des Franciscains, mais on n'en a pas de preuve formelle. Ce qui est certain c'est qu'il garda une intense activité intellectuelle pendant cet exil qui dura plus de trois ans. Ses grands commentaires sur le *Cantique des Cantiques* et sur la *Hiérarchie Ecclésiastique*, ainsi que deux petits *Traités* ont été écrits à Ivrée.

C'est après 1244 que Thomas Gallus mourut si on se fie à la date donnée dans les mss à l'achèvement de sa *Hiérarchie Ecclésiastique*. Cette indication permet d'interpréter avec précision le début de l'épitaphe mortuaire qu'on lisait avant la Révolution française sur son tombeau dans l'église Saint-André de Verceil : « Bis tres viginti currebant mille ducenti / anni cum Thomas obiit venerabilis Abbas », ce qui signifie 1246.

L'abbé Thomas put-il rentrer à Verceil avant sa mort ? Cela supposerait qu'il n'avait pas été atteint en mai de cette année par le renouvellement de l'excommunication portée contre Pierre Bicchieri et ses partisans. De fait son nom ne figure pas sur le décret. D'autre part un document d'archives de l'hôpital Saint-André montre Thomas Gallus confirmant le frère Jacques dans la charge d'économe vers la fin de 1246. On peut donc penser avec une sérieuse probabilité qu'il mourut à Verceil. Le nécrologe de l'abbaye Saint-Victor de Paris apporte une ultime précision de date : « Annua ipsius consignatur recordatio in necrologio ecclesiae nostrae nonis decembris (5 décembre) quod sic habet : Obiit dominus Thomas Abbas Vercellensis Canonicus noster professus ».

2. **Œuvres.** – 1° COMMENTAIRES SCRIPTURAIRES. – 1) *Commentaire sur Isaïe* (Paris, 1218). Thomas Gallus cite plusieurs fois son *Commentaire* de la vision d'Isaïe « Vidi Dominum sedentem ». Il en a inséré lui-même un extrait dans son *Explanatio* de la *Hiérarchie Céleste* du Pseudo-Denys à la fin du ch. X, en précisant qu'il s'agit d'une partie d'un traité (*cuius tractatus partem... duxi inserendam*) mais sans indiquer l'ampleur exacte de cet ouvrage. Le passage ainsi conservé concerne les trois premiers versets du ch. 6. Ces quelques pages écrites au tout début de sa carrière littéraire ont une grande importance pour

l'intelligence de sa doctrine. On y trouve l'intuition de base de son analyse de la « vie mystique pratique », à savoir que l'âme juste est intérieurement hiérarchisée, comme l'a dit Denys, *Hiér. Cél.*, ch. x, en trois fois trois ordres qui ne sont pas des images des ordres angéliques mais la réalité même de sa structure. L'âme est intérieurement soumise à la loi hiérarchique, c'est-à-dire que chaque ordre reçoit, selon ses capacités, de l'ordre supérieur et transmet à l'inférieur les lumières venues de Dieu (*inferiores per ordinem divinum lumen accipiunt a summis*). On y trouve aussi déjà clairement affirmé : 1) que l'*intellectus* et l'*affectus* n'ont plus le pouvoir d'agir mais sont agis (*attracti*) par Dieu à partir de l'ordre des trônes, 2) que seul l'*affectus* accède à l'unition qui est un principe de connaissance supra-intellectuelle au niveau du séraphin. – Éd. G. Théry, *Commentaire sur Isaïe de Th. de Saint-Victor*, VSS, t. 47, 1936, p. 146-62.

2) *Concordances bibliques réelles* (Paris, avant 1218). Il s'agit de collections de citations groupées non par ressemblance verbale, mais par parenté d'idées et divisées en titres et chapitres. Elles sont constamment utilisées par Thomas Gallus dans ses commentaires tant scripturaires que dionysiens. Il les a très probablement composées lui-même comme le suggèrent les mots *concordantiae nostrae* employés à leurs propos ; cette formule est utilisée habituellement par lui pour citer ses propres œuvres. – Ouvrage actuellement perdu.

3) *Premier Commentaire sur le Cantique des Cantiques* (Verceil, vers 1224), signalé et daté par Thomas Gallus dans ses œuvres postérieures. – Actuellement perdu (cf. *infra*).

4) *Deuxième Commentaire sur le Cantique des Cantiques* (Verceil, 1237-1238). Ce commentaire des ch. 1-4 du *Cantique* et du ch. 5 jusqu'aux premiers mots du verset 8 (*Adjuro vos...*) a été complété par le texte du *Troisième Commentaire* dans le ms 314 du Collège de Corpus Christi de Cambridge, qui en est le seul témoin. Il n'est pas impossible que le *Deuxième Commentaire* ait été composé à l'abbaye de Chesterton lors d'un des rares séjours qu'y fit Thomas Gallus. Cela expliquerait sa localisation anglaise et le soin avec lequel il fut complété. La découverte de cet exemplaire est due à M.-Th. d'Alverny (*Le second Commentaire*). – Éd. J. Barbet, *Commentaires du Cantique des Cantiques*, Paris, 1967, p. 65-104.

5) *Troisième Commentaire sur le Cantique des Cantiques* (Ivrée, 1243). On lit dans le Prologue : « *Nunc tertio* Cantica in scriptis exponens... ». Les huit ch. du *Cantique* sont entièrement glosés selon la méthode et avec la grille d'interprétation déjà mises en œuvre dans le *Commentaire sur Isaïe* et le *Deuxième Commentaire sur le Cantique*. – Éd. J. Barbet, *ibid.*, p. 105-232.

6) *Table sur le Cantique des Cantiques*. Table thématique rangée par ordre alphabétique avec renvoi au numéro de chapitre suivi d'une lettre. Ces références renvoient au texte du *Troisième Commentaire*. G. Théry l'attribue à Thomas Gallus en dépit de la date du colophon, 1344 (Mss dionysiens...). J. Barbet met en doute l'attribution pour des raisons d'ordre codicologique (éd. citée, p. 19-21).

2° COMMENTAIRES DIONYSIENS.

7) *Division du Corpus dionysien* (Paris, avant 1218). Thomas Gallus instaure une subdivision de chaque livre du Ps.-Denys en paragraphes désignés par une lettre de l'alphabet. En outre, il affecte à chacun des livres dionysiens une lettre capitale qui permet de le citer brièvement : A = *Hiérarchie Angélique*, E = *Hiérarchie Ecclésiastique*, D = *Noms Divins*, M = *Théologie Mystique*. Il utilise la version de Sarrazin (cf. DS, t. 14, col. 352-55). – 8) *Gloses sur la Hiérarchie céleste* (Verceil, 1224). Inédites mais identifiées par G. Théry dans le ms Paris, Bibl. Mazarine 715. – 9) *Gloses sur la Théologie mystique* (Verceil, 1232-1233). Signalées par Thomas Gallus dans l'*Explanatio des Noms Divins* et dans le Prologue du *Troisième Commentaire du Cantique* comme ayant été écrites 10 ans plus tôt. Actuellement perdues.

10) *Extractio* des œuvres de Denys (Verceil, 1238). Le nom *Extractio* est celui sous lequel Thomas Gallus lui-même renvoie à cette œuvre. Ni paraphrase, ni commentaire, ni traduction au sens strict, l'*Extractio* a été faite pour fournir, à partir de la version de Jean Sarrazin parfois corroborée par celle de Jean Scot, un texte plus compréhensible que celles-ci. Thomas adopte un style simple (*stilo communi*), abrège parfois, ajoute de courtes paraphrases, écarte des idées secondaires, bref rend Denys accessible. Ce travail concerne les quatre grandes œuvres et l'Épître à Tite.

Dès le 13e siècle l'*Extractio* est constamment considérée comme une « version » dionysienne et est citée comme telle, par exemple par François de Meyronnes (DS, t. 10, col. 1155-61) qui compose à partir d'elle, le plus souvent, son *Commentaire dionysien* (avant 1325). Elle a été jointe à la compilation d'usage universitaire que l'on connaît maintenant sous le nom « Corpus dionysien de l'Université de Paris » (13e siècle). Elle fait partie des recueils dionysiens qui donnent sur trois colonnes : 1) la *Versio Scoti* (*Vetus*), 2) la *Versio Sarraceni* (*Nova*), 3) l'*Extractio*. Voir par ex. le ms d'Angers, Bibl. Mun. 142 (134). – Éd. Cologne, 1536 et 1556, reprises dans *Opera Dionysii Cartusiani*, t. 15-16, Tournai, 1902 ; éd. d'après Cologne, 1556 par Ph. Chevalier, *Dionysiaca*, t. 1, Bruges-Paris, 1937, de *Noms Divins*, *Théologie Mystique*, *Épître à Tite*.

11) *Explanatio* (ou *Grand commentaire*) du Corpus dionysien. – Le titre *Explanatio* figure déjà en tête des quatre livres principaux dans un ms copié à Verceil en 1270 ; quand il cite son grand commentaire, Thomas emploie plutôt *Glosae* ou *Expositio*. La méthode employée pour commenter les livres de Denys est celle qu'il avait esquissée dès le *Commentaire d'Isaïe* et pleinement utilisée dans les *Commentaires du Cantique*. C'est une glose littérale où chaque mot ou expression est accompagné d'une explication en quelques lignes souvent annoncée par *id est*, appuyée sur des citations parfois très nombreuses de l'Écriture ou des livres dionysiens. Thomas utilise la version de Jean Sarrazin mais l'accommode un peu. Les péricopes dionysiennes qui figurent dans les mss avant chaque paragraphe du commentaire ont été ajoutées par les scribes ; le plus ancien ms n'en comporte pas.

a) Sur la *Théol. mystique* (Verceil, vers 1241) ; il y a d'assez nombreux mss de ce texte ; nous citons seulement ceux qui donnent les autres livres : Vienne, Bibl. Nat. 695 ; Oxford, Merton Coll. 69 ; Vatican, Bibl. du Chapitre de Saint-Pierre D 181 (copié à Verceil en 1270) ; éd. G. Théry, *Th. G. Grand Commentaire sur la Théologie mystique*, Paris, 1934.

b) Sur les *Noms divins* (Verceil, terminée le 27 avr. 1242) ; inédite ; mss cités. – c) Sur la *Hiérarchie Angélique* (= *Céleste* ; Verceil, terminée le 8 mai 1243) ; inéd. ; mss cités. – Sur la *Hiérarchie Ecclésiastique* (Ivrée, terminée le 28 févr. 1244) ; inéd. ; mss cités. – Sur les *Quatre Lettres à*

Gaius et la *Lettre à Dorothée* (Verceil, 1242-43); éd. J. Walsh, AHDLMA, t. 30, 1963, p. 199-220.

3° Petits Traités. – 12) *Des sept degrés de la contemplation* (Verceil, vers 1224-26). Attribué presque sans réserves à Thomas Gallus par G. Théry (*Th. G. et Égide d'Assise*), par M. Capellino (*Tommaso di S.V.*) et par J. Barbet (*Un Commentaire du Cantique attribué à Th. G.*, p. 65-66), qui récuse pourtant les arguments tirés du *Commentaire* « Deiformis animae »; éd. dans les *Opera* de Bonaventure, Lyon, 1668, t. 7, p. 96-98; Paris, t. 12, 1868, p. 183-86 (éd. A.C. Peltier). – 13) *Sermon sur la Pentecôte*, perdu; cité dans le *3e Comm. du Cant.* et dans l'*Explanatio* HA. – 14) *Sur la conformité des prélats à la vie évangélique* (Ivrée, après 1244); ms Vienne, Bibl. Nat. 695. – 15) *Sur la contemplation* (Ivrée, après 1244; principaux mss: Vienne, B.N. 695; Oxford, Merton Coll. 69). Dans ce court traité Thomas se réfère directement à Richard de Saint-Victor dans le *Benjamin major*. Il annonce donc six degrés des « spectacula contemplationis ». En fait, il précise dès les premières lignes qu'ayant traité de la contemplation superintellectuelle et unitive dans ses livres sur la *Théol. mystique* et sur le *Cantique*, il n'a rien à en dire d'autre sinon que la déité est supersubstantielle et innominable. Plusieurs renvois à ses propres œuvres, faits par l'auteur selon son système personnel de référence, engagent à dater le texte des dernières années de sa vie.

4° Apocryphes. – 1) *Commentaire du Cantique des Cantiques « Haec vox synagogae est »*. Attribué à Thomas de Verceil par beaucoup d'érudits, mais restitué à Thomas de Vaucelles par G. Théry (= *Thomas le Cistercien*, cf. sa notice, *supra*).

2) *Petit Commentaire sur « Oleum effusum »*. M.-Th. d'Alverny attribua à Thomas Gallus de courts textes écrits par le scribe du recueil après le *Deuxième Commentaire du Cantique* dans le ms de Cambridge, Corpus Christi College 314. En 1965 elle identifia le premier de ces textes, un commentaire de la Prose « Ad celebres », comme étant extrait d'une œuvre d'Alain de Lille (*Alain de Lille. Textes inédits*, Paris, 1965). Le second est un commentaire du *Cantique des Cantiques* 1, 2 « Oleum effusum »; son style et la manière de citer l'Écriture par chiffres et lettres ne suffisent pas à fonder l'attribution à Thomas Gallus en l'absence totale de citations dionysiennes. – 3) *Gloses sur la Théologie Mystique*. Attribuées « probablement » à Thomas Gallus par G. Théry (*Les manuscrits dionysiens d'Autriche*); à Adam de Marsh par Fr. Ruello (*Un commentaire dionysien en quête d'auteur*, AHDLMA, 1952); à Pierre d'Espagne par M. Alonso (*Pedro Hispano...*). Éd. des gloses sur la *Théologie Mystique* sous le nom de Scot Erigène par H.J. Floss, PL 122, 267-84, d'après le ms Vienne, Bibl. Nat. 574. Éd. des gloses sur tout le *Corpus dionysien* par M. Alonso (*Pedro Hispano, Expositio librorum Beati Dionysii*, Lisbonne, 1957).

4) *Commentaire du Cantique des Cantiques « Deiformis animae gemitus »* = D.a. – Cité par Bernard de Waging comme œuvre de l'abbé de Verceil en 1459 (cf. E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte Ignorance*), publié par B. Pez (*Thesaurus Anecdotorum novissimus...*, t. 2/1, Augsbourg, 1721, col. 504-689). Selon J. Barbet, qui a donné une édition critique du texte (*Un Commentaire du Cantique attribué à Thomas Gallus*, Paris-Louvain 1972), cette attribution ne résiste pas à une comparaison minutieuse avec les œuvres authentiquement vercelliennes et particulièrement avec les *Deuxième* et *Troisième Commentaires du Cantique*. Comme l'attribution à Thomas Gallus est très ancienne (15e siècle) et encore soutenue (ainsi par G. Théry, *Chronologie...*, p. 477-84), il n'est pas inutile, s'agissant d'une œuvre importante en elle-même et dans son rôle historique, de résumer les arguments apportés pour la rejeter.

a) *Les mss n'imposent pas l'attribution*. Le nom de Thomas Gallus ne figure pas sur le plus ancien (13e s.). Il est ajouté au ms du 14e-15e par une main différente. Il est écrit de première main ensuite.

b) *Les arguments de G. Théry ne sont pas convaincants*. Les citations de Denys sont beaucoup moins nombreuses en D.a. et ne portent pas sur les mêmes livres ni sur les mêmes passages. Elles ne sont pas données avec la même autorité que celles de l'Écriture, comme le fait Thomas dans toute son œuvre. « Le rapprochement entre le C. des C. – exemple concret du degré le plus élevé de la vie mystique – et les ouvrages de Denys – théorie de cette vie mystique » est bien réel dans les 2e et 3e *Commentaires*, mais absent de D.a. Des différences importantes entre D.a. et les œuvres de Thomas amènent G. Théry à faire de D.a. le premier Commentaire vercellien du *Cantique* écrit en 1224. Ces différences sont en réalité de graves divergences, elles devraient plutôt faire douter de son authenticité. Elles ne peuvent pas être considérées comme des positions que Thomas auraient prises au début de sa carrière et abandonnées ensuite. En effet il faudrait pour cela que D.a. soit antérieur au *Commentaire d'Isaïe* où les bases d'interprétation du *Cantique* sont déjà exprimées, donc avant 1218: cela contredit les dires de Thomas Gallus lui-même.

c) *Le style et le vocabulaire* des deux œuvres ont des caractères propres difficilement interchangeables. – d) *La glose ne porte pas sur les mêmes éléments*. Elle est *littérale* dans toutes les œuvres de Thomas, tandis que l'auteur de D.a. écarte systématiquement le sens littéral: « Aufer rubiginem de argento, hoc est sensum litterale de Canticorum Cantico... et egredietur vas purissimum, hoc est intelligentia spiritualis » (Prologue). Pour cela il dégage brièvement le sens *mystique* de chaque verset et c'est cet extrait qui est ensuite expliqué.

e) L'interprétation des *hiérarchies angéliques* est différente. Pour Thomas Gallus l'âme est structurée, ontologiquement pourrait-on dire, en trois hiérarchies de trois ordres chacune, selon le ch. X de la HA; ceci est le ressort de ses expositions du *Cantique* (1237 et 1243) et avait déjà été dit dans le *Commentaire sur Isaïe* (1218). En D.a. ce sont les vertus de l'âme qui la font « ressembler » (*ad instar, ad similitudinem*) aux ordres angéliques. On pourrait dire qu'ici l'usage, d'ailleurs assez rare et non systématique, des hiérarchies n'est qu'intentionnel.

f) *Le rôle de l'intelligence dans l'union de l'âme avec Dieu*. Chez Thomas Gallus l'*intellectus* et l'*affectus* de l'âme juste se situent à des niveaux différents de sa hiérarchie intérieure, de telle sorte que l'*intellectus* qui agit (ou plutôt est agi par Dieu) au niveau des chérubins de l'âme, cesse toute activité même passive au seuil des séraphins où seul l'*affectus* est admis à l'union avec Dieu. Ceci apparaît déjà dans le *Commentaire sur Isaïe*. Pour l'auteur de D.a., quand l'intelligence est mûe vers Dieu il n'y a aucune priorité en elle entre l'*intellectus* et l'*affectus*; ces deux « vertus » de l'âme sont comme des mouvements doubles et contemporains (« motus bini et coevi ») de l'intelligence déiforme (« Non est prius affici quam intelligere, nec prius intelligere quam affici, sed *simul et semel* intelligit et afficitur »; éd. Barbet, p. 186). Cette dernière différence est proprement irréductible parce qu'elle porte sur le fond même de la doctrine des deux auteurs.

g) *L'identité de l'époux*. Pour Thomas Gallus l'époux ne peut recevoir de nom communicable, en conséquence il ne le désigne que très rarement par une autre appellation. Par contre, l'auteur de D.a. rappelle que le Christ crucifié est « le *totale subjectum* de toutes les divines Écritures » (p. 103); il commente donc tout le Cantique dans une perspective chris-

tologique et plus précisément en vue du Christ souffrant. A travers l'influence dionysienne, il semble marqué par la spiritualité franciscaine, ce qui n'est pas le cas pour Thomas Gallus.

3. **Doctrine :** *Thomas Gallus théologien mystique.*

Note préliminaire. – Compte tenu de l'usage qui a été fait par plusieurs historiens après G. Théry du mot *anti-intellectualisme* appliqué à la doctrine de Th. Gallus, il n'est pas inutile de préciser pourquoi nous évitons de l'employer dans les lignes qui suivent. – 1) Le mot *intellectualisme*, employé pour exprimer une primauté de l'acte d'intelligence, est d'origine récente ; il est encore considéré au début du 20e siècle comme un néologisme. A ce titre il ne devrait être employé dans le cas d'une pensée médiévale qu'après définition et avec grande circonspection. – 2) Le préfixe *anti* qu'on lui accole marque l'opposition (ex. au Moyen Âge : *Antichristus*). Il accentue l'ambiguïté du mot dans le cas présent. – 3) *Anti-intellectuel* ne peut absolument pas traduire *superintellectualis*. Le préfixe *super* dont, après Denys, Th. Gallus se sert abondamment, a une tout autre signification dans son contexte mystique. C'est ce sens qu'il faut élucider, sans recourir aux comparaisons avec d'autres auteurs, mais en se servant d'une définition fournie par lui-même. On la trouve par exemple au premier chapitre de l'*Expl.* TM (éd. Théry, p. 24) où plusieurs mots composés avec *super* sont expliqués par l'équivalence *incomparabiliter excedens* (*superbona, id est incomparabiliter excedens omnem bonitatem*).

Il est équitable d'ajouter à cette mise au point une correction apportée par G. Théry au jugement qu'il porte généralement sur la doctrine de Thomas Gallus. Elle est, dit-il, une « conception mystique qui se traduit concrètement en formules anti-intellectualistes, mais qu'on identifierait à tort avec l'anti-intellectualisme pur et simple » (*Les œuvres dionysiennes de Thomas Gallus*, p. 43).

Dans toute son œuvre Thomas Gallus cherche à définir la connaissance la plus profonde de Dieu, ce en quoi il est éminemment un *théologien mystique* ; quoique la plus grande part de cette œuvre soit faite de « Commentaires », elle poursuit toujours à travers les livres scripturaires et dionysiens cette même recherche.

Mais il serait imprudent de chercher dans une seule de ses œuvres l'exposé de sa doctrine. Attentif au caractère propre des livres qu'il commente, il trouve dans l'ensemble de l'œuvre dionysienne une connaissance de Dieu spéculative, dans la *Théologie Mystique* un mode incomparablement plus profond mais théorique, et dans le *Cantique des Cantiques* la pratique de cette mystique. Ceci est exposé dans le Prologue de l'*Explanatio* de la TM (éd. Théry, p. 13). Thomas Gallus y donne à la fois un guide de lecture qui couvre toute son œuvre et un résumé de sa pensée. Le thème est fourni par une citation de Jérémie que l'on retrouve au début du *Commentaire du Cantique* (éd. J. Barbet, p. 107) avec des gloses à peu près identiques : « In hoc glorietur qui gloriatur scire et nosse me » (*Jér.* 9,24). Les deux verbes servent de clefs. *Scire*, c'est la connaissance intellectuelle, spéculative et énigmatique, acquise par la considération des créatures ; elle est pratiquée par les philosophes. *Nosse* est une connaissance superintellectuelle qui dépasse incomparablement (*incomparabiliter excedit*) la première ; elle peut être théorique ou pratique.

1° Scire. – La première connaissance est obtenue par la contemplation des créatures, l'enseignement des hommes ou la réflexion personnelle, rationnelle ou intellectuelle. Les philosophes de ce monde y ont excellé, spécialement Aristote dans ses livres sur la *Physique*, l'*Âme* et la *Métaphysique*. A toute science ou sagesse ainsi obtenue à partir d'une connaissance préalable des réalités sensibles et au moyen de la réflexion intellectuelle, se rapportent les doctrines libérales des philosophes païens, des doctrines catholiques et des Pères, car elles peuvent être acquises par l'enseignement ou l'étude : on peut donc les rattacher à l'intelligence commune (*Expl.* TM ; éd. Théry, p. 12-13).

Puisque les œuvres même de Denys relèvent les unes de la sagesse intellectuelle, les autres de la sagesse supra-intellectuelle, les commentaires par Thomas Gallus de l'ensemble de ces œuvres se rangent dans les mêmes catégories. De la sagesse intellectuelle relèvent les diverses expositions (*Extractio, Explanatio*) des *Noms Divins*, des deux *Hiérarchies*, des *Lettres* à l'exception de cinq d'entre elles. De la sagesse supra-intellectuelle relèvent les expositions de la *Théologie Mystique* et des *Lettres à Gaius* (1-4) et à *Dorothée* (5). La sagesse intellectuelle est donc le fruit de notre esprit en tant qu'il peut connaître l'intelligible (ND VII ; *Dionysiaca* I, p. 385, 1-3). Cette puissance, nous pouvons l'appeler « intellect théorique » (*Extractio* ND VII ; *ibid.*, 696,785 ; *Explanatio*, mss Vienne, f. 68a ; Vatican, f. 143cd, où il est ajouté que le don d'intelligence de l'Esprit Saint le perfectionne). Grâce à cet intellect l'esprit en pleine possession de soi (*mens sobria*) réussit à connaître les « invisibles » (*invisibilia*) des réalités célestes, humaines et divines qui lui sont « intelligibles » (*intelligibilia*), c'est-à-dire qui ne dépassent pas l'être ou le miroir, selon qu'il est écrit : « Nous voyons maintenant par miroir et en énigme » (1 *Cor.* 13,12), puisque notre intellect et nos sens corporels s'exercent dans les limites de la créature (*Expl.* ND VII, Vienne, 68c ; Vat., 144bc). Toutes nos pensées portent sur l'être ou les êtres qui sont limités (*Expl.* ND I ; Vienne, 36d ; Vat., 98d). En tant qu'il est au-dessus de l'être et de tout ce qui existe en lui, Dieu ne relève donc pas de la sagesse intellectuelle (*ibid.* ; Vienne, 37c ; Vat., 99b).

L'intellect théorique procède méthodiquement en allant de ce qui est visible en ce monde vers ce qui est invisible en Dieu ; il va des choses sensibles à leurs natures et propriétés insensibles, de celles-ci à ce que les anges et nous avons d'invisible, de cet invisible même à l'invisible de Dieu, invisible essentiel d'abord, invisible personnel et notionnel ensuite. Ce disant Thomas Gallus s'inspire de Richard de Saint-Victor dans son *Justus meus* (= *De Trinitate*), suite naturelle de son *Benjamin major*. L'intellect s'élève ainsi vers celui qui est au-dessus de toutes choses et ce qu'il a d'invisible ; il nie tout de lui, il tient qu'il dépasse tout, il perçoit et affirme son universelle, suressentielle et surintellectuelle causalité (*Expl.* ND I ; Vienne, 69d-70a ; Vat., 146c-148a). Il lui donne ainsi des noms « intelligibles » dont aucun ne désigne en lui quelque altérité, car les « invisibles » de Dieu ne se distinguent en eux-mêmes ni par l'essence, ni par quelque raison concevable de quelque manière que ce soit (*Extr.* ND V, *Dionysiaca* I, p. 326-27 ; XI, p. 705, 525), fût-ce au regard de la sagesse toute puissante elle-même (*Expl.* ND VII ; Vienne, 70b ; Vat., 148b). Cette sagesse intellectuelle est donc bien « anagogique » si l'on accorde au terme « anagogie » le sens que lui donne Hugues de Saint-Victor : ascension ou élévation de l'esprit en vue de contempler les réalités d'en haut (*Expositio in Hierarchiam coelestem* I ; PL 175, 941bc-946a). Ainsi on traite des noms divins selon qu'on doit les entendre de façon anagogique : ils désignent en effet les spectacles de la sagesse divine

par lesquels les invisibles de Dieu sont connus de ceux qui les contemplent (*Extr.* ND I, *Dionysiaca*, p. 676, 54 ; *Expl.*, Vienne, 38c ; Vat. 101a).

Aux regards de l'intellect qui ne cherche rien et ne découvre rien en dehors de l'être (*Expl.* ND I, Vienne, 31c ; Vat., 90d), ce qui est au-delà de l'être ainsi conçu ne peut donc être atteint que dans les « spectacles » qu'il donne de soi, à savoir les participations de sa plénitude par lesquelles il nous fait être, substance, justes, vivants, sages, etc. Dire de Dieu qu'il est aussi substance, juste, vivant, sage, etc., n'est donc pas exprimer son secret supersubstantiel. Tels qu'ils sont en eux-mêmes dans la propriété et la plénitude de leur nature les « invisibilia Dei » sont au-dessus de tout esprit, de toute substance, de toute connaissance à la façon d'un tel secret. Les noms divins expriment les « procès » ou « participations » dont sa plénitude est la source (*Extr.* ND II, *Dionysiaca*, p. 678, 95 ; *Expl.* Vienne, 42cd ; Vat., 106d).

Telle est la sagesse intellectuelle à laquelle notre intellect théorique peut atteindre, mais qu'il ne peut dépasser.

2° Nosse. – Mais dans la *Théol. myst.* Denys enseigne une manière de connaître Dieu incomparablement plus profonde, car elle est supersubstantielle et supra-intellectuelle. Cette connaissance, le philosophe païen ne l'a pas cherchée et il n'a pas pensé qu'elle existât ; il n'a pas découvert la force qui la fonde dans l'âme, car il estimait que la force cognitive suprême était l'intellect, alors qu'il en existe une autre qui ne dépasse pas moins l'intellect que celui-ci ne dépasse la raison et la raison, l'imaginaire, à savoir l'« affection principale » (*principalis affectio* ; *Expl.* TM, éd. Théry, p. 14).

Thomas Gallus signale qu'il a déjà exposé ceci dans le *Commentaire sur la vision d'Isaïe* 6, 1-2 : *Vidi Dominum sedentem.* On y voit le jeu de l'*intellectus* et de l'*affectus* à l'intérieur du Temple qu'est l'âme juste, tel qu'il le détaillera en 1237-38 et 1243 dans les *Commentaires du Cantique* (les rôles respectifs et le fonctionnement de ces pouvoirs essentiels de l'esprit ont une importance tellement fondamentale qu'il faut éviter tout ce qui pourrait en fausser l'analyse ; le mot *affectus* dans son sens médiéval étant à peu près intraduisible, il est plus prudent de conserver ici les mots latins).

Le point de départ de cette analyse est l'application littérale d'une remarque de Denys dans la *Hiér. Ang.*, ch. x (*Dionysiaca*, p. 923, 1-924, 3) : « Addam et non inconvenienter quia secundum seipsam unaquaeque et coelestis et humana mens speciales habet et primas et medias et ultimas ordinationes et virtutes additas secundum unamquamque hierarchicarum illuminationum manifestatas, secundum quas unusquisque in participatione fit, secundum hoc quod ipsi est fas et possibile supercastissimae purgationis superpleni luminis praeperfectae perfectionis » (cité dans le *Commentaire sur Isaïe*, éd. Théry, p. 151 et dans le Prologue du *Commentaire du Cantique*, éd. Barbet, p. 107-08). En résumé : chaque intelligence (*mens*) humaine et céleste possède par soi des dispositions et puissances proportionnées à chaque degré hiérarchique d'illumination ; elle obtient par elles, autant qu'elle en est capable, de participer à la Purification la plus sainte et à la Lumière la plus parfaite.

Gallus décrit d'abord le mouvement ascendant de l'esprit vers Dieu à travers chacune de ses hiérarchies. Dans le *Commentaire d'Isaïe*, il en décrit les activités en allant de l'ange au séraphin. Il adopte la même démarche dans le Prologue du *Commentaire du Cantique*, avant de passer à l'application selon le déroulement du texte. Pour lui le *Cantique* est un dialogue entre Dieu et l'épouse parlant tantôt en une hiérarchie, tantôt en une autre, tantôt en un ordre, tantôt en un autre, la spécificité de chacun étant toujours respectée. En voici le schéma.

1) *Nature seule.* – Au niveau de la hiérarchie inférieure (Anges, Archanges, Principautés) la nature seule agit. Elle va de la simple appréhension de la réalité au désir du bien et à la fuite du mal, et trouve son achèvement dans l'ordre des Principautés qui indique aux ordres inférieurs la direction à suivre pour accéder aux réalités divines.

2) *Nature et grâce* (industrie). – Dans la hiérarchie médiane (Puissances, Vertus, Dominations) la grâce coopère au discernement de la raison, les Puissances choisissant parmi les « invisibles de Dieu » ce qui sera matière de contemplation, les Vertus donnant force et union aux mouvements de l'esprit. Au niveau des Dominations les « impératifs authentiques » (*authentica imperia* ; *Comm. Cant.*, p. 67, 108, 115) du libre arbitre engagent définitivement l'*intellectus* et l'*affectus* vers le rayon divin. La tension de l'esprit vers Dieu, l'« extensio mentis », arrive ici à la limite de son pouvoir.

Les deux premières hiérarchies ont donc exercé leur activité dans un état de *suspendium*, c'est-à-dire en état de tension vers les « invisibles supérieurs de Dieu », ou encore les exemplaires éternels à la connaissance desquels on accède par les six degrés de contemplation tels que les expose Richard de Saint-Victor (*Expl.* TM, p. 11). On appelle ces degrés « spéculation » pour distinguer la connaissance que nous acquérons des « invisibles de Dieu » à partir des créatures de la contemplation unitive et extatique à laquelle ils sont ordonnés. Cet état de *suspendium* a conduit les forces de l'*intellectus* et de l'*affectus* jusqu'aux possibilités extrêmes et les plus élevées de la nature, même aidée et illuminée. L'esprit est ici au sommet de l'ordre des Dominations, il accède à la hiérarchie supérieure.

3) *Grâce seule.* – Dans cette hiérarchie (Trônes, Chérubins, Séraphins) l'esprit n'agit plus : il est mû par l'Esprit de Dieu. Au niveau des Trônes se produit l'*excessus mentis* qui « sépare » de l'esprit l'*intellectus* et l'*affectus*. Ceux-ci perdent alors leur mode commun d'agir et toute efficace propre. Les mots employés par Th. Gallus sont très forts : défaillance, séparation, mort, à quoi tendait le *suspendium* désormais achevé.

La miséricorde divine s'exerce alors dans l'ordre des Chérubins. Elle attire l'*intellectus* et l'*affectus* ensemble. Il y a en cet ordre comme une double richesse, celle des affections et celle des visions intellectuelles. Mais c'est ici que l'*intellectus* atteint sa suprême perfection, qu'il possède la consommation de sa connaissance et de sa lumière. Gallus ne dit pas, il faut le noter, de *la* connaissance et de *la* lumière ; il s'agit seulement de ce que l'*intellectus* attiré par Dieu peut atteindre dans son ordre propre.

L'esprit accède alors dans l'ordre des Séraphins à une façon de connaître Dieu incomparablement plus profonde, c'est-à-dire au-dessus de toute intelligence et de toute substance, grâce à « l'affection principale » qui seule peut être unie à l'Esprit divin (*Expl.* TM, p. 14). Donc cette œuvre de la sagesse suspend l'usage et l'office du sens, de l'imagination, de la raison, de

l'intellect tant pratique que théorique, exclut tout intellect et tout intelligible, transcende l'être et l'un, ignore le miroir et l'énigme ; elle unit par divine libéralité à l'Esprit divin la pointe de l'affection principale (*ibid.*, p. 14-15).

On pourrait penser – et certains l'ont cru – qu'ici tout est fini, que l'esprit, atteint de cécité finale ayant enfoncé son regard dans la nuit, est arrivé dans un lieu de ténèbres où s'accomplit l'union (R. Javelet, *Thomas Gallus et Richard de Saint-Victor*). Ce serait aller trop loin. Car si l'*Explanatio* de la TM est remplie de passages qui évoquent la « nuée obscure » (« caligo », c'est-à-dire incompréhensible, ne manquant pas de lumière mais plus que splendide ; *ibid.*, p. 32), les « ténèbres » (« rayons supersubstantiels des divines ténèbres », c'est-à-dire « lumière plus que claire de la déité très cachée » ; *ibid.*, p. 44) et l'incapacité où est l'intelligence de pénétrer cette ténèbre (« Dieu qui est tout à fait en dehors et au-dessus de l'intelligence et qui est incompréhensible » ; *ibid.*, p. 70), elle donne pourtant une indication sur la possibilité que soit transcendée cette impuissance : la mise à l'écart de la connaissance intellectuelle conduit pour ainsi dire à la connaissance superintellectuelle (*ibid.*, p. 75).

En effet, au sommet de l'ordre du séraphin de l'esprit jaillit « l'étincelle de la syndérèse ». L'esprit est alors dans une disposition telle qu'il peut la retenir (*Cantique*, p. 219). C'est là l'union tant de fois demandée dans le *Cantique* et parfois obtenue (*Expl.* TM, p. 15). L'esprit éprouve alors l'amour d'extase que décrit le livre de Denys sur les *Noms divins* (ND IV ; *Dionysiaca*, p. 215,1-217,1 ; *Cantique*, p. 159) et cet amour est tel qu'il provoque Dieu lui-même à aimer et en aimant à sortir de soi : « Deum provocat ad amorem extaticum » (*Cantique*, p. 159) ; « Sponsa... experitur quod sponsus quasi se altius subtraxit ut se ad fortius quaerendum eam accendat et ex tali substractione se sentit ad assiduos profectus provocari et promoveri » (*ibid.*, p. 231).

Telle est l'étincelle de la syndérèse, ou sa fine pointe : « Summus apex synderesis... illuminans mentes non habentes oculos, id est in principali affectione » (*Expl.* TM, p. 34). Il va de soi qu'il faut entendre syndérèse non en un sens moral, mais en un sens mystique (cf. art. *Syndèrèsis*, DS, t. 14, col. 1407-12) : « Scintilla apicis affectualis quae est principalis et pura participatio divinae bonitatis » (*Cantique*, p. 111).

4) *Descente de la lumière.* – A partir de là se produit l'inondation de la lumière divine se répandant d'abord sur le séraphin de l'esprit, puis sur chacun des ordres inférieurs, selon sa possibilité d'accueil : « De isto in inferiores ordines seriatim fluit divini luminis inundatio » (*ibid.*, p. 109).

La lumière inonde d'abord le séraphin où s'exerce seulement l'amour, par lui elle passe au chérubin et donne leur clarté aux activités de l'*intellectus* et de l'*affectus* conjoints. On comprend dans cette perspective que le séraphin de l'esprit soit appelé « fontaine nourrissante » (*tanquam fontali nutritivo*) des ordres inférieurs. A ce titre on lui attribue des yeux, alors qu'on les lui dénie si l'on considère que l'intelligence ne parvient pas à son niveau. On peut aussi tenir compte du langage courant qui donne à la vue une activité incomparablement plus large qu'aux autres sens, au point que l'on dit : « Vide quod oleat et sapiat », en sorte que l'ordre du séraphin dépasse les autres par une inestimable excellence de connaissance des choses divines (*Cantique*, p. 217).

Ainsi se trouve réalisée la double connaissance de Dieu dans la contemplation de la vérité et l'amour de la bonté, c'est-à-dire *scire et nosse, scilicet comprehendere et experiri* (*Cantique*, p. 230) dont Moïse est la parfaite illustration. En effet, il est un témoin du *scire*, non en ce sens qu'il ait spéculé à partir des créatures pour atteindre Dieu comme être, mais en ce sens qu'il transmet de la part de Dieu le nom *qui est* (*Ex.* 3,17) qui est adapté aux possibilités de la spéculation à partir de l'être (*ens*). Moïse est aussi un témoin du *nosse* parce qu'il reçoit la révélation du nom « unitif » *ego sum qui sum* (*Ex.* 3,14) (*Expl.* TM I ; éd. Théry p. 47,11-50, 2 ; *Expl.* ND V ; Vienne, 63b ; Vat., 136c ; *Expl.* HA I ; Vienne, 89d ; Vat., 3c).

4. **Sources et influence.** – 1° Sources. – On peut admettre que le nombre considérable de citations de l'Écriture et des œuvres de Denys faites par Thomas Gallus est à la fois sa méthode de réflexion et l'explicitation de son inspiration. Mais avant tout essai d'interprétation de l'influence dionysienne sur sa pensée il est nécessaire de signaler que Denys et l'Écriture sont cités à autorité égale, sans qu'il y ait jamais de différence dans la manière de les utiliser. La raison en est que pour Thomas les livres de Denys ont été écrits à partir de l'Écriture et de l'enseignement apostolique : « Libri siquidem beati Dionysii partim ex Scripturis partim ex doctrina apostolica scripti sunt » (*Expl.* ND II F, Vienne, 40b ; Vat., 103c).

L'Écriture est citée d'après la Vulgate : « Tractavi... super principium Isaïe *Vidi Dominum* juxta novam translationem Hieronymi » (*Extr.* HA X ; *Dionysiaca*, p. 1058, 924 ; voir aussi G. Théry, *Chronologie*, p. 277). Les citations sont très variées. Ainsi dans le *Troisième Commentaire du Cantique*, elles viennent de presque tous les livres de l'*Ancien Testament* et du *Nouveau*.

Denys est donné dans la version de Jean Sarrazin, parfois un peu remaniée et souvent confrontée à celle de Jean Scot Érigène (« alia translatio, antiqua translatio »). Thomas ignorait le grec mais il cherchait à se renseigner : « Teletarchia... ut audivi a quodam graeco significat mysterium altitudinem » (*Expl.* HA III a, Vienne, 95c ; Vat., 12b).

Il cite peu les Pères. Toutefois il nomme Augustin, surtout dans les *Commentaires du Cantique* (*Liber Confessionum, De Trinitate*), Grégoire (*Super Ezechielem*), Jérôme (*Ep. 125*), un Pseudo-Chrysostome (*De turture sermo*), Boèce, Jean Scot Érigène sous le nom d'Origène (*Homilia in Prologum Johannis*). Hildebert de Lavardin (*Lettre à Guillaume de Champeaux*) est cité dans le *Troisième Comm. du Cantique*. Enfin, parmi les auteurs spirituels proches de lui, Thomas cite Hugues et surtout Richard de Saint-Victor, qu'il appelle toujours « Prieur Richard ».

Mais les sources directes de la pensée de Thomas Gallus viennent de Denys et de Richard de Saint-Victor.

1) *Denys.* – L'influence du Pseudo-Denys « joue un grand rôle au début du 13e siècle avec l'abbé de Verceil Thomas Gallus ; par elle s'introduit la notion d'*apex mentis*, conjointe à la *principalis affectio* ou *scintilla synderesis*, faisant ainsi fusionner l'aspect cognitif et l'aspect affectif dans l'expérience mystique » (A. Solignac, art. *Noûs et mens*, DS, t. 11, col. 466). Cette notion et celle d'une hiérarchie intérieure sont certainement fondamentales. L'*Explanatio* de la HA et des ND montre que Thomas les a très consciemment utilisées.

a) Il est écrit dans l'*Expl.* HA X : « Après que Denys eût traité avec soin des trois hiérarchies angéliques et de leurs trois ordres respectifs, il résume ce qu'il en a dit dans les trois chapitres précédents et il ajoute

comme par hasard un mystère profond qui mériterait d'être creusé par les mortels (« subjungit quasi ex incidenti profundum mysterium et merito mortalibus investigandum »), à savoir que cette distinction des hiérarchies et des ordres peut se trouver dans un esprit angélique ou humain » (Vienne, 106d ; Vat., 28c). L'expression « comme par hasard » est frappante. En effet il est réel que Denys n'a pas poursuivi son idée de hiérarchie intérieure des esprits. En dépit de quoi Thomas Gallus a trouvé dans cette remarque faite comme en passant le ressort de sa théologie mystique. Il le rappelle dans le même passage : « J'ai donc traité avec soin de ce mystère (leçon de Vienne ; Vatican écrit : « Hoc autem mystice et diligenter tractatur ») voici 25 ans à propos d'*Isaïe* 6a *Vidi Dominum etc.* et j'ai introduit partiellement la fin de ce traité après le présent chapitre ». Le même rappel se trouve avec les variantes de date qui s'imposent et sous des formes un peu différentes dans le *Prologue* de l'*Expl.* TM, dans celui des *Com. du Cantique* et en plusieurs autres endroits, mais ici Thomas Gallus insiste davantage sur l'importance du « mystère » révélé au début du ch. x de la HA.

b) Une autre notion dionysienne fondamentale pour la pensée vercellienne est exprimée dans le ch. VII des *Noms divins.* Thomas l'expose dans son *Explanatio* : « Pour que soit plus évidente la distinction de la sagesse des chrétiens par laquelle Dieu nous est principalement connu, il faut savoir que notre esprit a une puissance de connaître, à savoir l'intellect théorique par lequel, dans sa sobriété, il s'exerce surtout à la connaissance des choses célestes et divines et aussi de nos invisibles... Notre esprit a aussi une autre puissance, à savoir l'unition que seule l'expérience nous fait connaître parce qu'elle dépasse l'intellect théorique d'une façon plus élevée que l'intellect ne dépasse l'imagination ou le sens. En effet notre intellect et le sens corporel s'exercent dans les limites de la créature et l'intellect lui-même ne dépasse pas l'être ou le miroir (1 *Cor.* 13 g). Mais l'unition dépasse incomparablement le miroir et est unie à la substance divine d'une façon si sublime qu'aucun concept et aucun mot ne suffisent à la dire, mais l'esprit qui en fait l'expérience la connaît » (Vienne, 68c ; Vat., 144bc). Maints passages de l'*Explanatio* et de l'*Extractio* rendent le même son.

2) *Richard de Saint-Victor.* – Il y a entre Richard et Thomas de réelles parentés mais aussi des différences fondamentales. Les unes et les autres ont été très minutieusement étudiées par R. Javelet (*Thomas Gallus et Richard de Saint-Victor mystiques* ; cf. aussi J. Châtillon, art. *Richard de S.-V.*, DS, t. 13, col. 648) qui relève une quantité considérable de convergences entre l'*Explanatio* TM de Thomas, le *Benjamin Major* et le *De Trinitate* de Richard (RTAM, 1962, p. 207, 212, 215, 217, 219, 223, 225, 229 n. 69, 231, 232). C'est au point que Javelet écrit (RTAM, 1963, p. 88) à propos de l'expression *excessus mentis* dont les deux auteurs usent avec surabondance : « ici encore la filiation ricardienne est manifeste », ajoutant tout de suite : « cependant cette filiation n'est pas pure. Si pour tous deux le monde et le moi sont mis en sommeil, tombent dans l'oubli, le regard du contemplatif extatique reste pour Richard une connaissance positive. Pour Thomas, elle est affective » (p. 89). Nous croyons que dans cette perspective il ne peut même pas être question de « filiation ».

L'analyse faite par J. Ribailler (*R. de S.-V. De Trinitate*, Paris, 1958) en écarte même l'idée : « Le *De Trinitate* résume bien la personnalité religieuse de l'auteur désireux de préparer les âmes à la contemplation par le moyen de la spéculation » (p. 17), « estimant que la spéculation est la voie normale qui mène à la contemplation mystique » (p. 20). Mais c'est Thomas lui-même qui a le mieux analysé leur différence, et ceci dès sa première œuvre, en 1218 : « L'intellect philosophique n'a pas pu démontrer ou trouver la Trinité de l'Unité telle que la tient l'Église, mais plutôt il l'a apprise. Cependant il s'est trouvé quelqu'un qui multipliant fidèlement le talent de l'intelligence (« intellectus ») fonda une nouvelle science (*novam artem*) sur l'expérience de l'affection (*affectus*) et par des raisons très nécessaires cria *Sanctus, Sanctus, Sanctus*, c'est le Prieur Richard dans le livre appelé *Justus meus.* Pour cette raison quelque chose (nous lisons *aliquod* et non *aliquis*, comme l'éditeur) qui est dit par le second ordre, à savoir le chérubin, pourrait être dit par le séraphin » (*Commentaire sur Isaïe* ; éd. Théry, p. 160). De son côté Richard écrit : « Dans ce traité (c'est-à-dire le *De Trinitate*) le déroulement de toute notre argumentation part des choses que nous avons connues par expérience » (éd. Ribailler, p. 94-95). Pour Richard l'expérience mystique s'enracine dans la spéculation et elle est source de lumière intellectuelle autant que d'amour. Pour Thomas cette expérience se produit hors de toute spéculation, mais est le principe d'une connaissance supra-intellectuelle d'où découle dans l'âme l'« inondation » de la lumière divine.

2° L'histoire de l'INFLUENCE DIRECTE ET INDIRECTE de Thomas Gallus, à la fin du moyen âge et probablement jusqu'au 16e siècle, reste à écrire ; nous mentionnerons seulement quelques auteurs qui l'ont explicitement cité.

Plusieurs, dès le début du 15e siècle, ont introduit des références à l'inauthentique *Comm. Deiformis animae* ; c'est à cette époque en effet que s'inaugure l'attribution de cette œuvre à un *Abbas Vercellensis*, dans les mouvances bénédictines ou cartusiennes, et à l'occasion de la querelle autour de la *Docte ignorance* de Nicolas de Cuse ; cf. Bernard de Waging, chartreux, *Defensorium laudatorii doctae ignorantiae* ; éd. par E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, BGPTMA, t. 14/2-4, Münster, 1915, p. 169-88, d'après les mss Munich lat. 18600, provenant de Tegernsee ; Munich lat. 4404, provenant de Saint-Ulrich d'Augsbourg (p. 182, cit. de D.a., éd. Barbet, p. 152).

Parmi les œuvres authentiques, la plus utilisée a été certainement l'*Extractio,* dans la mesure où elle véhicule des idées personnelles à Thomas. Introduite dans le *Corpus* dionysien en usage à l'université de Paris, elle a servi de base à de nombreuses citations « dionysiennes ». Voir H.F. Dondaine, *Le Corpus dionysien à l'Univ. de Paris au 13e siècle*, Rome, 1953, qui mentionne : Richard Rufus, *Commentaire des Sentences* à Oxford 1250-52 ; Eustache d'Arras, *Questions disputées* ; l'auteur anonyme de l'*Additio* à la 2a pars de la *Summa Fr. Alexandri* (p. 115-16, 118 n. 137) et Gérard d'Abbeville (p. 121 n. 146). L'*Extractio* a même été l'objet du Commentaire complet des œuvres dionysiennes par François de Meyronnes † 1325 ; cf. B. Roth, *Fr. von M.*, dans *Franziskanische Forschungen*, t. 3, 1936, p. 167-71 ; cette influence directe mais anonyme n'est pas à négliger.

La liste qui suit ne prétend pas être exhaustive. – Bonaventure, *Itinerarium mentis ad Deum* (1259-60) 7,5-6 ; éd. Quaracchi, t. 5, 1891, p. 312 ; *Coll. in Hexaëmeron* 22,24, *ibid.*, p. 441. – Hugues de Balma (fin 13e s.), *Mystica theologia* (à paraître dans SC), dans *Bonav. Opera*, éd. A.C.

Peltier, t.8, Paris, 1866, p. 48a : *Extr.* TM (*Dionysiaca*, p. 710, 578) ; p. 41 : *Expl.* TM, éd. Théry, p. 14 ; p. 48b : *Expl.* TM, p. 14-15. – Guigues du Pont † 1297, *Traité sur la Contemplation*, éd. Ph. Dupont (Analecta Cartusiana 72), Salzbourg, 1985, p. 234-36. – Berthold de Moosburg (avant 1350), *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, éd. M. Pagnoni-Sturlese et L. Sturlese, t. 1 (Corpus Phil. Teuton. M. A. 6/1), Hambourg, 1984, p. 9 : *Extr.* ND XI. – Rodolphe de Biberach ofm. † après 1326, *De septem itineribus aeternitatis*, dans *Bonav. Opera*, t. 8, 1866, nombreuses citations du *3e Commentaire* ; il cite aussi *Extr.* TM et *Expl.* TM (voir *Rudolf von B. Die siben strassen zu got.* Revidierte hochalemannische Übertragung..., éd. Margot Schmidt, Stuttgart-Bad Canstatt, 1985, index des sources, p. 367 ; on éliminera pourtant les renvois au *Commentaire D.a.* selon l'édition Pez, qui d'ailleurs ne concernent jamais des citations expresses). – *The Cloud of Unknowing and related treatises* (fin 14e s., anonyme, peut-être du chartreux Adam Horsley), éd. Ph. Hodgson (Analecta cartusiana 3), Exeter, 1982, introd., p. XLIV-XLIX ; voir les remarques de J. Walsh, art. *Nuage de l'Inconnaissance*, DS, t. 11, col. 502-03 : Thomas Gallus est connu surtout à travers Hugues de Balma.

Jean Gerson † 1429, *Notulae super verba Dionysii de celesti hierarchia*, éd. A. Combes, dans *Jean Gerson commentateur dionysien...*, Paris, 1973, p. 21, 33, 40. – Vincent d'Aggsbach, *Traité contre Gerson* (1453), *Lettre à Jean de Weilhaim* (1454), *Lettre à Conrad de Geissenfeld* (1455), *Controverse sur le « De cognoscendo Deum » de Bernard de Waging* ; textes édités par E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance*, cité *supra*. – Jean de Schoonhoven † 1432, *Commendatio sive defensio libri fratris Johannis Ruusbroec De ornatu...* ; cf. A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson...*, t. 1, Paris, 1945, p. 684-716, et index. – Denys le Chartreux † 1471, *De contemplatione* II, art. 10, *Opera omnia*, t. 41, p. 251-52. – Nicolas Kempf † 1497, *Tractatus de mystica theologia*, éd. K. Jellouschek, J. Barbet, Fr. Ruello (Analecta cartusiana 9), Salzbourg, 1973, ch. 9, 14 et 22.

1. **Études d'ensemble.** – Les travaux de G. Théry (1923-1939) se complètent mutuellement et constituent une étude de base : *Inauthenticité du Comm. sur la Théol. Myst. attribué à Jean Scot Érigène*, VSS, t. 7, 1923, p. 137-53 ; – *Les œuvres dionysiennes de Th. Gallus*, VSS, t. 31, 1932, p. 147-67 ; t. 32, p. 22-43 ; t. 33, p. 129-54 ; *S. Antoine de Padoue et Th. G.*, I. *Formation du thème vercellien*, VSS, t. 37, 1933, p. 94-114 ; II. *Critique du thème vercellien*, t. 37, p. 163-78 ; III. *L'éloge de S. Ant. de P. par Th. G...*, t. 38, 1934, p. 22-51 ; – *Th. G. et Égide d'Assise. Le traité De septem gradibus contemplationis*, dans *Revue Néoscolastique de Philosophie*, t. 36 (Mélanges... M. de Wulf), Louvain, 1934, p. 180-90 ; – *Chronologie des œuvres de Th. G.*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), t. 37, 1934, p. 265-77, 365-85, 469-96 ; – *Th. G. et les Concordances bibliques*, dans *Aus der Geisteswelt des M.A. Studien und Texte M. Grabmann... gewidmet* = BGPTMA, Supplt., t. 3/1, Münster, 1935, p. 427-46 ; – *Le Commentaire sur Isaïe de Th. de Saint-Victor*, VSS, t. 47, 1936, p. 146-51 ; – *Thomas le Cistercien : le Comment. du C. des C.*, dans *The New Scholasticism*, t. 11, 1937, p. 101-27 ; – *Catalogue des mss dionysiens des Bibliothèques d'Autriche*, AHDLMA, t. 10, 1936, p. 163-224 ; t. 11, 1938, p. 87-130 ; – *Th. G. Aperçu biographique*, AHDLMA, t. 12, 1939, p. 141-208.

P. Glorieux, art. *Th. G.*, DTC, t. 15, 1946, col. 773-77. – A. Combes, *Préface* à l'éd. des *Comm. du C. des C.* par J. Barbet, Paris, 1967, p. 7-14 (mentionne une quinzaine d'études historiques parues entre 1928 et 1961 où Th. G. est nommé).

2. **Biographie.** – M. Capellino, *Tommaso di San Vittore*, Verceil, 1978 (ouvrage de base sur la vie de Th. et l'abbaye Saint-André ; bibliogr. p. 207-14) ; *Tommaso il primo abate di S. Andrea*, Verceil, 1982 (abrégé du précédent).

3. **Œuvres.** – M.-Th. d'Alverny, *Le second Commentaire de Th. G... sur le C. des C.*, AHDLMA, t. 13, 1942, p. 391-402. – A. Callus, *An unknown commentary of the Ps. Dionysius Letters*, dans *Dominican Studies*, t. 1, 1948, p. 58-73. – A. Dondaine, *Un ms de l'Expositio de Th. G. sur les cinq premières lettres du Ps. Denys*, RTAM, t. 17, 1950, p. 311-15. – J. Barbet, *Un apocryphe de Th. G., le Commentaire « Deiformis animae »...*, dans *Miscellanea André Combes*, t. 2, Paris, 1967, p. 75-94.

4. **Doctrine.** – E. Vansteenberghen, *Autour de la docte ignorance*, cité *supra*. – H.F. Dondaine, *L'objet et le « medium » de la vision béatifique au XIIIe siècle*, RTAM, t. 19, 1952, p. 88-91. – J. Châtillon, *De Guillaume de Champeaux à Th. G.*, dans *Revue du Moyen Âge Latin*, t. 8, 1952/2-3, sur Th. G., p. 268-69. – R. Javelet, *Th. Gallus et Richard de S.-V.*, RTAM, t. 29, 1962, p. 206-333 ; t. 30, 1963, p. 88-121 ; *Ontologie et connaissance chez Th. G.*, dans *Miscellanea mediaevalia*, 1963, p. 282-88. – Fr. Ruello, *Les « Noms divins » et leurs « raisons » selon S. Albert le Grand...* (Bibliothèque thomiste 35), Paris, 1963, p. 133-53 sur Th. G. – R. Javelet, *Th. G. ou les Écritures dans une dialectique mystique*, dans *L'homme devant Dieu* (Mélanges H. de Lubac), t. 2, Paris, 1963, p. 99-110.

J. Walsh, *Th. G. et l'effort contemplatif*, RHS, t. 51, 1975, p. 17-42. – F. Ruello, *Le dépassement mystique du discours théologique selon S. Bonaventure*, RSR, t. 64, 1976, p. 217-28 ; *La mystique de l'Exode (Ex. 3,14) selon Th. G. commentateur dionysien*, dans *Dieu et l'être* (Centre d'Études des Religions du Livre), Paris, 1978, p. 213-43. – M. Capellino, *Dottrina di Tommaso Gallo e S. Antonio de Padova*, dans *Amici del S. Andrea*, n. 4, Verceil, 1983, p. 39-47. – J. Châtillon, *S. Antoine de P. et les Victorins*, dans *Le fonti e la teologia dei Sermoni Antoniani*, éd. A. Poppi, Padoue, 1982, p. 171-202 ; *La Bible dans les Écoles du XIIe siècle*, dans *Le Moyen Âge et la Bible* (Bible de tous les temps 4), éd. P. Riché et G. Lobrichon, Paris, 1984, p. 185, 196-97. – M. Capellino, *Lo Spirito Santo nella teologia di T. di S. Vittore*, Actes du Congrès sur *Ordo canonicus*, dans *Studia canonicalia cura Confederationis Canonicorum Regularium S. Augustini* (à paraître).

DS, t. 1, col. 448-49 (Structure de l'*Âme*), 457 ; t. 2, col. 1974-76 (*Contemplation*), 1980, 1983, 1986 ; t. 3, col. 341, 345, 349, 357 (influence Ps.-*Denys*), 887, 896, 898 (*Denys le Chartreux*) ; t. 4, col. 72, 91, 1348, 2131 (*Extase*) ; t. 5, col. 845, 862-63 (œuvres) ; t. 6, col. 313, 328, 348, 1177 (*Guigues du P.*) ; t. 7, col. 351, 468, 872-73 (*Hugues de B.*), 1113, 1184-85 (*Images et contemplation*), 2322, 2326-27 (*Ivresse spirituelle*) ; t. 10, col. 1297-98 (*Miroir*), 1783 (*Mort mystique*) ; t. 11, col. 407, 466-67 (*Noûs et mens*), 502-06 (*Nuage de l'Inc.*), 597-1021 (*Osculum*) ; t. 13, col. 848 (*Rodolphe de B.*) ; t. 14, col. 1407-12 (*Syndèrèsis*).

Jeanne Barbet.

15. THOMAS DE HALES, franciscain, milieu du 13e siècle. – Théologien, prédicateur et poète franciscain, Thomas de Hales, né probablement à Hales (Worchestershire), prit ses grades à l'université de Paris et prêcha en France et en Angleterre. Son nom apparaît dans deux lettres d'Adam de Marsh, franciscain qui succède à Robert Grosseteste à l'université d'Oxford et qui fut gardien du couvent de Londres en 1252-1257 (J.S. Brewer, *Monumenta Franciscana*, Londres, 1858, n. 75, p. 181-85 et n. 227, p. 394-96). On ignore la date de sa mort.

A la demande peut-être d'une clarisse (« ad instantiam cuiusdam puelle Deo dicate », dit l'incipit), il rédigea un chant en 26 strophes, en moyen anglais, sur l'amour de Dieu et les vanités du monde : *The Luue-Ron* (= *The Love Song*). Le texte, conservé au Jesus College d'Oxford (ms 29), a été édité à Oxford en 1872 et à Cambridge en 1952 (B. Dickins et R.H. Wilson, *Early Middle English Texts*, p. 104-09). Le Sauveur y est célébré comme modèle de l'amour authentique, sûr et constant, en contraste avec les

folles passions de Pâris et Hélène, de Tristan et Iseult, et d'autres exemples de la littérature. Thomas est aussi l'auteur d'une *Vita beatae Virginis,* dont on a relevé à ce jour 18 mss ; elle a été éditée par S.M. Horrall : *The Lyf of Oure Lady* (texte en moyen anglais et texte latin du ms d'Oxford, Heidelberg, 1985). De l'œuvre oratoire n'a été retrouvé qu'un sermon en anglo-normand (éd. par M.D. Legge, dans *Modern Language Review,* t. 30, 1935, p. 212-18.

DNB, t. 24, p. 36. – Wadding-Sbaralea, *Supplementum,* t. 3, Rome, 1936, p. 129-30. – G. Meyer et M. Burchardt, *Die mittelalterlichen Handschriften der Univ. Basel,* t. 1, Bâle, 1960, p. 828. – G. D'Angelo, *Poesia francescana inglese prima di Geoffrey Chaucer,* AFH, t. 75, 1982, p. 338-41 (trad. anglaise dans *Franciscan Studies,* t. 43, 1983, p. 235-39). – S.M. Horrall, *Thomas of Hales. His Life and Works,* dans *Traditio,* t. 42, 1986, p. 286-98.
LTK, t. 10, 1965, col. 142. – DHGE, art. *Hales (Thomas),* t. 23, 1988, col. 135-36. – DS, t. 1, col. 641-42.

Clément SCHMITT.

16. THOMAS HEMERKEN A KEMPIS (HAMERKEIN, HAMERKEN, MALLEOLUS), chanoine régulier de Windesheim, 1379/80-1471. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine spirituelle.* – 4. *Influences.*

1. VIE. – Thomas Hemerken, originaire de Kempen (a Kempis), est le représentant le plus important et le plus complet de la Dévotion Moderne, mouvement d'observance religieuse dans le nord des Pays-Bas à la fin du Moyen Âge (DS, t. 3, col. 727-47).

Né entre le 29 septembre 1379 et le 24 juillet 1380 à Kempen près de Krefeld, il vécut dans la maison paternelle, près du cimetière de l'église Notre-Dame (maintenant An Sankt-Marien). En 1392, il se rendit au monastère de Windesheim, près de Zwolle, où son frère aîné, Jean, était entré cinq ans plus tôt. Celui-ci l'envoya à Deventer, muni d'une lettre de recommandation, chez Florent Radewijns (DS, t. 5, col. 427-34). Il vécut là avec les Frères de la Vie Commune et suivit l'enseignement de l'école du chapitre de Saint-Lebuin, sous la direction spirituelle de Florent Radewijns.

Celui-ci fut le premier recteur de la maison des Frères et fondateur du monastère de Chanoines réguliers à Windesheim, d'où naîtra en 1395 l'important chapitre de Windesheim. Radewijns était l'ami de Gérard Grote (Geert Grote ; DS, t. 6, col. 265-74), initiateur de la Dévotion Moderne en général et fondateur de la première communauté de Sœurs de la Vie Commune en particulier. En 1384, Grote fut aussi le co-fondateur de la première maison de Frères à Zwolle (Bagijnenstraat). Lorsqu'au cours de la première année de fondation, quelques Frères exprimèrent le désir d'une vie plus contemplative, Grote leur indiqua Nemelenberg près de Zwolle comme la place indiquée pour réaliser ce projet. C'est là que fut fondé en 1398 le monastère du Mont-Sainte-Agnès (St Agnietenberg) qui s'affilia la même année au chapitre de Windesheim.

La date de l'entrée de Thomas au monastère de Mont-Sainte-Agnès, où son frère Jean van Kempen était prieur depuis 1399, n'est pas certaine. Il semble qu'il vint à Zwolle en 1399 avec un groupe de pèlerins et suivit encore quelque temps les cours de l'école municipale de Zwolle. Après avoir vécu comme donné pendant un certain temps, il reçut l'habit de novice en 1406 et apprit à vivre la vie canoniale dans l'esprit de Windesheim. Il fit profession en 1407 et fut ordonné prêtre entre le 26 juillet 1413 et le 24 juillet 1414. Thomas fut procureur pendant un certain temps et deux fois sous-prieur : la première fois de 1425 jusque probablement 1431, la seconde fois à partir de 1448. Il remplit cette charge en même temps que celle de maître des novices. En tant que tel, il était un conseiller fort recherché, même par les dévôts modernes n'appartenant pas à la communauté, par exemple Joannes Wessel Gansfort (DS, t. 3, col. 734).

Pendant le schisme d'Utrecht, le monastère de Mont-Sainte-Agnès demeura fidèle au Pape et pendant quelques années se retira volontairement en exil au monastère windeshémien de Saint-Martin à Ludingakerk, près de Achlum en Frise (selon W.J. Alberts depuis 1426, et selon d'autres sources, de juin 1429 à août 1432). Thomas quitta Ludingakerk probablement à l'automne de 1431 pour assister son frère Jean de Kempen, malade. A la fin de sa vie, celui-ci était recteur du monastère windeshémien de femmes, appelé Béthanie, près d'Arnhem ; il y mourut le 4 novembre 1432. Thomas écrit qu'il demeura là quatorze mois. Cette même année, il visita la chambre de travail de Gérard Grote chez les Chartreux de Monnikhuizen.

Après son retour au Mont-Sainte-Agnès, Thomas ne quitta plus le monastère. Il consacra le reste de sa vie à l'accompagnement des novices, la composition de livres et la copie de manuscrits. C'est ainsi qu'il produisit plusieurs exemplaires du texte complet de la Bible pour son propre monastère et pour les Frères de Zwolle. Un missel destiné au Mont-Sainte-Agnès est également de sa main. Des nombreux manuscrits copiés par lui il ne reste que quelques exemplaires. De plus il écrivit et rédigea de nombreux ouvrages spirituels dont on n'a conservé que quelques autographes.

Thomas mourut le 1er mai ou le 25 juillet 1471. Son corps fut enterré dans le déambulatoire à l'est de l'église du monastère. En 1672, ses restes furent exhumés et transportés à la chapelle Saint-Joseph à Zwolle. Lorsqu'il fut nécessaire de démolir cette chapelle en 1809, ils trouvèrent place en l'église Saint-Michel, et de là, en 1892, dans la nouvelle église Saint-Michel. Au début, ils reposèrent à la sacristie jusqu'en 1897 ; ils furent alors déposés dans la tombe érigée en l'honneur de Thomas dans cette église. En 1965, lorsque cette église dut à son tour disparaître, le monument du 17e siècle et les restes de Thomas furent transportés dans la nouvelle église Saint-Michel, dans le Middelweg.

La vie de Thomas a Kempis écrite par un anonyme (*Vita Thomae a Kempis canonici regularis, auctore incerto paene coaevo* achevée avant 1488) a été décrite par Jodocus Badius Ascensius (première moitié du 16e siècle) et par Franciscus Tolensi (François de Backer, 16e siècle).

2. ŒUVRES. – Les quatre traités qui forment le *De imitatione Christi* occupent une place spéciale dans l'œuvre de Thomas. Bien que sa paternité soit toujours discutée, un examen linguistique et codicologique permet cependant d'accepter, en tout cas, que Thomas en fut le réviseur et le rédacteur final. On se reportera à l'art. *Imitatio Christi,* DS, t. 7, col. 2338-55, sur la question de l'auteur (en particulier col. 2347-51, sur Thomas a Kempis), par Albert Ampe, et col. 2355-68 sur la doctrine, par B. Spaapen.

L'authenticité d'aucun des autres manuscrits de Thomas n'est contestée. Des bibliographies de ses œuvres ne furent rédigées qu'à la fin du 15e siècle, notamment dans la *Vita Thomae a Kempis auctore incerto paene coaevo* (38 titres), par Jean Mombaer

(25 titres) et dans le catalogue du Rouge-Cloître. Au cœur de la tradition windeshémienne, la production littéraire de Thomas a Kempis est la plus étendue. Selon les 7 volumes de l'édition critique de ses œuvres, à côté du *De Imitatione Christi* (t. 2, p. 3-263), on trouve les écrits suivants :

T. 1. – 1) *De paupertate humilitate et patientia sive De tribus tabernaculis* (p. 1-62), considérations sur la pauvreté, l'humilité et la patience. – 2) *De vera compunctione cordis* (p. 63-80), à propos de la vraie componction des cœurs. – 3) *Sermones devoti (Sermones ad fratres)* (p. 81-128), neuf homélies sur le renoncement à soi-même, la consolation, la componction, la chasteté, la solitude et le silence. – 4) *Epistula ad quendam cellerarium (De fideli dispensatore)* (p. 129-87), conseils à un contemplatif chargé comme Marthe des questions matérielles. – 5) *Soliloquium animae* (p. 189-346), 25 chapitres de considérations personnelles et conseils pratiques au sujet de l'efficacité de la grâce reçue et de la fidélité à y répondre, une des plus importantes œuvres de Thomas, caractéristique de la spiritualité de Windesheim.

T. 2. – 6) *Libellus de disciplina claustralium* (p. 265-319), 16 chapitres à propos de la discipline conventuelle, les tentations diaboliques, le retour à Dieu, l'obéissance, la garde du cœur et de la langue, la solitude et la cellule, l'office divin, la tempérance, l'amour de Dieu et du prochain, la continence et la chasteté, la pratique de la vie et de la passion du Christ, la mémoire des saints et le désir du royaume des cieux. Chronologiquement, cette œuvre suit le *De imitatione Christi.* – 7) *Epistula devota ad quemdam regularem* (p. 321-28), à propos de la garde de la paix intérieure et la lutte contre les vices. – 8) *Libellus spiritualis exercitii* (p. 329-55), 12 chapitres sur l'exercice de la vertu, l'horaire conventuel, la fuite du bavardage et de l'oisiveté, la fidélité à Dieu dans l'adversité, l'examen de conscience, le repos nocturne et l'obéissance. – 9) *Libellus de recognitione propriae fragilitate* (p. 357-73), 8 chapitres au sujet de la fuite de la vaine gloire, de l'amitié vraie, du soutien dans la faiblesse, de l'humble soumission, de la louange de Dieu. – 10) *Recommendatio humilitatis quae est fundamentum omnis sanctitatis* (p. 375-82), à propos de l'humilité, fondement de toute sainteté. – 11) *De mortificata vita pro Christo* (p. 383-92) à propos de l'immersion du chrétien dans la mort du Christ. – 12) *De bona pacifica vita cum resignatione propria* (p. 393-96), à propos de la vraie paix dans la vie. – 13) *De elevatione mentis ad inquirendum summum bonum* (p. 397-418), neuf prières et encouragements. Par ordre chronologique, se place avant le *Libellus de disciplina claustralium.* – 14) *Brevis admonitio spiritualis exercitii* (p. 419-32), à propos du sens spirituel de la discipline conventuelle sous ses différents aspects.

T. 3. – 15) *Meditatio de incarnatione Christi, secundum testimonia sanctarum scripturarum* (p. 5-57), témoignages de la tradition à propos de l'Incarnation du Fils de Dieu, avec deux prières au Christ. Existait sûrement en 1466. – 16) *Sermones de vita et passione Domini scilicet ab adventu Domini* (p. 59-313), 35 homélies pour le temps de l'Avent et jusqu'à la Pentecôte. – 17) *Parvum alphabetum monachi in schola Dei* (p. 315-22), courtes exhortations par ordre alphabétique. Existait sûrement en 1466. – 18) *Van Goeden woerden to horen ende die to spreken* (*De bonis verbis audiendis et loquendis*; p. 323-29), à propos de la consolation spirituelle de la parole. Existait sûrement en 1466. – 19) *Orationes de passione Domini et beata virgine et aliis sanctis* (p. 331-99), 16 prières à Dieu, au Christ, à Marie et à quelques saints.

T. 4. – 20) *Hortulus rosarum in valle lacrimarum* (p. 1-50), considérations mystiques en 18 chapitres, à propos de la vraie sagesse, la lutte contre les vices, la grâce de la dévotion, la consolation divine, la conscience, l'inconstance de la créature, la confiance en Dieu, la prière et la lecture spirituelle, l'amour réciproque, la suite du Christ. – A ceci se rattache étroitement : 21) *Vallis liliorum* (p. 51-134), considérations mystiques en 34 chapitres, à propos des épreuves de l'homme dévôt et de sa configuration au Crucifié, de ses relations d'amour avec Dieu, des différentes manières de maintenir le cœur élevé vers Dieu. Cet écrit est étroitement relié au précédent. – 22) *Consolatio pauperum et infirmorum* (p. 135-40), 8 courtes aspirations. – 23) *Breve epitaphium monachorum* (p. 141-52), 10 chapitres : comment apprendre à suivre le chemin vers Dieu. – 24) *Vita boni monachi* (p. 153-60), 9 chapitres rythmés et versifiés, à propos de l'aide dont le religieux a besoin pour se détacher de ce qui est terrestre et recevoir la récompense du moine. – 25) *Manuale parvulorum* (p. 161-78), 15 chapitres, à propos de l'appel des jeunes au Christ, l'exemple de quelques saints et la garde du cœur et de la langue.

26) *Doctrinale iuvenum* (t. 4, p. 179-99), 12 chapitres, à propos de la valeur de l'étude et de la liturgie. – 27) *Hospitale pauperum* (p. 201-40), 20 chapitres au sujet du rejet de ce qui est terrestre, de l'inconstance du cœur humain, de l'obéissance en simplicité et humilité, compassion et persévérance, de l'armure de Dieu et du sens de la prière dans le combat. Caractéristique de la piété de Thomas a Kempis. – 28) *Cantica* (p. 241-398), 110 cantiques, hymnes méditatives. Existait certainement en 1466. – 29) *Epistula ad quendam a ministerio suo absolutum de recommendatione solitudinis et custodia silentii (De solitudine et silentio)* (p. 399-445), 2 chapitres avec certains conseils pratiques et considérations au sujet de l'exercice de la solitude et du silence. – 30) *Epistulae* (p. 447-83), 5 lettres à propos du progrès spirituel, du contrôle de soi-même, de l'encouragement dans l'épreuve, de la conversion et de la persévérance dans le bon propos, et le souvenir des défunts.

T. 5. – 31) *Orationes et meditationes de vita Christi* (p. 1-361), considérable ouvrage ascétique avec des prières et méditations sur la vie du Christ, dans lequel nous trouvons un « tractatus prior » en deux parties (*De vita et beneficiis Salvatoris Iesu Christi devotissimae meditationes cum gratiarum actione,* p. 1-53, 24 chapitres, et *De passione Christi secundum scripta quatuor evangelistarum,* p. 55-214, 35 chapitres), suivi d'un traité en deux parties : *De resurrectione Christi et apparitionibus eius* (p. 215-332), 21 chapitres, et *De ascensione, pentecoste et aliis quibusdam* (p. 333-61), 7 chapitres.

T. 6. – 32) *Sermones ad novicios regulares* (p. 1-314), 30 homélies aux novices du Mont-Sainte-Agnès, divisées en trois groupes et concernant respectivement la vie commune et la garde des sens, le combat spirituel de l'âme et la dévotion à Marie. Composé après 1425 ou après 1448. – 33) *Vita Lidewigis virginis* (p. 315-453) : 23 chapitres sur la vie de Lydwine de Schiedam ; puis 33 chapitres consacrés aux miracles de cette sainte (cf. DS, t. 9, col. 1270).

T. 7. – 34) *Dialogus noviciorum,* instructions aux novices sous forme de dialogues, en 4 parties : a) *De contemptu mundi* (p. 1-30), 7 chapitres ; – b) *Vita Gerardi Magni*

(p. 31-115), 18 chapitres sur la vie de Gérard Grote ; – c) *Vita domini Florentii* (p. 116-210), 29 chapitres sur la vie de Florent Radewijns ; – d) *De discipulis domini Florentii* (p. 211-329), 14 chapitres sur la vie de neuf disciples de Radewijns : Joannes van den Gronde, Joannes Brinckerinck, Lubbertus Werner, Henricus Bruyne, Gerardus Zerbolt van Zutphen, Aemilius van Buren, Jacobus van Vianen, Joannes Kessel et Arnoldus van Schoonhoven, le tout précédé de la description de la maison de maître Florent à Deventer. Composé après 1436 et avant 1450. – 35) *Chronica Montis Sanctae Agnetis* (p. 331-525).

Ces ouvrages sont écrits en un élégant latin médiéval, mais le choix des mots et la construction des phrases trahissent la main d'un auteur du Rhin inférieur. Ces écrits ont été conservés dans de nombreux manuscrits, surtout le *De imitatione Christi.* Le premier recueil où cet ouvrage n'apparaît pas encore, parut vers 1474 sous le titre de *Sermones, epistolae et alia opuscula.*

3. Doctrine spirituelle. – La doctrine spirituelle de Thomas a Kempis se rattache entièrement à la spiritualité de la Dévotion Moderne en tant que *Gesamterscheinung.* C'est de loin le *De imitatione Christi* qui est l'œuvre la plus analysée. L'attention démesurée accordée à cet écrit a laissé dans l'ombre les autres œuvres de Thomas et il n'existe jusqu'à présent aucune analyse de l'ensemble de sa théologie spirituelle. Bien que Thomas adopte souvent un ton méditatif et didactique, il n'est pas question chez lui d'un système doctrinal. Ce qu'il veut dire est généralement exprimé sous forme de conseils pastoraux. Ses instructions alternent souvent avec des prières, ou sont suivies de celles-ci. Le fondement de plusieurs ouvrages se trouve souvent dans les *rapiaria.* Ces collections personnelles de notes de lectures et inspirations écrites par lui-même et par d'autres dévots furent travaillées et ordonnées par Thomas en écrits lisibles (cf. DS, t. 13, col. 114-19).

Son œuvre révèle une préférence pour l'ascèse pratique. C'est surtout dans ses petits ouvrages et ses homélies (n. 1-3,6,8,10-14,17,23-26,32,34/a) que Thomas envisage la formation des jeunes religieux. Selon lui, la formation conventuelle met l'accent sur le renoncement au monde et l'effort pour atteindre la pureté du cœur considérée comme un don de Dieu. Le religieux doit se préparer à une vie nouvelle de pénitence : « Revertere igitur per aliam vitam in regionem caelestem : quam ostendit tibi Deus, ut ambulares per eam. Haec est via. Paenitentiam agite. Optimum consilium et forte auxilium datum est tibi de caelo » (n. 2, p. 68).

Thomas prend comme point de départ la discipline conventuelle (silence, office choral, travail manuel), les vertus chrétiennes (obéissance, tempérance, chasteté, amour de Dieu et du prochain), des aspects de la vie du Christ et d'autres éléments de la vie conventuelle, et les considère comme les fondements motivants de la vie spirituelle. Le Christ est le modèle de vie du chrétien, donc aussi du religieux : « Igitur firmissima et tutissima via ad perfectionem et mentis illuminationem atque aeternae vitae introductionem : est conformari filio Dei in omnibus virtutibus et moribus suis. Disce ergo ad eius amorem et honorem cuncta exercitia tua trahere et ordinare : et tanquam praesentem Iesum in omni loco et tempore attendere... » (n. 6, p. 309-10).

L'intériorité est une des valeurs les plus précieuses du religieux dévot. On ne peut y atteindre si on ne s'y exerce pas : « Custodi diligenter cellam tuam : et custodiet te. Tutior locus non est servo Dei in hoc mundo : quam latere in secreto : ubi Patrem oret libera mente ostio cubiculi clauso » (n. 8, p. 336).

Le (chanoine) régulier ne doit pas chercher seulement le salut de son âme. La communauté fraternelle offre le milieu où une saine tension entre la personne et la communauté est féconde pour les deux, aussi longtemps que la discipline et la correction marchent de pair et que l'on continue à se parler avec patience.

Thomas se rattache tout à fait à la tradition monastique de la vie spirituelle, lorsqu'il indique au jeune religieux le chemin de la vie intérieure : « Ex sacra namque lectione trahitur bona meditatio de Deo : ex bona meditatione procedit devota affectio et prompta elevatio mentis in Deum. Exinde surgit fervens et interna oratio penetrans caelos ; omnem creaturam relinquens, et soli Deo adhaerere cupiens : in quo omnia bona sunt quae concupisci possunt » (n. 32, p. 91).

Il garde ce même souci de formation en parsemant ses instructions d'exemples, ou par les vies qu'il écrit (n. 33 et 34/b-d) et, en moindre mesure, par la chronique monastique (n. 35). Dans le prolongement de son rôle de conseiller on trouve quelques lettres contenant des conseils pour religieux plus âgés (n. 4,7,29).

On peut discerner la vie intérieure de Thomas en particulier dans les écrits témoignant d'une spiritualité de dialogue (n. 5,13,19), ou traitant du mystère du Christ (n. 15,16,31). Le désir de Dieu est le fondement de la vie spirituelle. Il tient le dévot debout face aux vicissitudes de la vie. La vie véritable se trouve dans le Christ. Sa naissance, sa vie, sa passion et sa mort sont, jusque dans le détail, l'objet d'une silencieuse attention et d'un exercice dévot. C'est de là que l'âme reçoit sa consolation essentielle. Le Christ est le Frère aîné qui nous précède dans la souffrance. Il est aussi l'Ami bien-aimé dont l'amitié dépasse toute amitié humaine. La relation confiante avec le Christ est le cœur de la spiritualité de Thomas. Le dialogue du disciple avec le Maître intérieur est dominé par un ton de chaude affection, caractéristique surtout dans le livre III du *De imitatione Christi,* mais aussi dans la plupart des autres écrits de Thomas. Le croyant qui cherche Dieu ne doit pas s'accrocher à la vanité de la vie terrestre, mais suivre la voie du refus du monde par amour de Dieu. Tout en marchant, il est encouragé par la voix intérieure du Seigneur qui par sa vie, sa passion, sa mort et sa résurrection a suivi ce chemin pleinement et à fond, et est ainsi devenu pour chaque chrétien, par excellence, le Chemin vers Dieu. Dans son union à Dieu, par le Christ-Époux, l'âme de la créature atteint son but le plus élevé et est alors admise gratuitement au colloque avec lui :

« Sin vero sponsum diligit ; si fidelis fuerit, si devotus et internus : illi liber concedatur ingressus. Si custos conscientiae, si amator virtutis fuerit et disciplinae ; si affectu purus et intellectu clarus, si in se humilis et ad suos pius : si bona audita non male capere, non vane efferre, non temere arguere, non animose defendere, non superbe praedicare novit ; sed econtra non intellecta venerari, obscura et mystica sane interpretari didicit : talis introducatur et huic intersit gratis colloquio » (n. 5, p. 257).

Ce texte et bien d'autres expriment le cœur de la Dévotion Moderne. Ils témoignent de l'affectivité expérimentée par le dévot en général, et le chanoine régulier en particulier, comme fondement de la prière liturgique, et comme la nourriture spirituelle pour l'édification de la personne et de la communauté.

On trouve des ébauches d'orientation mystique dans différents écrits (par ex. n. 5,13,16,20 et 21). Mais le désir d'union à Dieu reste clairement limité par l'exil qu'expérimente l'homme sur terre : « Hoc enim perfectus et purus amor Dei in momento facere potest quotienscumque voluerit : ut omnibus oblitis sibi soli sim perfecte unitus, et igne amoris eius vehementer accensus et liquefactus. O Deus meus amor meus in loco peregrinationis meae ; quando ero tibi totus unitus cum omnibus animae meae viribus a te mihi datis et gratiose infusis ? Sileat ante te omnis creatura tua Deus meus ; tu solus mihi loquaris assis et illumines : qui es omnia in omnibus et super omnia caeli luminaria aeternaliter benedictus » (n. 21, p. 117-18).

Bien que le colloque reste toujours possible, Thomas insiste sur la grande distance entre l'expérience de Dieu faite par l'homme ici sur terre, et celle des bienheureux au ciel. Lorsqu'il parle de la contemplation de Dieu, il en parle en termes de désirs, plutôt qu'en termes d'expériences.

4. Influences. – Dans sa jeunesse, Thomas subit l'influence directe de Florent Radewijns. Tout au long de sa longue vie religieuse, il se familiarisa avec la tradition spirituelle dont vivaient les Dévots modernes. Dans ses ouvrages on note surtout l'influence de la Bible, de Bernard de Clairvaux, Henri Suso, Jérôme, Augustin, David d'Augsbourg, Bonaventure, Ludolphe de Saxe et Jean de Dambach. Il connaissait le *Speculum humanae salvationis* ainsi que les homélies de Johannes Brugman et sa vie de Lydwine de Schiedam, et il a dû connaître de nombreux écrits du cercle de la Dévotion Moderne. Il a transmis cet héritage spirituel dans ses propres écrits.

Thomas a non seulement exercé une énorme influence sur quelques générations de religieux du Mont-Sainte-Agnès, mais aussi sur ceux qui visitaient régulièrement le monastère, tel Joannes Wessel Gansfort. Celui-ci, à son tour, influença la génération suivante, à laquelle appartenait entre autres Jean Mombaer. Gansfort, aussi bien que Mombaer, a développé la pratique de la prière et de la méditation de Thomas et d'autres Dévots modernes, en un véritable système de méditation méthodique. A leur tour, ils ont aussi influencé Garcia de Cisneros, Ignace de Loyola et l'école des Jésuites. On peut démontrer que d'autres furent influencés, notamment par le *De Imitatione Christi,* par exemple Martin Luther et Benoît Haeften.

Grâce à l'énorme diffusion du *De Imitatione Christi,* l'influence de Thomas fut profonde et étendue, non seulement au sein du mouvement de la Dévotion Moderne dans son ensemble, mais aussi en dehors et jusqu'à nos jours. Son souvenir reste toujours vivant dans sa ville natale de Kempen.

Les ouvrages au sujet du *De Imitatione Christi* ne sont relevés que pour autant qu'ils ne sont pas mentionnés dans le DS, t. 7, col. 2342-68, qu'ils ont paru après 1971 et qu'ils sont importants pour comprendre Thomas a Kempis et l'ensemble de son œuvre.

Bibliographie : J. Romein, *Geschiedenis van de Noord-Nederlandsche geschiedschrijving in de middeleeuwen. Bijdrage tot de beschavingsgeschiedenis,* Haarlem, 1932, p. 181-84 (n. 71). – *Petri Trudonensis Catalogus scriptorum Windeshemensium,* éd. W. Lourdaux et E. Persoons, Louvain, 1968, p. 202-11 (n. 138).

Éditions : *Thomas a Kempis en de Moderne Devotie. Tentoonstellingscatalogus,* Bruxelles, 1971, p. 43-57. – *Archives et Bibliothèques de Belgique,* t. 43, 1973, p. 863-65. – S.G. Axters, *Bijdrage tot de inventarizering van de Imitatiohandschriften : addenda en dubia,* dans *In Navolging. Een bundel studies aangeboden aan C.C. de Bruin bij zijn afscheid als hoogleraar te Leiden,* Leiden, 1975, p. 141-58. – S. Martinelli Spanò, *L'Autore dell' Imitazione di Christo : recenti scritti nell'ambito di una secolare polemica,* dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia,* t. 39/1, 1975, p. 207-20. – W. Kohl, E. Persoons et A.G. Weiler, *Monasticon Windeshemense.* III. *Niederlande,* dans *Archives et Bibliothèques de Belgique,* n. spécial 16, Bruxelles, 1980, p. 14-49.

M. Carasso-Kob, *Repertorium van verhalende historische bronnen uit de middeleeuwen. Heiligenlevens, annalen, kronieken en andere in Nederland geschreven verhalende bronnen,* La Haye, 1981, p. 62-63 (n. 57), 238-39 (n. 215), 405-09 (n. 371 et 372). – W. Audenaert, *Thomas a Kempis. De Imitatione Christi en andere werken. Een Short-title catalogus van de 17de en 18de eeuwse drukken in de bibliotheken van Nederlandstalig België,* coll. Instrumenta theologica III, Louvain, 1985.

Œuvres : *Thomae Hemerken a Kempis Opera omnia,* éd. M.I. Pohl, 7 vol., Fribourg/Br., 1910-1922 (Reprint, Hildesheim, 1985). – L. Oosterlinck, *Thomas a Kempis gebeden op het leven van Christus. Tekstuitgave hs. Brussel K.B. 12082* (thèse de licence, Louvain, 1973-1974). – *Thomas von Kempen, Die Ordensdisziplin. Libellus,* 1974. – *De imitatione Christi Libri quatuor. Edizione critica,* éd. T. Lupo, coll. Storia e attualità VI, Vatican, 1982. – *Heinrich Hallers Übersetzung der 'Imitatio Christi',* éd. Bauer, coll. Analecta Cartusiana 88, Salzbourg, 1982. – *Thomas a Kempis, Over de erkenning van eigen vergankelijkheid,* éd. R.Th.M. van Dijk, Rotterdam, 1987. – Pour d'autres éditions, voir aussi bibliographie et études. – Une nouvelle édition critique des *Opera Omnia* de Thomas est projetée dans la série *Continuatio mediaevalis* du *Corpus christianorum.*

Études. – 1) Encyclopédies : OGE, bibliographie courante. – DTC, t. 15, 1946, col. 761-65. – LThK, t. 10, 1965, col. 144-45. – RGG, 3e éd., t. 6, 1962, col. 864.

2) Manuels : S. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden,* t. 3, De Moderne Devotie, 1380-1550, Anvers, 1956, p. 170-98. – R.R. Post, *Kerkgeschiedenis van Nederland in de middeleeuwen,* Utrecht – Anvers, 1957, t. 1, p. 388-93 ; t. 2, p. 199 ; *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism,* coll. Studies in Medieval and Reformation Thought 3, Leiden, 1968, p. 21-23,45-49,183-90, 249-51,502-04,521-50.

3) Éditions du centenaire 1971 : *Bijdragen over Thomas a Kempis en de Moderne Devotie, uitgegeven ter gelegenheid van de vijfhonderste sterfdag van Thomas a Kempis,* dans *Archives et Bibliothèques de Belgique,* n. spécial 4, Bruxelles-Zwolle, 1971. – *Thomas von Kempen. Beiträge zum 500. Todesjahr 1471-1971,* Kempen, 1971. – *Thomas a Kempis en de Moderne Devotie,* cité *supra.*

Monographies et articles : E. de Coussemaker, *Chants liturgiques de Thomas a Kempis,* dans *Messager des sciences historiques des arts et de la bibliographie de Belgique,* 1856, p. 66-81. – K. Hirsche, *Kritisch-exegetische Einleitung in die Werke des Thomas von Kempen nebst einer reichen Blumenlese aus demselben,* Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der *Imitatio Christi* nach dem Autograph des Thomas von Kempen, t. 2, Berlin, 1883. – A. Schmidt, *Die Bibel des Thomas a Kempis in der Grossherzoglichen Hofbibliothek zu Darmstadt,* dans *Zentralblatt für Bibliothekswesen,* t. 12, 1896, p. 379-87. – M. van Rhijn, *Wessel Gansfort,* La Haye, 1917, p. 39-46. – *Nopende het aertspriesterschap van Swolle naer de beroerten deser Neder-landen mitsgaders van eenige gedenckweerdige voorvallen door Arnold Waeijer, aartspriester en pastoor van Zwolle,* dans *Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht,* t. 45, 1920, p. 1-193 ; t. 46, 1921, p. 193-371. – G. Clamens, *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de Thomas a Kempis,* Lyon, 1931.

W.J. Kühler, *De betrouwbaarheid der geschiedschrijving van Thomas a Kempis,* dans *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis,* t. 25, 1932, p. 49-68. – M. van Rhijn, *De invloed van Wessel Gansfort,* dans *Wessel Gansfort en zijn*

tijd, Utrecht, 1933, p. 38-73, surtout 59-71. – G.J. Hoogewerff, *Noord-Nederlandsche schilderkunst*, II, La Haye, 1936, p. 296-98 (illustrations). – W. Neuss, *Die Bibel-Handschrift des Thomas von Kempen aus dem Kölner Herren-Leichnam-Stift in der Hessischen Landesbibliothek zu Darmstadt*, dans *Kunstgabe des Vereins für christliche Kunst im Erzbistum Köln und im Bistum Aachen*, 1937, p. 3-14 ; *Die Darmstädter Bibelhandschrift des Thomas von Kempen*, dans *Sankt-Wiborada*, t. 4, 1937, p. 15-22. – A.W. Byvanck, *La miniature dans les Pays-Bas septentrionaux*, Paris, 1937, p. 94 et 133 (illustr.).

A. Hulshoff, *Utrechtsche parelen. Kostbare handschriften en zeldzame boekwerken in de universiteitsbibliotheek*, Utrecht, 1944, p. 233 (illustr.). – G.I. Lieftinck, *Windesheim, Agnietenberg en Mariënborn en hun aandeel in de Noordnederlandse boekverluchting*, dans *Dancwerc. Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. D.Th. Enklaar...*, Groningen, 1959, p. 188-207 (illustr.). – A.L. de Vresse, *Agnietenbergse verluchtkunst op de tentoonstelling Willet Holthuysen te Amsterdam*, dans *Bulletin van de Koninklijke Nederlandse Oudheidkundige Bond*, 6e série, t. 12, 1959, p. 351-52. – H. Jedin, *Thomas von Kempen als Biograph und Chronist*, dans *Universitas. Festschrift für Bischof Dr. A. Stohr*, Mayence, 1960, t. 2, p. 69-77. – J. de Coo, *Museum Mayer van den Bergh. Catalogus I. Schilderijen, verluchte handschriften, tekeningen*, Anvers, 1960, p. 164-65.

S. Axters, *Thomas Hemerken van Kempen und die « neue Frömmigkeit »*, dans *Heimatbuch des Kreises Kempen-Krefeld*, t. 22, 1971, p. 191-200. – K. Egger, *De latinitate Thomae a Kempis, quinto ab obitu eius saeculo expleto*, dans *Latinitas*, 1971, p. 103-12. – *Mistici del XIV secolo. Imitazione di Cristo – Tauler – Ruysbroek*, éd. Sivano Simoni, coll. Classici delle religioni, Turin, 1972. – H.J.E. Hendrikx, *Thomas van Kempen, monnik van de Agnietenberg*, dans *Vereeniging tot beoefening van Overijsselsch Regt en Geschiedenis. Verslagen en mededelingen*, t. 87, 1972, p. 37-49. – W.J. Alberts, *Aus dem Leben von Thomas a Kempis*, dans *Heimatbuch des Kreises Kempen-Krefeld*, t. 23, 1972, p. 212-17. – J. Sudbrack, *Personale Meditation. Die vier Bücher der Nachfolge Christi – neu betrachtet*, Topos-Taschenbücher XVI, Düsseldorf, 1973 ; *Meditierter Personalismus. Zum Gespräch zwischen Ost und West*, GL, t. 46, 1973, p. 206-16. – A. Ampe, *L'Imitation de Jésus-Christ et son auteur. Réflexions critiques*, coll. Sussidi eruditi XXV, Rome, 1973.

W. Hellinga, *Thomas a Kempis. The first printed editions*, dans *Quaerendo*, t. 4, 1974, p. 3-10. – S.G. Axters, *Bijdrage tot de inventarizering van de Imitatio-handschriften : addenda en dubia*, dans *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, n.s., t. 66, 1975, p. 141-58. – *Un Index scripturaire du « De Imitatione Christi »*, RHS, t. 51, 1975, p. 367-78.

E. Iserloch, *Thomas von Kempen und die Devotio Moderna*, Reihe ' Nachbarn ' XXI, Bonn, 1976. – J.M. Castillo, *L'Imitation de Jésus Christ et « Camino » : Du discernement privatisé à l'annulation du discernement*, dans *Concilium*, n. 139, 1978, p. 44-55. – H. Rix, *Luther's Debt to the Imitatio Christi*, dans *Augustiniana*, t. 28, 1978, p. 91-107. – H.N. Janowski, *Geert Groote, Thomas von Kempen und die Devotio moderna*, Olten-Fribourg-Br., 1978, p. 10-42 et 103-237. – H. Kloster, *Gerardus Magnus, Imitatio. Concordance in Latin to the Imitation of Christ*. Topical Concordance and Systematic Presentation of Books I-III of the Imitation, Vienne, 1978. – J. Sulivan, *La dévotion moderne*, Introduction à l'*Imitation de Jésus Christ*, nouv. trad. par M. Billon, s l, 1979. – J.W.M. Peijnenburg, *De kroniek van het klooster St. Agnietenberg 1398-1477*, dans *Overijsselse historische bijdragen*, t. 94, 1979, p. 11-20.

F. Châtillon, *« Manna absconditum », remarques sur la traduction de l'Imitation par Corneille*, dans *Revue du Moyen Âge Latin*, t. 35, 1979, p. 127-37. – A.D. Jensen, *Remarks on ' The Imitation of Christ '*, dans *Scottish Journal of Theology*, t. 32, 1979, p. 421-37. – E. Aresu, *L'« Imitazione di Cristo ». Schedario ordinato per argomenti*, Noci, 1981. – C.C. de Bruin, E. Persoons et A.G. Weiler, *Geert Grote en de Moderne Devotie*, Zutphen, 1984, p. 131-44. – C. Los, *Van Geert Groote tot Erasmus. De Broeders des gemenen levens en de navolging van Christus*, Zeist, 1984, p. 66-83. – *Moderne Devotie. Figuren en facetten. Tentoonstelling ter herdenking van het sterfjaar van Geert Grote 1384-1984. Catalogus*, Nimègue, 1984, p. 204-11 (n. 70-73). – O. Steggink, *De Moderne Devotie in het Montserrat van Ignatius van Loyola*, OGE, t. 59, 1985, p. 383-92. – M. Himmelmann, *Das Leidensverständnis der « Imitatio Christi » im Vergleich zu Heinrich Seuses « Büchlein der Ewigen Weisheit »*, dans *Erbe und Auftrag*, t. 61, 1985, p. 283-301.

A.J. Jelsma, *Doorwerking van de Moderne Devotie*, dans *De doorwerking van de Moderne Devotie. Windesheim 1387-1987. Voordrachten gehouden tijdens het Windesheim Symposium..., 15-17 oktober 1987*, Hilversum, 1988, p. 9-28. – C. Graafland, *De invloed van de Moderne Devotie in de Nadere Reformatie..., ibid.*, p. 49-69. – G.H.M. Posthumus Meyjes, *De doorwerking van de Moderne Devotie met name bij de Remonstranten, ibid.*, p. 81-94. – S. Voolstra, *Hetzelfde, maar anders. Het verlangen naar volkomen vroomheid als drijfveer van de Moderne Devotie en van de doperse reformatie, ibid.*, p. 119-33. – W.J. Op 't Hof, *Eenen tweeden Thomas a Kempis (doch ghereformeerden), ibid.*, p. 151-65. – J. Trapman, *De Imitatio Christi en het mysticisme rond 1900. De vertaling van Willem Kloos (1908) in de kritiek, ibid.*, p. 167-78. – Th. Clemens, *Een verkennend onderzoek naar de waardering voor de Imitatio Christi in de Nederlanden tussen 1600 en 1800, in het bijzonder onder katholieken, ibid.*, p. 217-31.

Rudolf Th.M. VAN DIJK.

17. THOMAS DE HÉRENTHALS, franciscain, † 1530. Voir HÉRENTHALS (Thomas), DS, t. 7, col. 279. – A. Pattin, *Th. de H.*, dans *Franziskanische Studien*, t. 65, 1983, p. 205-14.

18. THOMAS HOPEMAN, dominicain, 14e s. – Enseignant à Cambridge pendant l'année scolaire 1344-1345, Thomas Hopeman était maître en théologie au moins depuis 1348 lorsqu'il fut assigné comme lecteur à Londres pour l'année 1350-1351 ; il bénéficiait dans ces mêmes années des pouvoirs de pénitencier dans le diocèse d'Ely, dont l'évêque était depuis 1345 son confrère Thomas de Lisle. Après un voyage outre-mer (Avignon ?) effectué sans autorisation royale, Thomas fut obligé en 1355 de se retirer au couvent de Dunwich.

Des trois commentaires bibliques, qui lui sont attribués dans la *Brevissima cronica ordinis* d'Alberto Castellano, sur la Genèse, l'épître de Jacques et l'épître aux Hébreux, ce dernier – certainement authentique – est conservé au British Museum, Ms Roy. 4.A.1. Il correspond à l'enseignement donné en 1344-1345.

A l'approche de la fête de la « sanctification » ou « conception » de la Vierge Marie, Thomas interrompt son explication de l'épître aux Hébreux pour s'arrêter longuement à exposer et justifier sa position personnelle sur la signification doctrinale de la fête, alors objet de vives controverses entre les théologiens. Il semble être ainsi le premier dominicain anglais à défendre l'Immaculée Conception.

Il y a parfois des mélanges chez les anciens bibliographes entre les différents « Thomas anglicus » ; ainsi le commentaire des Hébreux a-t-il été parfois attribué par erreur à Thomas Waleys.

S.-L. Forte, *Thomas Hopeman O.P. (c. 1350). An unknow biblical commentator*, AFP, t. 25, 1955, p. 311-44 (aux p. 334-44 de cette étude, texte du commentaire sur la Conception de la Vierge). – DS, t. 5, col. 474,1514.

André DUVAL.

19. THOMAS ILLYRICUS, frère mineur, 1484-1528. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits.*

1. Vie. – Né vers 1484 à Vrana, près de Zara en Dalmatie (d'où le surnom, Illyricus, que lui ont donné les contemporains et les historiens), Thomas, encore jeune, émigra avec ses parents à Osimo dans les Marches, en Italie, et les aida aux travaux des champs, en gardant les bêtes. Mais attiré par la vie religieuse, il demanda son admission parmi les Frères Mineurs de l'Observance à Osimo même, qui faisait partie de la province d'Ancône, et selon l'usage du temps il fut aussi appelé frère Thomas d'Osimo.

Dans cette province où fleurissaient la ferveur et le rigorisme des débuts de l'institution franciscaine, il passa les premières années de sa formation en diverses maisons, fréquentant surtout les couvents isolés. A 25 ans, devenu prêtre, Thomas commença à prêcher au peuple dans les régions voisines. Puis, il résolut de faire un pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle ; ce qu'il réalisa pour la première fois avant 1515 ; il y retournera en 1518. A l'aller comme au retour, il continua son ministère de la prédication avec un certain succès. Revenu en Italie, il se fit entendre à Gênes et à Parme, puis à Rimini et à Pesaro. De là, il passa à Raguse, où son comportement de véritable disciple de saint François fit merveille. Désirant se rendre en Terre Sainte, les autorités de la ville assurèrent pour lui et ses trois compagnons les frais du voyage. Le 1er mai 1516, il était de retour en Dalmatie, puis en Italie et de nouveau sur les chemins de Compostelle.

Quittant l'Espagne, il vint dans le Midi de la France, où entre 1518 et 1522 il fut reçu en plusieurs cités, acclamé par les foules qui le vénéraient comme « le saint homme » et venaient en nombre écouter ses sermons ; ces derniers duraient fort longtemps, de 3 à 5 heures parfois, sans lasser ses auditeurs selon les témoignages de l'époque ; autour de sa chaire souvent improvisée devant les églises, les places publiques et les prés, d'après les documents d'archives, les fidèles se réunissaient en grand nombre, 20.000 et plus. Le 15 juillet 1518, il se trouve à Saint-Maximin (Var) pour y vénérer les reliques de sainte Marie-Madeleine. Il se fit aussi entendre à Montauban, Condom (octobre 1518), Nérac, Toulouse (novembre 1518-mai 1519), Cahors, Villefranche-de-Rouergue, Bordeaux (juin), Foix (mai 1520), Rabastens (mai 1520) et autres lieux. Mais son lieu de prédilection fut le terroir dit La Teste de Buch, près de la baie d'Arcachon ; il y établit un ermitage dans la forêt, face à la mer, auprès d'une chapelle qui devint par la suite Notre-Dame d'Arcachon ; entre deux prédications, Thomas venait volontiers y mener une vie contemplative.

Laissant ensuite le Sud-Ouest, nous le retrouvons, toujours prêchant, en 1522 à Lyon et aux environs, spécialement à Irigny (23 février de cette année). Sans trop s'arrêter, Thomas se rend alors en Piémont : à Avigliana (mai 1522) dans un ermitage où il restaure un sanctuaire dédié à Sainte-Marie de la Miséricorde, et enfin à Turin pour les derniers mois de 1522 ; là, il compose son premier ouvrage contre Luther. De sa vie et de son activité, on ne possède que très peu de notices pour cette période. Le 18 janvier 1527, Clément vii lui envoie un bref *Dudum cum fida relatione* l'instituant inquisiteur général contre les Luthériens et les Vaudois dans les états du duc de Savoie. Toujours itinérant, vers 1528 il s'établit sur les rivages de la Méditerranée, dans la principauté de Monaco, à Carnolès aux portes de Menton (alors dans le diocèse de Vintimille, aujourd'hui de Nice). A cet endroit, existait un petit couvent franciscain avec une modeste chapelle dédiée à Notre-Dame depuis 1483 ; Thomas n'en fut pas le fondateur, il semble plutôt qu'il réforma cette maison en y faisant fleurir l'observance régulière et par sa présence donna un essor plus grand à la vénération de la petite église conventuelle. C'est près de là qu'il mourut fin 1528, un soir en revenant d'une chapelle champêtre dédiée à saint Ambroise où il avait prié et médité « dans l'intimité avec Dieu », comme il avait coutume de le faire. Son corps fut retrouvé le lendemain dans la forêt et inhumé dans l'église conventuelle de Notre-Dame de Carnolès. En 1612 fut faite sur place en vue de sa béatification une enquête par le prince de Valditaro, tuteur du prince de Monaco.

2. Écrits. – Thomas Illyricus est théologien et controversiste, mais encore plus un prédicateur populaire ; son objectif principal est la réforme de l'Église « in capite et in membris », et cela entre la fin du grand Schisme et l'ouverture du concile de Trente (1545). Même ses œuvres de polémique contre Martin Luther ont pour but la défense de la foi catholique traditionnelle, mais surtout de présenter les moyens d'un retour à l'Évangile ; il apparaît donc comme un précurseur de la Contre-Réforme. Il composa :

1° Un volume de quatre lettres écrites de Toulouse ou de la Teste de Buch, en 1519 : a) au sénat de Toulouse pour la défense du Nom de Jésus, 7 février ; b) aux étudiants de la même ville, 16 août ; c) à tous les fidèles « de ordine servando in matrimonio ac de laudibus matrimonii », 15 février ; d) aux soldats du roi de France pour le salut de leurs âmes, directives et conseils, non datée.

2° Un testament du 26 avril 1519, imprimé à Toulouse, 1520. – 3° Lettre à tous les fidèles « contra hypocritas » (Limoges, 1520). – 4° *Sermones aurei* : 50 sermons donnés à Toulouse, 25 sur le Christ et autant sur Marie, « ad eorum laudem et gloriam » (Toulouse, 1521), transcrits sous son contrôle par son compagnon et secrétaire frère Massée Bruna de Frossasco, en Piémont.

5° *Libellus de potestate summi pontificis... qui intitulatur Clipeus status papalis* (Turin, 1523) contenant 4 lettres de dédicace : à Adrien VI (datée de Turin 12 novembre 1522), au duc de Savoie Charles III (même date), aux Lyonnais (signée d'Irigny le 22 février 1522), à l'évêque de Valence le cardinal Jean de Lorraine (12 mai 1522). Dans les 7 traités qui suivent, l'auteur insère un sermon populaire sur les pouvoirs des clefs contre Luther, contenant entre autres des critiques assez vives contre les clercs et les bénéficiers, les laïques disposant des dignités ecclésiastiques, les avocats véreux, traitant encore de la continence des clercs, de la façon de vivre pour tous les chrétiens, des images, du culte des saints et des fêtes, des erreurs commises sur ces points, des trois vœux essentiels de religion, des magistrats incompétents « et de pluribus aliis quae nimis longum foret enumerare ». Il est à noter que deux traités sont de Gerson : « Casus septem in quibus pontifex est auferibilis de papatu » et « Modus se habendi tempore schismatis ». Dans le traité « Invectiva contra malos christianos » une bonne partie est reproduite textuellement de Gerson : « Declaratio... defectuum virorum ecclesiasticorum », mais avec quelques variantes.

6° *In Lutherianas hereses clipeus catholicae ecclesiae* (Turin, 1524) ; œuvre divisée en 2 parties : sur les sacrements de l'Église, visant surtout le « De captivitate Babylonis » du réformateur allemand, et contre les autres affirmations erronées du même. Cette œuvre comporte encore une lettre à Clément VII (1524) et une autre de dédicace à Augustin Grimaldi, évêque de Grasse. – 7° *S'ensuyt l'epistre de fr. Thomas Illyric... à tous les chrétiens sur le mariage* (Poitiers, s d), probablement une traduction de la lettre de Toulouse en

1519. – 8° *Le sermon de charité...* contre Luther (Saint-Nicolas du Port, 1525). – 9° *Devotes oraisons*, en français, « avec une chanson d'amour divin comprise sur les sermons de frère Thomas Illiric pour induire et inciter le peuple à dévotion » (Paris, 1528).

10° *Prophétie faicte par frere Thomas Iliric...* translatée d'italien, 1530 (?); Brunet, dans son *Manuel du Libraire* (Paris, 1864, t. 5, col. 832), signale deux autres reproductions de ce texte, avec des variantes dans le titre, sans lieu ni date, mais vraisemblablement de cette même époque. – 11° Wadding indique un *Tractatus de conceptione Virginis*, sans doute extrait du sermon 26 des *Sermones aurei* : « De immaculata conceptione Virginis Mariae ». De son côté, Sbaraglia lui attribue des *Quadragesimales Conciones et Adventus*.

Thomas Illyricus a laissé durant le 16e siècle des traces profondes dans les régions où sa parole et son action se sont fait remarquer, comme en témoignent des auteurs de cette époque, dont Florimond de Roemond † 1602, conseiller royal au Parlement de Bordeaux, dans son *De ortu, progressu et ruina haereseon* (dont L. Wadding a inséré de larges extraits dans ses *Annales Minorum*).

La mémoire de frère Thomas, de nos jours, n'est pas tombée complètement dans l'oubli ; les études faites sur lui en font foi et les trois sanctuaires qu'il a fondés, Arcachon, Avigliana et Menton, gardent la mémoire de son passage et de son activité pour favoriser la dévotion mariale. Le *Martyrologium Franciscanum* (éd. Vicence, 1939, p. 178) l'insère parmi les bienheureux à la date du 13 mai ; il loue sa science, l'austérité de vie, sa prédication de la parole de Dieu, son esprit de prophétie et évoque les signes de son intervention miraculeuse. Fidèle à la tradition franciscaine et à l'exemple de Bernardin de Sienne et des apôtres de la primitive Observance, Thomas en exploite les thèmes doctrinaux et dévotionnels ainsi que les méthodes d'évangélisation. Il tient une place remarquable en cette période difficile de l'histoire de l'Église.

Wadding, *Annales minorum*, t. 16, Quaracchi, 1933, ad an. 1520, n. IX-XV, p. 112-15 ; p. 771-78 (Addenda). – Wadding-Sbaralea, *Scriptores*, t. 3, p. 130-31. – P. Delpuech, *Histoire de N.D. d'Arcachon et du Bx Thomas Illyricus, son fondateur*, Bordeaux, 1872, p. 25-88. – G. Gelcich, *Fra Tommaso Illirico detto da Osimo. Appunti biografico-critici*, Spalato, 1903. – B. Rode, *Documenti Francescani di Ragusa*, dans *Miscellanea Francescana*, t. 15, 1914, 178-80 ; t. 16, p. 44-45. – R. M.-J. Mauriac, *Nomenclature et description sommaire des œuvres de Fr. Thomas Illyricus, O.F.M.*, AFH, t. 18, 1925, p. 374-85 ; *Une enquête en vue de la béatification de Fr. Thomas Illyricus, O.F.M., ibidem*, t. 24, 1931, p. 513-22 ; *Un réformateur catholique, Thomas Illyricus...*, dans *Études Franciscaines*, t. 46, 1934, p. 329-47,434-56,584-604 ; t. 47, 1935, p. 58-71 ; tiré-à-part, Paris, 1935. – A. Bacotich, *Degli scritti a stampa e della vita di fra Tommaso Illirico (1450-1528)*, dans *Archivio storico per la Dalmazia*, Rome, 1931, p. 1-14. – A. Rebsonnen, *Notre Dame d'Arcachon*, Bordeaux, 1937.

DTC, *Thomas Illyricus*, t. 15, 1946, col. 777-78 (J. Mercier). – G. Cantini, *I Francescani d'Italia di fronte alle dottrine luterane e calviniste durante il cinquecento*, Rome, 1948, p. 50-69. – EC, t. 6, 1951, col. 1628-29 (A. Piolanti). – Dr Seilhan, *La vie ardente et tumultueuse de Fr. Thomas Illyricus, prémoniteur de la Réforme (Son passage à Montauban en 1518)*, dans *Bulletin archéologique, historique et artistique de la Soc. archéologique de Tarn-et-Garonne*, t. 80, 1953, p. 132-75. – J. Ragot, *Passage à Condom et à Nérac de Thomas Illyricus, ermite d'Arcachon*, dans *Revue de l'Agenais. Bulletin de la Société académique d'Agen*, t. 102, 1985, p. 19-28. – M.-F. Godfroy, *Thomas Illyricus, prédicateur et théologien 1484-1528*, thèse de doctorat à Toulouse-Le Mirail, 1984 (dactylographiée), VIII-257 p. ; *Le prédicateur franciscain Thomas Illyricus à Toulouse (nov. 1518-mai 1519)*, dans *Annales du Midi*, t. 97, 1985, p. 101-14 ; cf. AFH, t. 78, 1985, p. 533-35.

Pierre Péano.

20. THOMAS D'IRLANDE (Hibernicus, de Palmerston), théologien, † après 1316. – Sur son *Manipulus florum*, voir DS, t. 5, col. 446 (y corriger la date de mort) et surtout R.H. et R.A. Rouse, *Preachers, Florilegia and Sermons : Studies on the "Manipulus florum"...* (coll. Studies and Texts 47, Toronto, 1979).

Divers mss de ses œuvres disent Thomas bachelier en Sorbonne en 1306 ; il y est encore attesté, semble-t-il, en 1316. Il n'a été ni dominicain, ni franciscain. – Voir U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, col. 4506 ; – *Histoire littéraire de la France*, t. 30, Paris, 1888, p. 398-408 (B. Hauréau) ; – P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs...*, t. 3, Paris, 1896, p. 238-41 ; – DNB, t. 19, p. 654-55 ; – DTC, t. 15/1, 1946, col. 778 (P. Glorieux). – DS, t. 1, col. 638 ; t. 5, col. 450 ; t. 8, col. 733 ; t. 9, col. 1141.

André Derville.

21. THOMAS DE JÉSUS (de Andrade), OSA, 1529-1582. – Tomé de Andrade, religieux augustin, est peut-être l'écrivain spirituel le plus connu du Portugal.

Né à Lisbonne en 1529, il était le fils de Fernando Alvarez de Andrade, de la maison des comtes de Lemos, de Galice (Espagne), une des familles les plus estimées par le roi du Portugal Jean III, et d'Isabel de Paiva. Tomé eut une sœur : Violante, qui épousa le comte de Linhares, et deux frères : Diego de Paiva, théologien de Jean III au concile de Trente, et son puîné l'augustin Cosme de la Presentación ; ce dernier, qui fit profession en 1563, mourut à Bologne en 1582, alors qu'il était en route vers l'Allemagne où il était envoyé comme réformateur. Le père confia l'éducation de ses fils Tomé et Diego au réformateur castillan de la province portugaise des Augustins, Luis de Montoya (DS, t. 10, col. 1695-96), qui passa plusieurs années à la direction du collège de son ordre à Coïmbre.

C'est à ce collège de Coïmbre que mûrit la vocation de Tomé à la vie religieuse, surtout après qu'il eut été sauvé miraculeusement de la noyade dans le rio Mondego ; ce fait est rapporté par son biographe l'archevêque de Goa et de Braga, Alejo de Meneses † 1617. Tomé fit son noviciat au couvent de Notre-Dame de Grâce de Lisbonne et y fit profession le 27 mai 1548 (cf. la liste récemment publiée des professions de la province), et non le 27 mars 1544, comme on peut le lire dans la biographie de Meneses, que d'autres auteurs ont suivie. Pour compléter ses études, Tomé retourna à Coïmbre, où il suivit les cours à l'université. Puis Montoya lui confia la charge de maître des novices, charge délicate qu'il ne donnait qu'à des religieux éprouvés. Tomé exerça cette charge pendant plusieurs années et c'est alors qu'il écrivit les *Costumbres del noviciado*, qu'a encore connues Meneses.

D'après Meneses, Tomé conçut durant ces années, avec l'approbation de Montoya, un projet de réforme pour les Augustins, et cela au moins une dizaine d'années avant la fondation des Augustins Récollets espagnols. L'idée n'eut

pas de succès et, après la mort de Montoya (1569), elle occasionna à Tomé l'incompréhension de la part de quelques-uns.

Tomé écrivit la biographie de son maître Montoya, biographie conservée, manuscrite, à la bibliothèque du district de Braga ; elle a probablement facilité la rédaction de celle qui fut publiée à Lisbonne en 1588 par l'historien augustin espagnol Jerónimo Román. Il acheva aussi la rédaction de la deuxième partie (non la quatrième, comme on l'affirme habituellement après Meneses) de la *Vida de Jesús* écrite par Montoya, en s'efforçant d'imiter autant que possible le style de celui-ci.

Attiré par la vie retirée, il put s'adonner assez aisément à ce penchant lorsqu'il fut maître des novices et lors de son priorat au couvent de Peña Firme, situé dans un lieu solitaire au bord de la mer, d'où il sortait quelquefois pour prêcher dans les villages avoisinants.

Il connut des maîtres fameux de son temps, comme le dominicain Luis de Granada et des « Pères Capucins très distingués ». Il introduisit le chant grégorien au couvent de Notre-Dame de Grâce de Lisbonne et fonda les confréries du Saint-Sacrement et de la Résurrection dans l'église du même couvent. Il exerça la charité de diverses manières, en utilisant la position sociale de sa famille. Parmi les charges officielles qu'il exerça dans la province, outre celles de prieur et maître des novices à Lisbonne et de prieur de Peña Firme (1574), il fut visiteur de la province.

Sa réputation d'homme spirituel fit que le roi Sébastien l'emmena avec lui dans le malheureux voyage qu'il fit en Afrique en 1578. Dans la ville d'Arcila, Tomé exerça spécialement la charité ; à la bataille de Alcazarquivir, il fut blessé et emmené captif à Meknès. Un marabout tenta de le faire apostasier ; devant son refus il le fit enfermer dans une prison plus dure. Ce fut là que Tomé écrivit en portugais *Os Trabalhos de Jesus* ; il acheva l'œuvre en 1581 (cf. sa lettre du 8 novembre 1581 qui offre l'ouvrage à ses compatriotes). A la demande de sa sœur, les ambassadeurs de Portugal et d'Espagne au Maroc rachetèrent Tomé, mais il refusa de rentrer en Portugal, préférant rester sur place et profiter de sa relative liberté pour aider spirituellement et matériellement les autres captifs. Il écrivit à leur intention un *Confessionario* et, contre un rabbin nommé José avec lequel il avait discuté, une apologie de la foi chrétienne. Le biographe Meneses écrit que Tomé mourut le 17 avril 1582, mardi après Pâques ; il avait 53 ans.

En 1920, on publia une de ses lettres inédites, datée selon l'éditeur, du 27 novembre 1582 ; ce qui obligerait de retarder la date de mort fournie par Meneses. Cependant le luxe de détails fournis par celui-ci et, quand on peut les contrôler, leur exactitude font hésiter ; on peut se demander si l'éditeur de la lettre n'aurait pas lu 1582 au lieu de 1581.

Outre les ouvrages déjà cités, Tomé a laissé quelques travaux mineurs : la lettre du 14 juin 1557 qui annonce à ses confrères la mort du roi Jean III ; en 1628 on édita à Madrid, traduit en espagnol par Fernando de Camargo, un ouvrage attribué à Tomé, ouvrage qui fut à son tour traduit en portugais : *Oratorio Sacro de Soliloquios do amor divino, e varias devoções a Nossa Senhora* (Lisbonne, 1734). On lui attribue une *Comedia do grande Padre Agostino*, ms vu par Barbosa Machado à la bibliothèque des Augustins de Lisbonne.

Le *De Oratione dominica* (Anvers, 1623), que lui attribue le bibliographe Ossinger, n'est probablement pas de lui. La *Praxis verae fidei* (Cologne, 1629) est de son homonyme le carme déchaux Thomas de Jésus † 1626 (cf. sa notice *infra*).

Son œuvre principale, qui l'a rendu célèbre à travers l'Europe catholique, est son traité *Os Trabalhos de Jesus*, le livre portugais qui a connu le plus de traductions en langues étrangères. Une étude récente montre qu'après la première édition (2 vol., Lisbonne, 1602-1609) on en compte au moins 198 complètes : 8 en portugais, 24 en espagnol, 17 en italien, 3 en latin, 109 en français (trad. par le jésuite G. Alleaume ; cf. Sommervogel, t. 1, col. 179-81), 11 en allemand, 3 en néerlandais, 22 en anglais et 1 en polonais. Il y eut de plus des éditions abrégées en diverses langues.

Le mot *Trabalhos* a été normalement et justement traduit : souffrances, patimenti, aerumnae, Leiden, sufferings, leyden ; en espagnol, ' trabajo ' a le sens de peine, affliction, souffrance.

L'œuvre se présente comme une série de 50 méditations, qui sont précédées par 3 chapitres donnant des conseils sur la manière de considérer les souffrances du Christ et sur les fruits qu'on peut en attendre. Les méditations peuvent être réparties en quatre parties : 1) sur les souffrances de la vie cachée (1-13, suivies d'un entretien sur la faim et la soif de la justice) ; – 2) sur celles de la vie publique (14-22) ; – 3) sur celles de la passion jusqu'à la condamnation à mort (23-40) ; – 4) le chemin de croix et la mort (41-50). Chaque méditation est divisée en deux sections, la première donnant un enseignement sur tel ou tel aspect de la vie souffrante du Christ, la seconde développant des sentiments en syntonie avec la première.

Écrit durant la captivité au Maroc, « dans l'expérience actuelle de la croix » (G. Alleaume, préface), l'ouvrage est d'une piété contagieuse ; s'il expose avec clarté les enseignements tirés de l'Évangile, ceux-ci semblent n'être donnés qu'en vue de susciter les mouvements de l'amour et les décisions de la volonté. Tomé sait d'ailleurs suggérer à son lecteur des applications pratiques. L'accent mis sur l'affectivité n'amène cependant pas de mièvreries, même si un certain dolorisme apparaît ici ou là. La 2e méditation, « Les neuf mois qu'il passa dans le sein de sa bienheureuse Mère », est entâchée de fautes de goût, et d'une théologie contestable ! Aucune mention n'est faite du côté percé du Christ. Le livre est devenu un classique de la piété chrétienne.

Certains ont discerné une parenté de style entre Tomé et Luis de Granada. D'autres ont mis en lumière avec raison l'inspiration que Tomé a puisée dans la *Vita Christi* de Ludolphe le Chartreux et dans les divers écrits de Montoya (surtout peut-être sa *Meditación breve de la Pasión de Cristo para las siete horas canónicas* (Medina del Campo, 1534).

La biographie de Tomé par A. de Meneses est imprimée généralement en tête des *Trabalhos*. – D. Barbosa Machado, *Bibl. Lusitana*, t. 3, Lisbonne, 1752, p. 756-57 (bibliogr. ancienne). – J.Fr. da Silva, *Dicc. bibliographico portuguez*, t. 7, Lisbonne, 1862, p. 359-61. – B. Moral, *Catálogo de escritores agustinos españoles, portugueses y americanos*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 66, 1905, p. 220-30. – A. Palmieri, notice du DHGE, t. 2, 1914, col. 1594-95.

I. Monasterio, *Místicos agustinos españoles*, t. 1, El Escorial, 1929, p. 133-41. – A. Zumkeller, notice du LTK, t. 1, 1957, col. 510. – A. de Wilt, *Thomas a Jesu OSA, en zijn boek over het lijden van onzen Heer Jesus Christus*, OGE, t. 33, 1959, p. 55-67. – D. Gutiérrez, *Ascéticos y místicos agustinos de España, Portugal y Hispanoamérica*, dans *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 169-72. – Leite de Faria, *Difusão extraordinaria do livro de*

Frei Tomé de Jesus, dans *Anais da Academia Portuguesa da História*, 2e série, t. 28, 1982, p. 165-234. – M.I. Resina Rodrigues, *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal*, Madrid, 1988, p. 887-93.

DS, t. 1, col. 366,1698 ; – t. 3, col. 767 ; – t. 4, col. 992,1008,1011,1144 ; – t. 5, col. 2,435 ; – t. 8, col. 1454 ; – t. 10, col. 1236.

Carlos ALONSO.

22. THOMAS DE JÉSUS (Díaz Sánchez Dávila), carme déchaussé, 1564-1627. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits.* – 3. *Doctrine.*

1. **Vie.** – La personnalité de Tomás de Jesús eut un tel impact sur le Carmel thérésien que, cinquante ans après sa mort, l'historien de l'Ordre José de Santa Teresa n'hésita pas à affirmer que Tomás de Jesús est, « après les fondateurs, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, celui qui l'a le mieux représenté » (*Reforma*, t. 4, p. 676). Éloges mérités mis à part, Tomás est certainement l'un des principaux personnages que la seconde génération thérésienne offrit à l'Église et à l'histoire de la spiritualité chrétienne. A quatre siècles de distance, certaines perspectives ont pu changer, mais trois qualités éminentes lui demeurent : l'équilibre certain du charisme thérésien, le désir d'un apostolat ouvert sur l'Europe et une prodigieuse production dans le domaine de la théologie spirituelle et de la missiologie.

On peut distinguer deux périodes dans la vie de Tomás de Jesús : la période espagnole et la période européenne.

1° PÉRIODE ESPAGNOLE (1564-1607). – Díaz (Diego) Sánchez naquit à Baeza (Jaén), en 1564 ; il était le troisième des cinq fils de Baltasar Dávila et de Teresa Herrera.

Ses frères obtinrent des grades académiques élevés, et certains de sa parenté paraissent dans les sphères de la noblesse de Rome et de Bruxelles. Intelligence ouverte, Tomás suit, très jeune, les cours des arts et de théologie à l'université de Baeza. En 1583 il part pour Salamanque afin d'obtenir ses grades en droit. Là, le maître Baltasar Céspedes lui ayant fait l'éloge du style d'une moniale qui l'avait touché, Tomás lut l'*Autobiographie* de Thérèse de Jésus et fut séduit non seulement par la beauté du récit mais aussi par la merveille de ses « cuatro aguas » ou formes d'oraison du chapitre 18. Un de ses compagnons d'étude, Fernando del Pulgar y Sandoval, entra au Carmel sous le nom de Francisco de Santa Maria (1564-1646 ; DS, t. 5, col. 1055-56). Diego le suivit un mois après, prenant, par dévotion envers l'Aquinate, le nom de Tomás de Jesús. En avril 1586, il commença son noviciat à Valladolid, où il fit profession le 4 avril 1587 entre les mains du P. Jérôme Gracián (DS, t. 8, col. 920-28) ; il montrait déjà des dons d'écrivain, comme le faisait remarquer Blas de San Alberto, son maître des novices.

Il connut saint Jean de la Croix qui, définiteur, participa au chapitre général du 19 avril 1587. Après deux années qu'il passa dans la cité castillanne comme « maestro de estudiantes », il fut ordonné prêtre (1589). Sur les instances du vicaire provincial du Portugal, Gregorio Nacianceno, il fut nommé lecteur de théologie au couvent de Séville. Là, pendant deux ans, il alterna l'enseignement et des recherches de spiritualité monastique. L'humidité du climat ainsi que ses austérités lui causèrent de graves insomnies et à la fin de 1591 ses supérieurs le transférèrent au célèbre collège de Saint-Cyrille, à Alcalá de Henares, où il cumula son enseignement et la charge de vice-recteur (jusqu'au printemps de 1594).

De ces années d'enseignement (1589-1592), Tomás date l'idée de fonder des « déserts et ermitages » (« desiertos y casas de yermo ») pour les Déchaux. A Séville, il communiqua son projet à ses élèves (Alonso de Jesús María et Francisco de Santa María), puis l'exposa au vicaire général Nicolas Doria. Celui-ci le refusa tout d'abord. Heureusement à Alcalá Tomás fut encouragé par d'autres religieux (Juan de Jesús María et Gregorio Nacianceno). Une nouvelle entrevue eut lieu avec Doria à Madrid, au printemps 1592 ; celui-ci reçut positivement ce projet érémitique et recommanda son exécution immédiate. Le premier « désert » de la Réforme vit le jour le 7 août 1592, à Bolarque, grâce à l'intervention directe de Tomás et d'Alonso de Jesús María, futur général de l'Ordre, plus enthousiaste pour la retraite que pour l'effort missionnaire de son professeur (cf. *Fundaciones*, AGOCD-Rome, ms 334-b, p. 1-2 ; *Relación*, AS-Burgos, 83-C). Voir DS, art. *Déserts*, t. 3, col. 534-36.

En 1594 Tomás fut nommé prieur du couvent de Saragosse récemment fondé, où il fut célèbre pour ses dons de conseiller spirituel. Il y entra en relation avec le deuxième biographe de sainte Thérèse, l'évêque de Tarazona Diego de Yepes. Au chapitre général du 25 mai 1597, à Madrid, il fut nommé, à 33 ans, provincial de la Vieille-Castille ; au cours de son gouvernement il put réinstaurer les « colaciones espirituales », donner à l'imprimerie ses deux premiers ouvrages (*Libro de la Antigüedad y Sanctos de la Orden* et *Commentaria in Regulam*, Salamanque, 1599) et fonder le désert de San José de las Batuecas (5/7/1599), dans la province de Salamanque. C'est dans cet ermitage qu'il se retira à la fin de son provincialat, bien qu'il eût été nommé définiteur général au chapitre général tenu à Tolède le 8 septembre 1600. Il resta dans cette solitude jusqu'en 1607, avec la charge de prieur du désert (1604-1607) ; il construisit l'édifice, écrivit différents traités spirituels sur l'oraison (*Primera Parte del Camino espiritual de oración y contemplación*) et donna sa vision de Thérèse d'Avila dans la biographie de la sainte (*Vida, virtudes y milagros*) publiée à Saragosse, en 1606, sous le nom de Diego de Yepes.

Dans sa retraite de Las Batuecas il se sentait heureux comme ermite contemplatif, expression suprême du charisme thérésien-sanjuaniste. Cependant, c'est là que survint ce que les historiens appellent sa « conversión misionera », et que lui-même qualifie de « mutation si grande » (« mudanza tan grande ») dans un ms autobiographique (*Fundaciones*, AGOCD-Rome, ms 334-b). Vers le milieu de son priorat à Las Batuecas (1606), il reçut une lettre de François du Saint-Sacrement, prieur de Gênes, l'invitant à sortir de sa retraite pour en partager les fruits dans l'apostolat. Tomás répondit que sa vocation était d'être ermite et qu'il ne pensait pas en changer à moins que l'obéissance ne lui commande autre chose, et qu'alors il irait dans « n'importe quelle partie du monde » (ms cité, p. 5). De son côté, Pierre de la Mère de Dieu (1565-1608), alors commissaire général du Carmel italien, ami du pape

Paul v et surintendant des missions catholiques, insista aussi : Tomás aurait à restaurer la mission du Congo, abandonnée par la congrégation espagnole, et pourrait en plus accompagner une légation pontificale jusqu'en Abyssinie. Tomás répondit « qu'il n'avait rien à dire sur ce point » (*Reforma*, t. 4, p. 699).

Ce que les sollicitations humaines ne purent obtenir, la motion intérieure de la grâce l'obtint ; un beau jour, « sintió una mudanza tan grande que estando antes muy contrario, acabada la misa se halló muy movido e inclinada la voluntad a aceptar aquella misión » (*Fundaciones*, p. 5). Il fit vœu de travailler à la « conversion de tous ceux qui sont hors de la Sainte Église » (*Reforma*, t. 4, p. 689) et en avertit Pierre de la Mère de Dieu. Celui-ci s'empressa de se l'attacher par un bref du pape que lui transmit le nonce à Madrid, G. Mellini. Les supérieurs d'Espagne ne savaient rien de ces tractations secrètes, et au chapitre général de Pastrana (5/5/1607), ils élirent de nouveau Tomás comme prieur de Saragosse. Il prit possession de sa charge, mais vers le milieu de novembre 1607, un jour avant que les émissaires du général Alonso de Jesús María ne veuillent s'emparer de lui comme rebelle, il partit pour Rome, par obéissance au pape.

2° Période européenne (1608-1627). – Elle fut marquée par une activité apostolique infatigable. A peine arrivé à Rome dans les premiers jours de janvier, Tomás traite de la mission du Congo et d'Abyssinie qu'on pensait lui confier. Cependant le projet que Pierre de la Mère de Dieu lui proposait échoua à cause de l'opposition de la cour espagnole et des instances d'Alonso de Jesús María. Alors Tomás conçut l'idée de créer un institut exclusivement missionnaire, distinct des deux congrégations carmélitaines, qu'il appela « congregatio Sancti Pauli ». Il présenta les fins et les personnes du nouvel institut au pape, qui donna son approbation le 22 juin 1608. Deux mois plus tard (26/8/1608), Pierre de la Mère de Dieu mourait subitement. L'« excessif zèle missionnaire » de Tomás rencontra une telle opposition dans tout l'Ordre thérésien que Paul v, pressé de toutes parts, décida de supprimer la nouvelle congrégation missionnaire, cinq ans plus tard (7/3/1613).

Dans l'intervalle Tomás ne perdit pas son temps. Il recueillit la pensée des grands missiologues italiens, Pierre déjà nommé et Jean de Jésus-Marie (DS, t. 8, col. 576-81), et consacra les années 1608-1610 à écrire ses deux ouvrages fondamentaux de missiologie, *Stimulus Missionum* et *De conversione omnium gentium procuranda*, dans sa retraite romaine au couvent de La Scala. Il prit une option décisive, espérant que le Seigneur « le abriría algún camino para ayudar a las almas » (*Fund.*, p. 12). Son souci missionnaire rencontra rapidement de nouvelles occasions apostoliques. Les carmélites déchaussées de France (Paris, 1604) demandèrent la présence des frères. Devant la réponse négative des espagnols, elles s'adressèrent à la congrégation italienne. Son général, Ferdinando de Santa Maria (1558-1631) savait que Tomás irait avec joie (il avait reçu des invitations répétées d'Anne de Saint-Barthélemy alors qu'elle était en Espagne ; cf. DS, t. 1, col. 676-77). Il obtint de Paul v une lettre patente en faveur de Tomás comme supérieur en charge « pro iuvandis fidelibus ac haereticis ad fidem reducendis » (15/10/1609). Tomás se mit en route pour les Pays-Bas le 14 avril 1610, avec six religieux et une lettre de recommandation du pape pour l'archiduc Albert d'Autriche (*Fund.*, p. 17).

Durant ses treize ans de séjour en Flandre (août 1610 – mai 1623) il eut une activité apostolique vertigineuse ; il écrivit et fit imprimer différents traités spirituels : *Práctica de la fe viva*, 1613 ; *Método para examinar y discernir el espiritual aprovechamiento*, 1620 ; *De contemplatione divina*, 1620 ; *De oratione divina*, 1623. Il répandit la présence du Carmel en Belgique, en France, en Allemagne, avec dix couvents de frères et six de moniales. Ces nouvelles fondations donnèrent une grande influence à la famille thérésienne, depuis le Désert de Marlagne à Namur (29/7/1619) jusqu'au séminaire des missions de Louvain (1621) où se formèrent les jeunes pour travailler à la conversion des hérétiques par toute l'Europe. En 1614, Tomás fut nommé prieur de Bruxelles, avec juridiction sur toutes les maisons belges et allemandes. En 1617, il fut élu premier provincial de la province carmélitaine de Belgique, nouvellement créée.

Élu définiteur de la congrégation d'Italie par le chapitre général (Loano, 5/6/1623), il retourna à son ancien couvent romain de La Scala. Là, il s'occupa de la révision des *Constitutions* des Carmes (1623-1625), et termina la rédaction de différents écrits. Une arthrose progressive, dont il avait toujours souffert, le cloua définitivement au lit les deux derniers mois de sa vie. Entouré de l'estime et de la vénération de tout l'Ordre, il mourut le 2 mai 1627.

Homme menu et de tempérament nerveux, entièrement donné à sa vocation carmélitaine, il fut très apprécié pour sa prudence dans la charge de supérieur, qu'il exerça dès l'âge de trente ans, sans que les difficultés lui aient manqué en Espagne, Italie et Belgique. Tomás de Jesús était homme de travail et de silence intérieur. C'est ainsi seulement qu'on peut comprendre le double rythme contemplatif et apostolique de celui qui, au jugement de Francisco Suárez, fut « varón doctísimo al par que religiosísimo » (cf. Silverio, HCD, t. 8, p. 597).

2. Écrits. – Ayant étudié les langues, la théologie et le droit, Tomás de Jesús est connu comme un grand auteur de livres et de traités spirituels. Nous avons déjà mentionné certaines de ses œuvres. Cependant sa production littéraire est très abondante, difficile à cataloguer et en bonne partie inédite. L'état actuel de la critique historique a cependant établi ceci :

1° Écrits personnels. – Du vivant de l'auteur parurent 15 titres différents en castillan, latin ou français (1599-1626). Il semble qu'il ait pensé à une édition d'ensemble si l'on en juge par le premier catalogue de ses œuvres envoyé de Belgique en 1623 à l'historien général de l'Ordre (*Reforma*, t. 4, p. 706-07).

On y trouve 23 titres répartis en quatre tomes, mais il y manque le *Libro de la Antigüedad y Sanctos de la Orden* (Salamanque, 1599). La liste la plus complète des premiers écrits est celle qui a été faite en 1632 par le carme allemand Paul de Tous-les-Saints, pour l'impression complète des écrits de Tomás. A la demande d'Urbain VIII, le chapitre général d'Italie lui confia cette tâche, qu'il répartit en trois volumes des *Opera omnia* ; les deux premiers parurent à Cologne en 1684 et rassemblent 12 ouvrages. 12 autres étaient réservés au troisième, mais il ne fut jamais publié.

En 1949, l'historien José de Jesús Crucificado a donné une étude critique sur ces 24 écrits authentiques et sur d'autres mentionnés par différents bibliographes (C. de Villiers, *Bibl. Carmelitana*, t. 2, col. 817). Dans ses conclusions il énumère 22 ouvrages publiés jusqu'à cette date, 20 autres

inédits (dont 8 originaux sont conservés aux Archives Générales O.C.D. à Rome = AGOCD ; deux des 10 restants manqueraient, ainsi que d'autres mentionnés par différentes sources). Trente écrits sont conservés jusqu'à ce jour ; mais il est difficile pour la critique littéraire d'identifier le reste, non seulement à cause de la perte possible des mss, mais aussi parce que, dans les listes anciennes (y compris dans celles de l'auteur lui-même), on ne distingue pas toujours un écrit de ce qui n'est que projet, ou parce qu'un même ouvrage peut paraître avec un titre différent (cf. José, t. 1, p. 325-49).

La même année, Simeón de la Sagrada Familia s'occupa d'un ms de la Biblioteca Nac. de Madrid (BNM, ms 6533) qui offre l'œuvre spirituelle fondamentale de Tomás : *Primera/parte del/ Camino espi/ritual de oración y contemplación* (cf. Simeón-2). Les arguments de ce spécialiste en faveur de son attribution à notre carme ne laissent aucun doute à ce sujet et éclairent la relation de cet écrit avec d'autres œuvres de Tomás, qui pourraient bien constituer l'éventuelle « deuxième partie » de ce *Camino espiritual* (autrefois attribué à José del Espíritu Santo, 1609-1674 ; DS, t. 8, col. 1395-97). Les recherches, commencées par Simeón, ont été complétées par Matías del Niño Jesús (*Indice de manuscritos carmelitanos en la BNM*, dans *Eph. Carm.*, t. 8, 1957, p. 187-225) qui donne une description des écrits déjà connus (cf. Simeón-2, p. 444-45), ainsi que d'autres œuvres authentiques de Tomás : *Vida de la M. Catalina de Cardona* (n. 338), *Tratado de la Mística Teología* (n. 335), *Cautelas y Tratado de la oración* (n. 20), *Censuras del libro De la Antigüedad y Sanctos del Carmelo* (p. 241 : dans Arch. Hist. Nacional, Inquisición-Censuras, n. 787).

Cette dizaine de mss madrilènes ajoute quatre nouveaux titres aux huit conservés inédits dans AGOCD-Rome ; la recherche aura à confronter ces mss à ceux d'autres bibliothèques particulières (Carmélites de Pampelune : *Suma de via unitiva*, f. 284-97 ; Carmes déchaux de Ségovie : *Del modo de caminar por la mística Theulujía*, f. 3r-28r), etc. Tâche compliquée, mais nécessaire, si l'on veut affiner la critique de la production littéraire de Tomás de Jesús.

Voici la liste des ouvrages de Tomás ; nous indiquons entre parenthèses ceux qui sont publiés dans les *Opera*, cités O avec indication du tome (2 vol. Cologne, 1684).

Libro de la antigüedad, y Sanctos de la Orden..., Salamanque, 1599. – *Commentaria in regulam primitivam Fratrum Beatae Mariae... de Monte Carmeli*, Salamanque, 1599 (O I). – *Stimulus Missionum...*, Rome, 1610 (O I). – *Suma y Compendio de los grados de oración...* et *Tratado Breve de la Oración mental y de sus partes*, Rome, 1610 (cf. *Via Brevis*, Bruxelles, 1623 ; BNM, ms 8273).

De Procuranda Salute omnium gentium... Libri XII, Anvers, 1613 (O I). – *Práctica de la viva fe...*, Bruxelles, 1613 (O II). – *Commentaria in caput « Non dicatis »...*, Anvers, 1617 (O I). – *Reglas para examinar y discernir el interior aprovechamiento*, en latin, Bruxelles, 1620 ; en français, Paris, 1620 ; en espagnol, Barcelone, 1621. – *Relatio fide digna De sanctitate vitae ac miraculis Ioannis Rusbrochii*, Anvers, 1623 (rééd. par Anastasio de San Pablo dans *Jan van Ruusbroec*, Malines, 1931). – *De contemplatione divina Libri sex*, Anvers, 1620 (O II).

Divinae Orationis sive a Deo infusae ... Libri quatuor, Anvers, 1623 (O II). – *Orationis mentalis Via brevis et plana...*, Bruxelles, 1623 (O II). – *De Regularium visitatione Liber*, Rome, 1625 (O I). – *Instrucción espiritual para los que profesan la vida eremítica*, Madrid, 1629 (O II). – *Scala Salutis*, Cologne, 1650 (en allemand ? ; cf. José-1, p. 332). – *Traité de la contemplation divine*, Liège, 1675 (très rare ; cf. AGOCD-Rome, ms 333-a2).

Commentaria in quaestiones 171-175 II^a II^ae Divi Thomae, ubi de raptu, extasi et prophetia (O II, p. 367-453). – *Epistola de regimine praelatorum* (O I, p. 749-51). – *Quaestio utrum rex vel princeps catholicus possit permittere libertatem conscientiae in suo Regno* (O I, p. 751-53). – *Trattato della presenza di Dio*, Rome, 1685 (rare ; Rome, 1743 ; BNM, ms 12658). – *De contemplatione acquisita*, Milan, 1922. – *De variis erroribus Spiritualium tam huius quam pristini aevi et de vera theologia mystica*, éd. J. Orcibal dans *La Rencontre...*, Paris, 1959, p. 174-77, de même que *Censura in libellum « Theologia Germanica »* (p. 178-224).

Inédits : *Apologia pro defensione B.M.N. Teresiae* (AGOCD, ms 387-bc). – *Rhetorica spiritualis in concionibus habenda* (AGOCD, ms 331-i). – *Fundaciones. De la fundación del convento de Bruxellas, Paris, Lowayna, Colonia* (AGOCD, ms 334-a). – *Repertorium... in ordine ad libros de contemplatione et oratione* (AGOCD, ms 334-a). – *De virtutibus, libris et vita S. Matris Teresiae* (AGOCD, ms 385-e). – *Suma de las cosas que están probadas en los procesos de Canonización* (de Thérèse d'Avila ; AGOCD, ms 387-a). – *Scholios sobre los libros de nra. S. Madre* (AGOCD, ms 387-d).

Examen de espíritus (AGOCD, ms 333-d). – *De los tres estados de perfección en común* (AGOCD, ms 333-d). – *Primera parte del Camino espiritual de oración y contemplación* (BNM, ms 6533). – *Vida de la V. Catalina Cardona* (BNM, ms 3537, f. 326-37). – *Cautelas y tratado de oración* (BNM, ms 12398, f. 32-172). – *Censuras del libro « De la Antigüedad y Sanctos... »* (AHNM, Inquisición-Censuras, ms 787). – *Tratado de la Mística Teología* (BNM, ms 12658, f. 11-26). – *Tratado de la presencia de Dios* (*ibid.*, f. 168-73).

Inédits dont l'attribution doit être encore étudiée : *Primera parte del Tratado de oración y contemplación* (BNM, ms 8273, f. 81-151 ; ms 12398 plus complet). – *De varios nombres y grados y effetos de la oración sobrenatural* (BNM, ms 6873, f. 1-4). – *Tratado de la oración y contemplación* (*ibid.*, f. 4-127). – *Mystica theologia* (*ibid.*, f. 128-51). – *Modo breve para saber tener oración* (*ibid.*, f. 152-79). – *Del modo de caminar por la mística Theulujía* (Carmel de Ségovie, ms f. 197-221 ; cf. BNM, ms 12658). – *Suma de la via unitiva* (Carmel de Pampelume, ms f. 284-97).

2° Œuvres en collaboration. – Les œuvres de Tomás n'apparaissent pas toujours sous sa signature, comme il le dit lui-même dans le *Prólogo* de son *Tratado de Oración mental* (Rome, 1610, p. 177). Les dernières études attribuent à Tomás une participation indéniable à d'autres œuvres : 1) à l'*Ordinario y Ceremonial de los Religiosos primitiuos Descalzos* (Madrid, 1590 ; cf. Simeón-5, p. 136) ; – 2) ch. 8e de la 2e partie des *Constituciones* O.C.D. d'Espagne (Madrid, 1604), intitulé « De Eremi Constitutionibus » (art. cité, p. 141) ; – 3) il est avec Diego de Yepes, co-auteur de la *Vida, virtudes y milagros de la B. Virgen Teresa de Jesús*, surtout pour le ch. 15 (Saragosse, 1606 : cf. Tomás Alvarez).

3° Attributions fausses. – J. Krynen, dans son ouvrage *Le Cantique Spirituel ... refondu au 17e siècle* (Salamanque, 1948), attribue à Tomás la 2e rédaction du *Cantique Spirituel* de saint Jean de la Croix (p. 229-336). Cette opinion a été rejetée par la critique sanjuaniste (cf. Juan de Jesús-María Saera, *El 'Cántico Espiritual' ... Con ocasión de la obra de J. Krynen*, dans *Eph. Carm.*, t. 4, 1950, p. 3-70). De même pour le *Tratado breve del conocimiento oscuro de Dios* que certains auteurs attribuent à Tomás (cf. Simeón-4).

Concluons cette description des écrits de notre auteur ; on compte 24 ouvrages édités (traduits et réédités en diverses langues), ainsi que 16 inédits exis-

tants et ses 3 écrits en collaboration ; il faut y ajouter son riche *epistolario* dont la recherche tirera de nouveaux détails biographiques et littéraires. Tomás échangea une correspondance avec les principales figures de son temps et reçut de la seule Anne de Saint-Barthélemy plus de cinquante lettres aujourd'hui connues (cf. J. Uzquiza, dans *M.H.C.T.*, t. 7, Rome, 1985).

3. **Doctrine spirituelle.** – Il est possible de présenter la pensée spirituelle de Tomás de Jesús telle qu'elle est donnée par ses écrits imprimés et inédits. Malgré les aspects divers de ces écrits (historique, théologique, juridique et spirituel), nous nous arrêterons seulement à la doctrine spirituelle, aspect le plus important et aussi le mieux étudié. Nous présentons ici surtout sa doctrine sur l'oraison contemplative et la connexion de cette dernière avec sa doctrine sur les missions. Pour d'autres détails ou aspects le lecteur se référera à la bibliographie.

1° De l'oraison à la contemplation. – 1) *Expérience personnelle.* – Tomás de Jesús lit, s'informe et écrit pour s'éclairer lui-même et pour communiquer cette lumière aux autres. Il cache bien son affectivité, mais non la base de sa réflexion qui est sa propre expérience. Pour nous transmettre sa doctrine il se sert de schémas communs (les « trois voies », les « trois stades ») ou de distinctions originales et frappantes (« contemplation acquise-infuse ») et se présente comme un « tratadista » (auteur de traités) qui ordonne systématiquement la vie spirituelle autour des états d'oraison. Son insistance sur ces questions dans la dizaine d'œuvres dédiées au même thème atteste sa préoccupation de couler dans des moules logiques son propre travail intérieur. Un de ses contemporains témoigne : « Pour ce qui est des livres qu'il écrivit sur la contemplation, je pense, quant à moi, que c'était la même chose que ce qui se passait dans son âme » (cf. *Reforma*, t. 4, p. 686). Vocation religieuse et vie de prière sont la même réalité d'après lesquelles il juge sa propre existence. Cette clarification faite, il peut ensuite élucider les contours de cette vie pour « ceux qui s'efforcent de servir Dieu en vérité » (*De Oratione divina*, Préf. au lecteur).

2) *Sources générales.* – Esprit organisé par sa formation scolastique et juridique, Tomás est aussi un érudit en spiritualité chrétienne. En plus de l'Écriture et de la doctrine des Pères, il recourt aux principes scolastiques pour « aclarar coherentemente » les réalités spirituelles qui, par leur nature même, sont obscures et, à cause du langage symbolique des mystiques, demandent à être « digérées » en termes plus accessibles à tous (cf. *De Orat. div.*, Préf.). Sa pratique des auteurs spirituels lui permet d'accumuler « des centaines de citations » dans son *Repertorium* (AGOCD-Rome, ms 334-a ; José-1, p. 343).

Il ne semble pas possible de donner ici la liste de ces sources qui vont de saint Augustin et des principaux Pères jusqu'aux théologiens spirituels ses contemporains, en passant par les maîtres médiévaux, spécialement Bernard, Bonaventure, les Victorins et les grands mystiques de la *Devotio moderna*. On se reportera aux études de sa spiritualité (cf. José-2, p. 196, 203 ; Simeón-2, p. 458 ; Hoornaert, p. 357, 360, 367, etc.).

Dans ce courant, la doctrine de saint Thomas occupe une place à part. Tomás en tire des arguments ponctuels sur la nature de l'oraison et la fonction des vertus et des dons de l'Esprit Saint (I^a II^{ae}, q.108 = *Div. Orat.* I,2), la nature perceptive de l'expérience amoureuse (II^a II^{ae}, q.172 = *De Contemplatione divina* V, c. 11), et il lui consacre ses *Commentaria in qq.171-175 II^a II^{ae} Divi Thomae, ubi de raptu, extasi et prophetia* (dans ses *Opera omnia*, t. 2, p. 367-453) qui, dans le schéma doctrinal de notre auteur, concernent les plus hautes expériences mystiques (cf. José-2, p. 159, 203-05).

3) *Inspiration thérésienne.* – L'impact thérésien dans sa vocation d'orant inspire à Tomás un recours constant à l'expérience et à la doctrine de la sainte, surtout à propos de l'oraison, de l'expérience contemplative et des grâces mystiques extraordinaires. Comme elle, Tomás considère l'oraison mentale comme « una amistad y trato familiar con Dios » (*Primera parte del Camino*, p. 26v = Thérèse, *Vida* 8,7 ; *Camino* 26,6 ; etc.) ; à partir des écrits thérésiens, spécialement de *Las Moradas*, il compose son ouvrage-manuel *Suma y Compendio de los grados de oración* où, comme il le confesse, « no van treinta palabras mías » (Rome, 1610, Prol. ; cf. José-2, p. 163-64) ; et il consacre, plus tard, à la doctrine thérésienne ses *Scholios sobre los libros de nra. Sta. Madre* (AGOCD, ms 387-d), où il confronte sa propre pensée au sujet de l'oraison avec celle de la sainte (cf. José-2, p. 164-76).

L'étude et l'appropriation de la doctrine thérésienne par Tomás mettent en évidence son identité personnelle. Et ce, à partir de la ligne tracée par la Règle albertine du Carmel à laquelle il consacre ses premières recherches (*Commentaria in Regulam primitivam*, Salamanque, 1599). Sa vocation étant « la asidua meditación de la ley divina », « scopum potissimum » du carme (*Expositio in Regulam*, Anvers, 1617, p. 106), il pense que cet exercice contemplatif complété par un peu de travail manuel et d'attention aux « fieles » (*Comm. in Regulam*, p. 27, 153) suffisent pour vivre comme « mendiant ». Mais le livre des *Fondations* de Thérèse (c. 1) élargit sa vision spirituelle et l'ouvre à son activité apostolique. Il ne niera pas que les Déserts soient le lieu privilégié pour l'oraison et la demeure des carmes (*Comm. in Regulam*, p. 152), par conséquent, de plus de « profit et de fruit pour la Religion, pour pouvoir former des hommes de grand esprit et d'oraison » (cf. AS-Burgos, ms 83-C-3°, f. 5r) ; mais il expliquera son changement de mentalité par l'influence de l'« envidia » (zèle) apostolique de sainte Thérèse (*Expositio in Regulam*, Anvers, 1617, p. 108 = *Fundaciones* 1, 7).

La retraite érémitique est donc pour Tomás le lieu privilégié pour la contemplation. L'« oraison continuelle » (*Const. O.C.D.*, 1604, 2^a, c.8) est alors l'objet primordial de ceux qui l'habitent (cf. *Instrucción para los que profesan la vida eremítica*, Madrid, 1629, postérieure à la version latine de Louvain, 1626). Ainsi s'explique que Tomás ait mis par écrit la pédagogie qu'il avait vécue avec les ermites de Las Batuecas et qu'il ait rédigé là ses premiers traités spirituels : *Tratado de la oración mental* (vers 1604), *Primera parte del Camino espiritual de oración y contemplación* (avant 1607) et celui écrit pour ces mêmes ermites, *De contemplatione divina* (Anvers, 1620, f.2). Ces ouvrages contiennent en substance toute sa doctrine sur la vie spirituelle. Ses écrits postérieurs la complètent sur des points secondaires ou développent à nouveau des schémas déjà annoncés.

4) *L'influence sanjuaniste* date de la même période de Las Batuecas. Parlant de lui-même à la troisième personne, Tomás écrit : « Le père était très heureux et très paisible dans cette solitude » (*Fundaciones*,

AGOCD-Rome, ms 334-b, c.1). Sa quiétude n'exclut ni l'étude ni l'activité littéraire. Il est chargé par ses supérieurs (1/9/1601) de réviser les écrits de Jean de la Croix en vue de leur impression. Ce qu'il fit durant trois ans (jusqu'à 1603) sur un ms qui conserve encore ses annotations (cf. Simeón-1).

D'après Simeón, Tomás ne cite jamais explicitement le Docteur Mystique (Simeón-3, p. 128), cependant on ne peut douter de sa dévotion envers lui, ni de sa connaissance des écrits du saint, ni du fruit doctrinal qu'il en tira sur de nombreux points et jusque dans des schémas où il expose les tentations et imperfections des commençants, les effets des péchés véniels, l'exercice de l'amour dans la voie unitive, la métaphore du feu et du bois, les signes marquant le passage de la méditation discursive à la contemplation, la purification des puissances sensibles et supérieures par la foi, etc. (Simeón-3, p. 128-59). D'autres études ont abouti à la même conclusion quant à l'influence de saint Jean de la Croix sur le *De divina oratione* (cf. José-2, p. 182-83, 192).

5) *Structure de l'oraison.* – Les éléments et la structure de l'oraison sont clairement décrits dans la *Primera parte del Camino de oración y contemplación,* traité fondamental de Tomás. En complétant son schéma avec ses autres ouvrages, on peut obtenir une vision objective assez cohérente.

a) *Nature de l'oraison*: « Commerce d'amitié », « élévation de l'esprit », « demande du nécessaire », l'oraison est « le chemin de la recherche de Dieu, chemin royal des vertus et de la mortification, qui aboutit à la perfection de la vie chrétienne, terme et but de ce chemin » (*Primera parte,* f.3r ; *Via brevis,* c.3 ; *De oratione div.* I, 1). Sur un tel chemin, on part de l'humilité de la condition humaine, on exerce sa pensée et son cœur dans une attitude religieuse, et on confie à Dieu le soin de pourvoir à nos nécessités et de combler nos aspirations.

b) *Étapes*: Les trois voies classiques: commençants, progressants et parfaits (*Primera parte,* f. 72-76) sont acceptées clairement et sans discussion dans des écrits ultérieurs (*Via brevis,* c.9-14 ; *De orat. div.* II-IV), qui décrivent ces degrés de l'oraison et l'exercice spirituel correspondant: purification, lumière et amour (cf. José-2, p. 160-62).

c) *Manières de prier*: Tomás distingue les deux espèces d'oraison: l'« acquise » ou ordinaire, et l'« infuse » ou suréminente. Il en explique la nature, les degrés, les moyens et les empêchements (*Primera parte,* f. 4). C'est là une des contributions les plus personnelles de Tomás à la doctrine sur l'oraison. La distinction des deux espèces d'oraison vaut pour toute étape, voie ou degré de l'orant, et dépend du « mode » de relation prévalant entre l'homme et Dieu: si dans l'oraison prévaut la « recherche-réaction humaine », l'oraison est « acquise-ordinaire » ; si domine l'« action-irruption divine », on est devant une oraison « infuse ». A propos du comment (des « modos »), il pense que la première est à la fois le fruit de la grâce baptismale et l'œuvre de la religion et de la foi théologale ; et que la seconde est un « don immédiat de l'Esprit Saint au-delà de l'ordre ordinaire de la grâce », don que Dieu fait *expérimenter* à qui il veut (*Via brevis,* c. 1 ; *De orat. div.* I, 1 et 3), mais plus spécialement aux âmes qui s'y sont « disposées ».

Tomás consacre à l'oraison-contemplation acquise la majeure partie du traité *Primera parte del Camino* (cf. f. 214), les chapitres 8 à 14 de *Via brevis orationis* et les livres II (c. 1-9) et III (c. 1-10) du *De contemplatione acquisita.* Le passage de l'oraison à la contemplation acquise est graduel, suivant le progrès dans l'exercice « purification, lumière et amour » (= trois voies) que l'homme doit parcourir ; le passage de la contemplation acquise à l'oraison-contemplation infuse est *qualitatif* et dépend plus de la volonté divine que de la disposition humaine. D'où le recours aux « signes » donnés par Jean de la Croix pour discerner quand l'âme est dans tel ou tel mode de contempler (*De contempl. acquisita* II, c.9 ; *Primera parte del Camino,* f. 213v).

A l'oraison-contemplation *infuse* aurait été réservée la *Segunda parte* du traité resté incomplet *Primera parte del Camino* (cf. Simeón-2, p. 145), avec un schéma parallèle (f. 196-97). Tomás développe ce sujet dans ses traités *De oratione divina seu a Deo infusa* et *De contemplatione divina,* qui coïncident dans leurs contenus et leur structure jusqu'à paraître parfois un simple double (cf. José-2, p. 187-203). Il y traite de la nature de cette « infusion divine » (*illapsus Dei*) qui caractérise l'oraison suréminente: c'est une action des dons de l'Esprit qui purifie, illumine et unit l'âme à Dieu. L'expérience fruitive de la vie divine dépasse qualitativement les « afectos cordiales » de la contemplation acquise. Elle est ici « contemplatio Dei in calligine » (*De contempl. div.* VI, c. 46) ou « Dei manifestatio » (*ibid.,* VI, c. 7, et 11) ou « theologia mystica proprie dicta ». « Ce qu'elle est et pourquoi elle est appelée mystique est quelque chose de difficile à comprendre, plus difficile à expliquer et beaucoup plus difficile à expérimenter » (*ibid.,* V, c. 2).

Cette remarque de Tomás peut nous aider à évaluer le service qu'il a rendu pour la systématisation des questions mystiques impliquées dans la théologie et la pratique de l'oraison-contemplation. Dans le premier tiers du 20e siècle on discuta âprement sur la question de la contemplation acquise et de sa connexion avec l'infuse, sur la base de l'herméneutique que Tomás fait de ses sources thérésiano-sanjuanistes (cf. DS, t. 2, col. 183-85). C'est une question spéculative qui demeure ouverte (cf. E. Gurrutxaga). Sans vouloir extrapoler la doctrine de l'auteur, il semble indéniable que son intention fut de revalider l'exercice théologal comme processus suffisant pour l'union à Dieu (cf. nuits actives sanjuanistes = contemplation acquise). Cette « aspiration humaine à la contemplation de Dieu » fait partie de la tradition spirituelle et est commune aux auteurs du Carmel thérésien (cf. P. Hoornaert, p. 372). L'activité discursive (méditation, oraison mentale et cordiale) serait le meilleur moyen d'éveiller l'attitude réceptive (= contemplation infuse), d'autant qu'elle se simplifie progressivement en une manière de prier brève, fervente, jaculatoire, qui prépare et esquisse le « mode suréminent » par lequel Dieu se communique à l'homme qui « expérimente » sa présence (lumière et amour).

Dans son travail de systématisation Tomás de Jesús se trouva devant les mêmes difficultés que le Docteur Mystique. La différence entre les deux est probablement que Jean de la Croix rompit les moules scolastiques de la causalité efficiente-finale et que Tomás s'en fit un carcan dès le début (*Primera parte del Camino,* f.4r, 202r, 203v) et jusqu'à ses ultimes conséquences (*De Raptu, extasi et prophetia,* dans *Opera omnia,* t. 2, p. 367-453). L'application de la doctrine sur la contemplation infuse à la « communion eucharistique » (*De oratione divina* IV, c. 26-30) nous paraît être un essai d'explication, très au goût du 17e siècle, de l'expérience obscure de l'orant par celle, encore plus mystérieuse, du communiant.

2° De l'oraison à la vie missionnaire. – Dans l'expérience de son oraison, Tomás a découvert les besoins de l'Église et du monde. D'abord il y voit la *salus animarum* (1604-1607), puis la *salus infidelium* (1607-1627). La doctrine sur l'oraison et celle sur les missions sont impliquées réellement et historiquement dans sa réflexion. Lorsqu'il arrive à Rome (1608), son option personnelle est ferme ; et d'autres avaient déjà clarifié le débat interne de la Réforme sur ces problèmes. Cependant il cherche à étayer doctrinalement le projet apostolique de sa vie. Dans une lettre à Jérôme Gracián, il dit être en train d'écrire « un traité *De procuranda omnium gentium salute* » pour lequel il a « une matière suffisante » et qu'il « ne prétend pas en faire seulement des liasses » (6/8/1608 : AS-Burgos, ms 40-c). Il recueille les fruits des missiologues précédents (Fotherus, José de Acosta) et, par dessus tout, la pensée de son contemporain Jean de Jésus-Marie dont il assimile les ouvrages (*Tractatus quo asseruntur Missiones* et *Votum seu consilium pro Missionibus* ; *Opera omnia*, Cologne, 1622, t. 3, p. 271-77) et qu'il incorpore aux siens propres (cf. Antolín).

Dans ses deux traités missiologiques : *Stimulus Missionum* (Rome, 1610) et *De procuranda salute omnium gentium* (Anvers, 1613), notre auteur donne leur véritable mesure aux problèmes de son temps. Sa missiologie doit beaucoup à la culture et à l'ecclésiologie (cf. Alderson, p. 27-36), mais sa conception très large de la mission de l'Église surprend : non seulement « évangéliser les infidèles », mais aussi convertir les « schismatiques, hérétiques, juifs, sarrasins et sectes orientales » (cf. *De propaganda*, titre). Ce deuxième ouvrage est un monument missiologique en deux volumes et une annexe : « Catecismo general para los catecúmenos de todas las sectas » (éd. citée, p. 866-926), qui jouit durant des siècles de la faveur des papes pour la formation didactique des missionnaires (cf. T. Pammoli, p. 170-203 ; Angelus a Jesu, *De Seminario nostro Missionum historica disquisitio*, dans *Teresianum*, 1933, p. 19-66).

La doctrine missionnaire de Tomás est étudiée aujourd'hui dans ses sources, circonstances ecclésiales et éléments permanents (cf. bibliographie). Soulignons que la composition de ces traités de missiologie est contemporaine de quelques écrits spirituels (*Suma y compendio* et *Tratado de Oración mental*, Rome, 1610 ; *Práctica de la viva fe*, Bruxelles, 1613). La préoccupation ecclésiale de Tomás l'empêcha de restreindre sa pensée à son Ordre et l'amena à déployer une activité infatigable à l'intérieur des frontières de la foi catholique (Flandres, France et Allemagne). En témoignent différentes œuvres, à la fois spirituelles et missionnaires : *Thesaurus contra Haereticos* (cf. C. de Villiers, *Bibliotheca carm.*, t. 2, col. 818), *Censura Theologiae germanicae, De erroribus Mysticorum huius et antiqui temporis* (étudiés par J. Orcibal, *La rencontre...*, p. 46-51, 104-13) et la *Quaestio utrum Rex catholicus possit permittere libertatem conscientiae* (cf. *Opera omnia*, t. 1, p. 751-53). Cette simple énumération peut faire apprécier à sa juste valeur l'ample panorama doctrinal exposé par Tomás de Jesús.

En conclusion, la figure de Tomás est exceptionnelle dans le Carmel et de grand relief dans l'Église du 17e siècle. Son héritage doctrinal, en lien avec les problèmes réels de sa vie, représente un effort vigoureux pour clarifier la théologie de la vie d'oraison et la missiologie. Plus que l'originalité de ses solutions, on apprécie sa sensibilité ecclésiale et son courage pour aborder les problèmes. Nous avons voulu faire ressortir le lien harmonieux entre son existence religieuse et sa doctrine spirituelle ; elle reste actuelle, cette pensée relevée dans une lettre à l'historien de l'Ordre : « En este estudio tengo un poco de gusto, porque estudiando, oro, y orando, aprendo y estudio ; y esto es lo que me entretiene y con lo que vivo con alguna satisfacción, hasta que acabado este destierro lleguemos a beber de la Fuente viva » (cf. *Reforma*, t. 4, p. 705). Ainsi sont les grands hommes : après avoir fait des recherches et écrits des milliers de pages spirituelles, ils sont capables de répandre des larmes d'émotion lorsqu'ils écoutent le commentaire du verset de Jean de la Croix « Oh Toque delicado! » (cf. Simeón-3, p. 127).

Bibliographie générale dans Tommaso Pammoli, *Il P. Tommaso di Gesù e la sua attività missionaria*, Rome, 1936, p. XV-XLIV. – José de Jesús Crucificado (1), *El P. Tomás de Jesús escritor místico*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. 3, 1949, p. 305-49 (surtout p. 306-09). – Simeone della S. Famiglia, *Panorama storico-bibliografico degli autori spirituali teresiani*, Rome, 1972, p. 31-35.

Thomas a Jesu, *Opera omnia*, 2 vol., Cologne, 1684. – Pour les manuscrits inédits : Arch. Gen. O.C.D. à Rome (= AGOCD-Rome) ; Bibl. Nac. de Madrid (= BNM) ; Arch. Silveriano PP. Carmelitas de Burgos (= AS-Burgos).

José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos*, t. 4, Madrid, 1684, p. 675-707. – Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo* = HCD, t. 8, Burgos, 1938, p. 569-604. – *Thomas de Jésus 1564-1627*, Bruxelles, 1939 (coll. Spiritualité Carmélitaine, n. 4). – José de Jesús Crucificado (2), *El P. Tomás de Jesús escritor místico*, dans *Eph. Carm.*, t. 4, 1950, p. 149-206. – Simeón de la Sagrada Familia (1), *Un nuevo codice ... de San Juan de la Cruz usado y anotado por el P. Tomás de Jesús*, dans *Eph. Carm.*, t. 4, 1950, p. 95-148 ; (2) *La Obra fundamental del P. Tomás de Jesús inédita y desconocida*, *ibidem*, p. 431-518 ; (3) *Tomás de Jesús y San Juan de la Cruz*, dans *Eph. Carm.*, t. 5, 1951, p. 91-159 ; (4) *Gloria y ocaso de un apócrifo sanjuanista*, dans *Monte Carmelo*, t. 69, 1961, p. 185-208 et 419-40 ; (5) *El fundador del Carmen Descalzo de Colonia P. Tomás de Jesús*, dans *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins*, t. 36-37, 1962, Cologne, p. 131-56. – Jean Orcibal, *La rencontre du Carmel Thérésien avec les Mystiques du Nord*, Paris, 1959, p. 46-242.

Tomás Alvarez, *El ideal religioso de Santa Teresa y el drama de su segundo biógrafo*, dans *Monte Carmelo*, t. 86, 1978, p. 203-38. – Calvin Alderson, *Two Theories of Mission (A comparison of the 'Stimulus Missionum' of Thomas of Jesus and the Vatican II decrees 'Ad Gentes')*, Lima, 1974, 84 p. ; *A catholic Pioneer in Missiology*, dans *Sword*, Illinois, t. 37, 1977/3, p. 15-23. – P. Hoornaert, *The Contemplative Aspiration: a study of the prayer theology of Tomás de Jesús*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 56/4, 1980, p. 339-76. – E. Gurrutxaga, *La contemplazione 'adquisita'*, dans *La Mistica : fenomenologia e riflessione teologica*, t. 2, Rome, 1984, p. 169-90. – F. Antolín, *Tomás de Jesús y Juan de Jesús María : tema misional*, dans *Monte Carmelo*, t. 96, 1988, p. 387-98.

DS : voir surtout t. 2, col. 174-75, 183-88, 194-95 ; t. 3, col. 413-14 ; t. 4, col. 1169-70, 2168-70 ; t. 7, col. 1105-07, 1328-29, 1497-1503 ; t. 12, col. 737-38 ; t. 14, col. 1343.

Miguel Angel Diez.

23. THOMAS A KEMPIS, chanoine régulier, † 1471. Voir Thomas Hemerken, *supra*.

24. THOMAS DE LEMBORCH, carme, 15e siècle. – Thomas de Lemborch naquit dans ce village ou dans la province de Limbourg dans la première moitié du 15e siècle. Entré dans l'Ordre des Carmes, il devint

bachelier en théologie et fut durant quelques années prédicateur au couvent de Liège. En 1470 il y fut procureur et prieur. Ce couvent liégeois appartenait à l'Observance dont le promoteur était le prieur général Jean Soreth (1398-1471). Thomas est surtout connu par son activité comme vicaire et confesseur des Carmélites de Namur, au moins de 1476 jusqu'en 1487. Ces Carmélites, connues sous le nom de Dames Blanches, peuplaient un des premiers couvents fondés par Jean Soreth dans la principauté de Liège ; le prieur général le visita en 1468, 1469 et 1470. On ignore la date de la mort de Thomas de Lemborch.

Voir : Namur, Archives d'État, Dames Blanches de Namur, Doc. Parch., 25 mai 1476 ; février 1480 : « pater et confessor » ; 3 nov. 1487 ; – A. Staring, *The Carmelite Sisters in the Netherlands,* dans *Carmelus,* t. 10, 1963, p. 69-72.

Thomas traduisit pour les Dames Blanches, du latin en dialecte liégeois, la collection des traités et opuscules concernant les origines de l'Ordre carmélitain annotée par Philippe Ribot († 1391 ; DS, t. 13, col. 537-39) : *De peculiaribus gestis religiosorum carmelitarum.* Le texte spirituel le plus important qui y figure est le *Liber de institutione primorum monachorum,* la grande charte de la spiritualité et de la mystique carmélitaine (trad. franç. par François de Sainte-Marie, *Les plus vieux textes du Carmel,* Paris, 1945, p. 109-41 ; voir O. Steggink, *L'enracinement de S. Jean de la Croix dans le tronc de l'Ordre carmélitain,* dans *Actualité de Jean de la Croix,* Paris, 1970, p. 55-69). La traduction de Thomas n'a pas été retrouvée.

Par contre, on garde un ms contenant d'autres textes hagiographiques et spirituels destinés aux Dames Blanches (Bibl. Royale de Bruxelles, ms II 2243). Quant aux textes hagiographiques, on ne sait si Thomas en est l'auteur ou le traducteur. Voici leur liste :

F. 4-17 : *La vie du prophète Helyas* ; – f. 17v-31v : *De Hélisee le prophète* ; – f. 32-34 ; *De Jonas le prophète* ; – f. 34-35 : *Aucunes quoses à notier des sains del ordre des carmes* ; – f. 36-49v : *La légende de S. Albert de Cicile* ; – f. 49v : *Miracle de S. Albert à Namur* ; – f. 50-58 : *De saint Andrios de Corsin* ; – f. 58v-66 : *La légende de saint Angele Martyr* ; – f. 66v-121 : *La légende de saint Pierre Thomas... composeit de ... Philippe de Manseriis* ; – f. 122-145v : *La vie des suers de Notre Dame* ; – f. 146v-155 : *Vie de sainte Anne* ; – f. 218-223 : *Miracle de Notre Dame.*

Le même ms donne des *Exhortations aux carmélites de Namur* (f. 156-217v). Voici l'incipit : « A toutes les viergenes sacrées del ordre de la glorieuse Vierge Marie du Mont des Carmes... especialement as suers vierges du couvent de Namur : Salut et grasce d'observer le tytle de virginiteit et apprehendre son fruit ». Le leitmotiv du traité est fourni par *Esther* 2,2 : « Quaerantur Regi virgines ac speciosae puellae », « Il fault querir por le roy des viergenes et des belles fillettes ». Où les trouvera-t-on ? « Certainement en cloestre et couvens des religieuses » (f. 153v).

Thomas se sert abondamment du vocabulaire et des images du *Cantique des cantiques,* de préférence dans le sillage des *Sermones in Cantica* de saint Bernard. Quoique l'union de l'âme à l'Époux divin soit le but recherché, Thomas revient sans cesse à la nécessité du combat ascétique. Ses exhortations se présentent comme une application mystico-allégorique des textes bibliques, une exaltation de la virginité, de la charité, de l'humilité et d'autres vertus. L'auteur fait des allusions à la stricte clôture observée par les Carmélites, clôture qui s'applique aussi au corps, « c'est à savoir les yeux, les oreilles et la bouche, diligemment tu les dois cloire ». Des applications semblables sont faites à propos des termes « oblation », « coronation », « velation » et « profession ». Ainsi par exemple : « A la velation, le noire voile at esteit mise sus sa teste, affin que le monde soit noire a toy et que tu ossi soies noire a monde, et que tu dies : Je suy noire a monde, mais ie suy blanc et bien formeis a mon espeus... » (cf. f. 156rv).

Avec saint Bernard, Thomas décrit l'oraison comme une « familiaire et pieu allocucion ou collocucion del homme aveuc dieu » (f. 157v). Il le suit aussi dans son commentaire de *Cant.* 7,11 (f. 161r). Thomas écrit de belles pages à la louange de l'office divin, sur la Passion du Seigneur et termine ses exhortations avec les exemples des saintes vierges : Marie Mère de Jésus, Agnès, Agathe, Cécile et Catherine.

Cosme de Villiers, *Bibl. Carmelitana,* t. 2, Orléans, 1752, col. 820-21. – J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire... des Pays-Bas...,* Louvain, 1763-1770, t. 7, p. 327-28. – *Catalogue des Mss de la Bibl. Royale de Belgique,* de Van den Ghein, t. 5, p. 360-61. – I. Rosier, *Biographisch-bibliographisch overzicht van de vroomheid in de Nederlandse Carmel...,* Tielt, 1950, p. 42-43.

Otger STEGGINK.

25. THOMAS DEI LIUTI, dominicain, 2e moitié du 15e siècle. – Tommaso dei Liuti, dominicain de Ferrare, a vécu dans la seconde moitié du 15e siècle. Il fut prieur du couvent de cette ville et de la province de Saint-Dominique, maître en théologie et en droit au *studium* de Ferrare, inquisiteur dans les territoires de Ferrare, Modène et Reggio (1462-1481). Il fut un ami du marquis d'Este et dirigea des discussions de religion et de morale qui se répercutent dans ses écrits. Son nom figure parmi les assistants de quelques chapitres généraux de son Ordre et au bas de diplômes du *studium* de Ferrare. On ignore la date de sa mort.

Quétif-Échard (*Scriptores...,* t. 1, p. 700) le confond avec un certain Thomasinus de Ferraria, inséré sous l'année 1390, dont on ne connaît rien ; ces bibliographes lui attribuent des œuvres douteuses et le *Quadragesimale* de Thomas dei Liuti.

On doit attribuer à notre dominicain les œuvres certaines suivantes : 1) Un bref *Trattato del modo di ben governare,* en italien, adressé au duc Borso d'Este ; s'inspirant de Thomas d'Aquin, il énumère et précise les qualités d'un prince et termine en recommandant le « virtuoso vivere ». Ce traité est antérieur à 1462 ; il a été édité par A. Acito (Milan, sans date).

2) Un *Quadragesimale,* en latin, composé en 1460 et gardé en 2 copies mss (Florence, Bibl. Naz., cod. D. 6, 1460 ; Munich, Clm 13505) et une édition incunable (Cologne, 1474 ; Hain, *Repertorium,* n. 6980) faite du vivant de l'auteur ; les prédications développent un thème tiré des leçons du jour et deux demandes émanant de l'âme qui a écouté l'enseignement donné.

3) Le *Declaratorio di Fra Tomaso dai Leuti da Ferrara,* connu par le seul ms de Séville, Bibl. Colombina, cod. 7-7-5, est dédié à Prisciano dei Pris-

ciani, conseiller du duc Borso d'Este ; sous forme d'une discussion entre plusieurs participants, l'ouvrage expose toutes les questions de la morale, les articles de la foi, la prière, le problème du mal, etc. Ce *Declaratorio* est un bon exemple de l'intérêt de l'époque pour les débats publics. Tommaso y expose la doctrine théologique courante sur les sujets débattus ; son originalité réside dans le choix de ces sujets et dans sa manière de combattre les erreurs de son temps.

G. Pardi, *Titoli dottorali conferiti dallo Studio di Ferrara nei sec. XV e XVI*, Lucques, 1900 ; *Lo Studio di Ferrara nei sec. XV e XVI*, Ferrare, 1903. – A. D'Amato, *Vicende dell'osservanza regolare nella congregazione domenicana di Lombardia negli anni 1469-72*, AFP, t. 15, 1945, p. 52-101. – T. Kaeppeli, *Tommaso dai Liuti e il suo « Declaratorio »*, AFP, t. 20, 1950, p. 194-212.

Giacinto D'Urso.

26. THOMAS DE MARGA, moine et évêque nestorien, 9e siècle. – 1. *Vie et œuvres.* – 2. *Le « Livre des supérieurs ».*

1. Vie et œuvres. – Les renseignements sur la vie de Thomas de Marga proviennent tous de son œuvre. Né dans le village de Nehshôn, dans le diocèse de Salâh et le district du Bet Sharônâye (son père s'appelait Ya'qûb = Jacob, Jacques), Thomas entra en 822 au monastère de Bet Awé (ou Bet Abhe). Il avait reçu une excellente formation qu'il put encore accroître au monastère très riche en mss. Devenu plus tard secrétaire du patriarche Abraham ii, il fut nommé par celui-ci évêque de Marga en Adiabène. Contrairement à ce qu'affirment les historiens de la littérature syriaque, induits en erreur par J.S. Assemani, il ne doit pas être confondu avec son homonyme et contemporain qui devint métropolite du Bet Garmai (cf. J.M. Fiey, *Th. de M.*, p. 362-64). Il termina son grand ouvrage après 850 (mort d'Abraham), toujours évêque de Marga ; on ignore la date de sa mort.

Son œuvre connue se réduit à trois écrits en syriaque : 1) *Histoire de quelques saints hommes*, œuvre de jeunesse qui n'a pas été conservée. – 2) *Histoire de Rabban Cyprien*, et de son successeur Gabriel, en Birta, avec une introduction historique sur les premiers moines de cette région. L'ouvrage est donné, dans tous les mss connus, comme livre VI du suivant, mais J.M. Fiey a montré que ce livre forme un tout et a été rédigé avant I-V (art. cité, p. 364-65). – 3) Le *Livre des Supérieurs*, sur les Pères qui ont illustré le monastère de Bet Awé, en cinq livres (cf. la conclusion du l. V, trad. Budge, t. 2, p. 568 : « ici finit l'histoire des saints hommes qui vécurent dans le monastère de Bet Awé »).

2. Le Livre des Supérieurs a pour but de décrire la vie des moines qui ont gouverné ou illustré le monastère de Bet Awé (80 km environ à l'est de Mossoul) depuis sa fondation par Jacob à la fin du 6e siècle jusqu'à la date où Thomas écrit. En réalité, l'ouvrage déborde ce cadre, bien que Bet Awé en reste le centre. Il offre une série de récits sur des personnages qui ont vécu dans les régions situées au sud et à l'est de Mossoul, et du cours supérieur du Tigre, régions actuellement partagées entre l'Irak et l'Iran. Bien qu'il fasse une large place au merveilleux (miracles et visions), Thomas se montre en général bien informé ; son témoignage, contrôlable par d'autres sources, n'est donc pas dépourvu de valeur historique.

En plus des récits sur les moines, l'ouvrage fournit de multiples informations sur l'*Église nestorienne* à cette époque : activités des patriarches, des métropolites et des évêques (dont plusieurs avaient passé à Bet Awé) ; persécutions du roi perse Chosroès (I, 23 et 35) et des musulmans (IV, 21-22) ; débats avec les Jacobites (II, 6 : « apostasie » de Martyrius Sahdona ; cf. DS, t. 10, col. 737-42), parfois bonnes relations avec eux (IV, 25 ; Quriâkos et son homologue de Bâlâd) ; tentatives d'expansion missionnaire vers l'est et le nord (V, 1-2 : Shubhad Isho ; 6-7 : Yabhlâhâ et son frère Kardagh ; 8-9 : Élie). Le livre III fait figure de hors-d'œuvre : il célèbre Bâbaï le musicien, fondateur d'écoles, et Mâran 'Emmeh, métropolite d'Adiabène (ce livre s'achève par un poème de Thomas en son honneur).

La *vie monastique* décrite par Thomas de Marga se déroule visiblement dans le cadre d'une *laure* : cellules dispersées de solitaires autour d'une église centrale (ii, 2 ; iv, 9-14 : église de pierre difficilement bâtie par le métropolite Isho'yahb) et d'un *coenobium* pour la formation des nouvelles recrues. Il n'est jamais question d'une règle ; les moines vivaient dans une large indépendance et le rôle du supérieur était celui d'un guide plutôt que d'un chef. Les pratiques monastiques étaient traditionnelles : solitude et silence (ii, 7-9 : opposition au projet du métropolite Isho'yahb d'établir une école au monastère), mortification des passions, jeûnes, veilles, recherche de la prière continuelle. Les livres iv-v surtout traitent de la vie intérieure des moines (ici Thomas est un témoin direct ou très proche) : Quriâkos, dont l'ascèse est rigoureuse à l'extrême, dont la méditation habituelle porte sur la mort, le jugement et la géhenne, et qui parvient ainsi à la maîtrise des passions et à la contemplation (iv, 15-16 et 23) ; Élie, le seul illettré de l'ouvrage, qui vit pauvrement dans une cellule de branchages et pratique la prière continuelle (v, 8-9) ; Narsaï, ami de Quriâkos, dont la vie contemplative suit le modèle d'Évagre (réalités corporelles, incorporelles, Trinité) et qui connaît une sorte de mystique liturgique (v, 15).

Les sources d'inspiration de Thomas sont diverses. Il aime commencer les chapitres par des récits ou allusions bibliques qui attestent une parfaite maîtrise de l'Écriture. Sa spiritualité monastique relève surtout d'Évagre et de Marc le moine (plusieurs fois cités) ; il rappelle aussi souvent les exemples et les sentences des Pères du désert. On notera le chapitre sur Ananîsho, compilateur du *Livre du Paradis* ; Thomas donne l'analyse du contenu en deux volumes : 1) les *Vies* de Pallade (*Histoire lausiaque*) et de « Jérôme » ; 2) les sentences des moines ; la description précise de la méthode de composition (choix ordonné de pièces déjà connues) reste éclairante pour comprendre comment ont été constitués les multiples recueils d'*apophtegmes* en diverses régions et langues (ii, 15).

Éditions : *The Book of Governors*, avec introd., trad. angl. et notes, par E.A. Wallis Budge, 2 vol., Londres, 1893 (éd. suivie ; l'introduction, les notes et même la traduction seraient à corriger). – Éd. P. Bedjan, *Liber Superiorum*, Paris-Leipzig, 1901. – Extraits en trad. allem. par O. Braun, *Bibliothek der Kirchenväter*, 2e éd., t. 22, 1915, p. 289-317. – Une trad. en arabe par A. Abouna est annoncée par J.M. Fiey, art. cité, p. 362.

Études : J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis...*, t. 3/1, Rome, 1725, Appendix X, ch. 23, p. 463-501 (analyse de l'ouvrage, avec extraits en syriaque suivis d'une trad. latine). – J.M. Fiey, *Assyrie chrétienne*, t. 1, Beyrouth, 1965, p.

25-26, 236-48 ; *Thomas de Marga. Notule de littérature syriaque,* dans *Le Muséon,* t. 78, 1965, p. 361-66.

A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur,* Bonn, 1922, p. 233-34. – I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca,* 2e éd., Rome, 1965, p. 217. – LTK, t. 10, 1965, col. 145-46 (J. Assfalg). – DS, t. 7, col. 2094 ; t. 10, col. 737, 1077 ; t. 14, col. 1436.

Aimé SOLIGNAC.

27. THOMAS MORE (SAINT), 1477/78-1535. – 1. *Vie.* – 2. *Pensée.*

1. **Vie.** – Thomas More naquit dans la Cité de Londres durant l'octave de la Chandeleur, le 6 ou le 7 février 1477 ou 1478. La double datation tient à une contradiction du texte latin où John More, professeur et praticien de droit britannique, signale la naissance de Thomas, son fils aîné et le second de ses enfants. Dans *L'Univers de Thomas More* (Paris, Vrin, 1963), nous énumérons (p. 34-41) neuf raisons de préférer 1477.

Après de bonnes études à l'école St Antony, l'enfant passa deux ans au palais de Lambeth, comme page de John Morton, archevêque de Cantorbéry et chancelier du Royaume : il charmait le prélat et ses hôtes par ses dons d'improvisation lors des séances récréatives. A l'université d'Oxford, de 1492 à 1494, il reçut une éducation encore médiévale, comportant plus de logique formelle que de littérature. Son père, le voulant avocat, l'inscrivit dans son propre collège de *common law,* Lincoln's Inn. Grâce à son programme, incluant le *Décret* de Gratien, véhicule de la pensée patristique, et à sa méthode, comportant le débat sur des cas réels et l'exercice de la parole, cette école londonienne donnait une formation plus harmonieuse que les deux universités du pays, et préparait mieux à la vie publique.

Au terme de ses études (1501), More exerça le métier d'avocat. Se demandant si Dieu l'appelait à la vie religieuse, voire à la prêtrise, il prit pension durant quatre ans dans la fervente chartreuse qui jouxtait la Cité, pour y tester sa vocation par le jeûne, les veilles et la prière. Ses guides spirituels étaient deux prêtres diocésains qui avaient étudié en Italie avant d'enseigner à Oxford : l'un, John Colet, surtout pasteur, était doyen de la cathédrale, où il fonda en 1509 St Paul's School ; l'autre, William Grocyn, plus érudit, donnait des cours publics dans sa paroisse de Saint-Laurent, où il confia à More une série de conférences sur *La Cité de Dieu* de saint Augustin.

« Ne pouvant secouer le désir de prendre femme », dit Érasme, More voulut servir Dieu dans le laïcat. En 1504 il fut élu député à la Chambre des Communes, dont il devint président (*Speaker,* porte-parole) au Parlement de 1523. Marié en 1504, il eut trois filles et un fils. L'aînée, Margaret, fut la confidente du père, et son mari, William Roper, fut son premier biographe anglais. Resté veuf en 1511, More épousa Alice Middleton : cette veuve d'un négociant s'avéra bonne maîtresse de maison. Peu instruite elle-même, elle gouverna sagement le mini-collège domestique institué par le *paterfamilias.* Des précepteurs laïcs bien rétribués y enseignaient la piété et les humanités gréco-latines aux quatre enfants de More et à d'autres : petite adoptée, pupilles, nièces, cousins et cousines, voisins. More supervisait les études, même durant ses absences, par des missives adressées à « son école » ; il exigeait un courrier quotidien, en latin, de chaque élève, et inculquait à tous l'idéal de *pietas litterata.*

Durant sa jeunesse, More compose de nombreux poèmes, anglais et latins, volontiers satiriques. Il traduit en latin des épigrammes de l'*Anthologie grecque.* Il dédie à la clarisse Joyeuse Lee, son amie d'enfance, par manière de bouquet spirituel, une biographie de Jean Pic de la Mirandole en anglais avec un assortiment de ses œuvres : lettres, commentaire du *Ps.* 15, « Douze règles du combat spirituel », Prière au Père, etc.

Le grand ami de More fut Érasme. Étudiant lorsqu'il se lia d'amitié avec Érasme (1499), More fut pour son aîné comme un jeune frère plein de déférente émulation. Durant le second séjour d'Érasme à Londres (1505-1506), les deux amis s'exercèrent ensemble à traduire les dialogues de Lucien de Samosate, qui devint un de leurs maîtres à écrire.

Ce qui survit de leur commerce épistolaire (50 lettres échangées de 1499 à 1533) a été publié en latin dans *Opus epistolarum D. Erasmi* par P.S. Allen, etc. (Oxford, 1906-47). La version française, *Érasme de Rotterdam et Thomas More : Correspondance,* par G. Marc'hadour et R. Galibois (Univ. de Sherbrooke, 1985), permet de suivre le cheminement des deux frères d'armes dans les intervalles qui séparent leurs lettres. Les longues épîtres où More (de 1515 à 1520) défend le programme érasmien de renouveau culturel et religieux ont paru en édition critique dans Rogers et *CW15* ; et celles où Érasme (en 1519, 1520, 1521 et 1532) présente More en modèle à l'Europe chrétienne se trouvent dans Allen.

Revenu d'Italie en 1509, Érasme termine sous le toit de More l'*Éloge de la Folie.* Le grec latinisé du titre, *Encomium Moriae,* joue sur le nom de More, *Moros,* le « sophomore » ou sage-fou. Dans la préface dédiant l'opuscule à More, le prêtre hollandais, docteur en théologie depuis 1506, donne du jeune avocat londonien une définition : *omnium horarum homo,* l'homme de toutes les heures, titre d'une pièce (1960) et d'un film (1966) : *A Man for All Seasons.* L'*Éloge* provoque des remous, surtout en milieu universitaire ; More en défend l'ironie et, comme les théologiens réclament un éloge de la raison ou de la nature, More leur donne satisfaction par son *Utopie* (1515-1516), dont le titre, « Nulle-Part », proclame le mode ironique au lecteur éclairé, c'est-à-dire sachant le grec.

Comme *undersheriff* de Londres (1510-18), More rend la justice au niveau municipal. La part qu'il prend aux accords commerciaux de la Cité avec Anvers explique la Commission royale qui en 1515 l'envoie en Belgique, premier pas vers son entrée au service de la Couronne. Ministre dans le gouvernement que dirige le cardinal-chancelier Thomas Wolsey, ou attaché comme secrétaire à la personne d'Henry VIII, More gravit doucement les échelons de l'État : en 1521 il devient chevalier et *undertreasurer,* c'est-à-dire grand argentier du royaume ; en 1525, chancelier du duché de Lancastre. Promu, le 25 octobre 1529, grand chancelier, il succède au puissant Wolsey, mais sans hériter de ses prérogatives. Laissant le roi gouverner, More administre la justice. De 1521, année où il aide Henri VIII à rédiger l'*Assertio Septem Sacramentorum,* jusqu'à la fin de sa carrière officielle, More défend la foi non seulement en magistrat qui applique les lois anti-hérétiques, mais en apologiste par une longue série d'ouvrages, d'abord en latin, puis en anglais. Dès 1527 il refuse d'approuver les démarches conduisant au divorce royal,

qui pour lui est une injustice grave envers l'épouse légitime, Catherine, et la princesse Mary. Lorsque les évêques se soumettent à la mainmise du souverain sur l'Église, sa position devient intenable: le 16 mai 1532, Henry VIII l'autorise à se démettre, en lui exprimant la gratitude de la nation.

Le Parlement passe, en avril 1534, un *Act of Succession* qui donne priorité aux enfants nés d'Anne Boleyn, reine depuis 1533. Tous les citoyens sont sommés d'approuver cette loi par serment: More refuse parce que le préambule implique la répudiation de la suprématie papale. Le 17 avril il est emprisonné à la Tour de Londres. En novembre, un pas de plus est franchi avec l'*Act of Supremacy,* qui déclare le souverain « Chef suprême, sur terre, de l'Église en Angleterre ». Refuser le serment n'est pas en soi crime capital, il faut pour cela parler ou agir à l'encontre du décret. More s'en gardera, et il faudra un faux témoin pour prétendre qu'il a nié la suprématie royale. Le 1er juillet 1535, une commission spéciale le condamne pour haute trahison. Une fois prononcée la sentence, More « décharge sa conscience ». Il fait appel aux saints et aux « conciles généraux depuis mille ans » ainsi qu'aux « autres royaumes de la chrétienté » pour proclamer sa fidélité à « l'Église, laquelle est en toute la chrétienté une seule et intègre, non divisée ». Il rappelle que le schisme a pour origine « la matière du mariage ». C'est donc à la fois pour l'indissolubilité du lien conjugal et pour l'unité romaine de l'Église qu'il meurt, le 6 juillet 1535, « bon serviteur du roi, et de Dieu premièrement ».

L'évêque John Fisher (DS, t. 8, col. 512-16) a été décapité deux semaines plus tôt. Érasme, dans au moins deux lettres, exprime la réaction de la chrétienté en les appelant *martyrs*; la première biographie latine de More, publiée à Douai, en 1588, par le théologien exilé Thomas Stapleton, s'intitule *De vita et martyrio Thomae Mori.* Pour l'Angleterre élisabéthaine, More demeure « le meilleur ami des pauvres » et le patriarche souriant entouré d'une famille heureuse; mais la propagande orchestrée par Thomas Cromwell le présente comme un fanatique qui, abjurant à la fois l'Évangile et la tolérance religieuse d'*Utopie*, a envoyé les dissidents en geôle et au bûcher. Cette légende fait loi en Angleterre jusqu'au 19e siècle. L'émancipation des catholiques (1829) permet de rééditer les œuvres spirituelles de More, notamment ses prières, ses lettres de prison et le *Dialogue du réconfort.* En même temps, une histoire moins partiale, s'appuyant sur les papiers d'État et les œuvres de More lui-même, redécouvre un personnage complexe et attachant, le conseiller intègre jusqu'à l'héroïsme, le croyant passionné de vérité et donc impatient de l'hérésie, mais sans haine pour les hérétiques. Léon XIII le déclare bienheureux le 29 décembre 1886, en la fête de Thomas Becket; Pie XI le canonise, en même temps que John Fisher, le 19 mai 1935, 4e centenaire de leur martyre. Depuis 1969 ils sont fêtés ensemble, le 22 juin, et leurs écrits sont exploités dans la Liturgie des heures.

Si le culte de Thomas More est vivace surtout dans les pays anglophones, d'autres nations ont donné son patronage à des enfants et à des structures: paroisses, écoles, instituts, aumôneries d'universités, académies, centres de recherche et de réflexions, cercles de toute sorte. L'Association internationale *Amici Thomae Mori* a été fondée à Bruxelles le 29 décembre 1962.

Les documents officiels qui concernent l'administration de More et ses missions diplomatiques (de 1515, 1517, 1520, 1521, 1527 et 1529) confirment le signalement, déjà copieux, fourni par d'autres sources: l'épitaphe où lui-même, dès 1532, se défend d'avance contre la calomnie de ses adversaires (le clan Boleyn et les Protestants les plus agressifs); les centaines de lettres, parfois longues, envoyées ou reçues par More; les épîtres, extrêmement soignées, où Érasme fait le portrait de son grand ami, passant en revue les traits saillants de sa vie et de son œuvre; la plume et le pinceau de Hans Holbein représentant More tout seul et dans son cadre familial; enfin le mémoire où William Roper, vers 1555, évoque les seize années (1518-1534) où il a vécu dans le commerce quotidien de son beau-père.

Sur Agnès Granger, première des quatre épouses de John More et mère de tous ses enfants, on ne sait presque rien, pas même la date de son décès. Père exigeant, John menace de déshériter Thomas son fils aîné s'il refuse de le rejoindre dans la profession honorable et lucrative qu'est le droit britannique. Le jeune homme affirme son autonomie en prenant le temps d'examiner sa vocation *coram Deo.* Parmi les motifs qui le firent opter pour l'état laïc, on doit sans doute inclure le souci de complaire à un père vénéré, dont il sera le collègue en tant qu'avocat, juge et parlementaire, et dont il citera plusieurs boutades marquées au coin d'un humour un peu rude. Dans sa propre épitaphe, Thomas canonise Sir John en disant qu'en 1530 *libens emigrauit in caelum,* et en énumérant sept vertus qui nous font penser à « tel père, tel fils »: *homo ciuilis, suauis, innocens, mitis, misericors, aequus et integer.*

Érasme nous présente Thomas More au cap de la quarantaine: taille à peine moyenne, bien découplé, poil entre brun et blond, yeux à reflets gris-bleuté, physionomie avenante, mains un peu rustiques, nullement coquet ni gourmet, amateur d'eau claire et de mets communs; bien que sa voix convienne mieux à la parole qu'au chant, il aime la musique. « Il est par nature assez jaloux de son indépendance et de la libre disposition de son temps; mais s'il accueille avec joie tout loisir qui s'offre à lui, nul n'est plus entreprenant, quand la situation l'exige, ni plus prêt à se gêner pour autrui. On le dirait né et mis au monde pour l'amitié; il la cultive avec une absolue sincérité, qui n'a d'égale que sa ténacité. » Il prend plus à cœur les affaires de ses amis que les siennes propres. La conversation est son passe-temps favori. Il abhorre les jeux de hasard et les proscrit en Utopie.

Parmi les autres traits saillants de More, on relève une affabilité volontiers taquine, une compassion généreuse envers tous les besogneux, une hospitalité dont profitèrent Érasme et ses messagers, Vivès, Holbein et d'autres moins illustres. Sa foi en la Providence et son détachement éclatent dans une lettre où, venant d'apprendre l'incendie de ses granges, il donne à sa femme trois consignes: réunir la maisonnée pour remercier Dieu; veiller à ce qu'aucun des voisins ne pâtisse du sinistre; ne renvoyer aucun domestique avant de lui trouver un autre employeur. Sa bonne humeur brille d'un éclat spécial dans ses boutades de prisonnier, et l'allégresse de ses derniers moments. Des anecdotes légendaires, et même une prière apocryphe, ajoutent à son aura comique (voir *L'humour de Thomas More,* dans *Carmel,* n. 55, 1989/4, p. 26-38).

2. **Pensée.** – Essentiellement polygraphe, More obéit dans chacune de ses 23 œuvres à cet ordre de la charité que tracent saint Paul et saint Augustin, ses deux maîtres. Nés de la conjoncture, ses écrits de controverse ne se veulent pas catéchisme complet.

Leurs titres souvent ne spécifient aucun thème : *Réponse aux injures de Martin Luther ; Dialogue concernant diverses matières de religion ; Réfutation de la réponse de Tyndale* en huit livres, dont seul le dernier arbore dans son titre le mot *church,* qui est le sujet de l'énorme ensemble (1034 p. in-8° dans l'éd. de Yale).

Le défi luthérien accula More à des lectures (incluant Thomas d'Aquin) et à des réflexions qui infléchirent sa pensée. Son changement de guide doctrinal se traduit, par exemple, dans sa *Responsio ad Lutherum* : s'il invoque l'autorité philologique d'Érasme pour garantir que *poimainein* (*Jean* 21, 16) signifie non seulement *pascere,* mais aussi *regere* (p. 196), il cite plus longuement John Fisher qui a démontré « la primauté du pape en se basant sur les évangiles, les *Actes,* tout le corpus de l'Ancien Testament, le consensus de tous les Pères, non seulement les Latins, mais aussi ces Grecs que Luther se targue de situer au cœur de l'opposition, enfin sur le fait qu'au concile général (de Florence-Ferrare, 1438-39) Arméniens et Grecs s'avouèrent, après une résistance obstinée, vaincus par la définition (de ce dogme) » (*CW5,* p. 138-40).

1° Ubi est Ecclesia ? – Ce passage de 1523 montre que More, dès son entrée dans l'arène contre Luther, croit sans l'ombre d'un doute en la primauté romaine. Or, plus de dix ans après cette profession de foi, il écrit à Cromwell : « Et pourtant je n'ai jamais considéré le pape comme étant au-dessus du concile général : *yet never thought I the pope above the general council* » (Rogers, p. 499). Ce n'est pas qu'il le place en dessous ; il refuse d'envisager le pape en dehors de l'Église. Ses adversaires connaissent par cœur les textes *Tu es Petrus, Pasce agnos meos* et *Confirma fratres tuos,* mais répudient la tradition qui en a inféré la primauté papale. Après avoir lu la « réponse à Catharin » où Luther retourne *Mt.* 16,18 contre Rome, More s'ingénie à dégager de la Bible une image de l'Église qui corresponde, non à cette société invisible d'âmes fidèles (« que Luther a dû voir en Utopie », dit-il dans une glose sarcastique), mais à la chrétienté. Cette foule mêlée de gens qui professent la foi au Christ ressemble bien à ses modèles bibliques : l'arche de Noé, où animaux purs et impurs voguent ensemble ; les communautés de Galates et de Corinthiens que Paul à la fois aime et tance ; les pasteurs d'Asie que l'Esprit menace de vomir s'ils ne viennent pas à résipiscence ; le collège des Douze, qui compte un Judas ; le filet où grouille toute sorte de poissons ; le camp où l'ivraie voisine avec le bon grain ; le troupeau où se mêlent brebis et boucs. Comment, dans cette promiscuité, reconnaître l'Épouse du Christ, sainte, « sans tache ni ride » ? More répond : « Ideo sancta dicitur... quod nemo est in terra sanctus qui non est membrum huius Ecclesiae » (p. 200). Elle « est si sainte qu'elle est appelée le royaume des cieux ».

Cette Église-là, humaine autant que divine, est le Corps mystique du Christ ; son Chef est avec elle jusqu'à la fin du monde (*Mt.* 28,20) et lui envoie l'Esprit de vérité pour la conduire dans la vérité tout entière (*Jean* 16,13). More cite chacune de ces promesses plus de cinquante fois. Telle est l'Église catholique dont la seule autorité a poussé Augustin à croire à l'Évangile. Si les citations patristiques abondent chez More, la seule qui y soit un refrain, repris au moins trente fois, est « illud Augustini dictum : Ego vero Evangelio non crederem nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas » (*Responsio ad epistolam Manichaei,* PL 42, 176).

L'Église est la Mère qui nous partage le pain des Écritures. Elle a pour âme l'Esprit même qui a inspiré les livres canoniques et qui continue à lui en révéler le sens au cours des âges. S'il faut « scruter les Écritures » (More en a une connaissance étonnante), la pierre de touche de la vérité n'est pas la Parole de Dieu écrite, mais l'Évangile vivant de la foi « uiuum euangelium fidei, quod per uniuersam ecclesiam in corda fidelium infusum est » (*CW15,* p. 88). Dans *La Supplique des âmes,* après avoir aligné dix textes des deux testaments susceptibles de justifier la prière pour les défunts, More ajoute que le dogme du purgatoire n'est fondé sur aucun d'eux, mais sur l'usage immémorial et universel de l'Église de prier pour les âmes au cours de la liturgie eucharistique. Pour démontrer la présence réelle, More consacre de longues pages aux textes de base : le discours sur le pain de vie (il traduit et analyse *Jean* 6, 26-71) et l'institution de l'Eucharistie, mais son argument final est la foi de l'Église, qui a pris au pied de la lettre les mots « Ceci est mon corps ». Le même raisonnement lui sert à justifier le culte des images et des reliques, ainsi que l'institution monacale. Fidèle au réformisme érasmien, More dénonce les aberrations, mais le bon usage est à ses yeux le fruit du développement continu auquel préside l'Esprit de vérité.

Le fruit le plus mûr de cette divine assistance, c'est le *consensus* du peuple chrétien, qui sur certains points a pris de longs siècles à s'achever. Ainsi la Conception immaculée de Marie a divisé jadis des saints aussi éminents qu'Anselme et Bernard ; or personne n'en doute en 1534 (Rogers, p. 526). L'Église en a-t-elle fait un article de foi ? More n'en sait rien, il lui suffit de constater qu'aucun fidèle catholique n'en doute plus. Dans un passage auquel *Lumen Gentium* aurait pu renvoyer, More cite Paul conjurant les Corinthiens « ut idipsum dicatis omnes » (1 *Cor.* 1,10) et commente : « Si l'Église du Christ, animée d'une bonne intention, parvient à un accord de tous sur un point quel qu'il soit, touchant l'honneur de Dieu ou l'âme de l'homme, il est impossible que sur ce point elle ne soit pas dans la vérité. Car le Saint Esprit de Dieu, qui anime son Église et lui donne la vie, ne permettra jamais qu'elle parvienne à un consentement pour professer d'un commun accord une erreur condamnable » (*CW6,* p. 224). Dans la même ligne, le verset favori de More est *Ps.* 67, 7, qu'il cite 17 fois selon la Liturgie romaine : « Deus qui inhabitare facit unanimes in domo. ». Une telle unanimité dans la maison de Dieu ne peut venir que de l'Esprit ; elle est donc le sceau de la vérité divine, le critère le plus commode de l'inerrance ecclésiale. C'est en champion de cette unité que More versera son sang ; il dit à ses juges, le 1er juillet 1535 : « L'Église... est en toute la chrétienté une seule et intègre, non divisée, et vous seuls n'avez autorité quelconque, sans le consentement des autres chrétiens, de faire loi ou acte de parlement contre ladite union de la chrétienté. »

2° Vivre l'Évangile. – « L'autorité de l'Église catholique », qui poussa Augustin à embrasser l'Évangile, n'était pas une chaire, mais le témoignage vécu d'une société visible et d'une histoire. De même pour More lorsque, vers 1505, il traduit cette phrase de Pic : « C'est folie que de ne pas croire à l'Évangile : le sang des martyrs en crie la vérité, la voix des apôtres la proclame, les miracles la prouvent, la raison la confirme, l'univers l'atteste, les éléments la traduisent, les démons la confessent. Pire folie encore,

quand on ne doute pas que l'Évangile soit vrai, de vivre comme si on ne doutait pas qu'il fût faux » (*EW*, p. 12). A la même lettre il emprunte une image de chevalerie (et d'équilibre) : « N'oublie jamais ces deux choses : le Fils de Dieu est mort pour toi, et tu mourras aussi bientôt. Que ces deux éperons, l'un de crainte, l'autre d'amour, éperonnent ton cheval à travers le court chemin de cette vie passagère vers la récompense de l'éternelle félicité » (*EW*, p. 13).

More prend à cœur, sinon à la lettre, les exigences des béatitudes. Il avait lu, et peut-être entendu, les deux sermons de John Fisher sur *Mt.* 5,20 : « A moins que votre justice n'abonde, et ne dépasse la justice des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez jamais au ciel » (*CW6*, p. 103). Dès 1506, il se justifie de publier un dialogue de Lucien sur les cyniques en soulignant que leur vie simple, frugale, pauvre même, fait honte aux chrétiens trop douillets pour emprunter « le chemin étroit qui mène à la vie » (*CW3/1*, p. 4 ; cf. *Mt.* 7,14, que More cite à nouveau en 1522 et 1535). Constatant une interprétation laxiste de « joug aisé » et « fardeau léger » (*Mt.* 11,30), il monte en épingle les substantifs. Ce joug et ce fardeau, qu'est-ce à dire ? Que réclame le Christ de ses disciples ? Veiller, prier, jeûner, renoncer à eux-mêmes, verser leur sang pour le confesser devant les hommes ; éviter non seulement toute parole de colère, mais encore toute parole inutile (*Mt.* 12,36) : Moïse n'a imposé aux Juifs rien d'aussi difficile (*CW 6*, p. 105-6).

Ce défi, une nombreuse cohorte l'a relevé. Dans notre *Thomas More et la Bible*, 55 pages (403-57) se réfèrent aux héros bibliques de More, culminant avec la Vierge Marie, modèle parfait avant d'être la Mère de Dieu. Sa question « Comment cela se fera-t-il puisque je ne connais point d'homme ? » (*Luc* 1,34) manifeste deux attitudes exemplaires : une foi prudente qui « cherche à comprendre » (selon la formule anselmienne chère à l'esprit humaniste), et un propos de virginité qui discrédite les objections de Luther aux vœux monastiques.

Marie-Madeleine, dont l'unicité a été défendue par Fisher en 1519, est une alliée précieuse pour More apologiste. Lorsque les novateurs, au nom d'un évangile social, grognent contre la profusion des vases d'or dans le culte de l'Eucharistie, More réplique : « Vous êtes les frères de Judas, le *mad merchant* indigné par le gaspillage du nard de luxe ; en louant la sage folie de Madeleine, le Christ a rabroué votre folle sagesse. »

Si la scène de Béthanie justifie le loisir contemplatif du cloître, More, après Hilton et d'autres, en extrait surtout un éloge de la *mixed life*. Le fidèle qui avec Marie écoute le Maître, et avec Marthe le sert dans ses membres, mène la vie pleinement évangélique ; et parce que c'est l'idéal des Franciscains, More estime qu'il n'y a aucun ordre plus saint : « quo nullus est ordo sanctior » (*CW15*, p. 294). Les Pères de l'Église jusqu'à Bernard ont rayonné le Christ à la fois par la parole, l'écrit et l'action. De même ces Mères de l'Église, les mystiques engagées du Moyen Âge : à Catherine von Bora et aux autres « épouses » de Réformateurs, More oppose les épouses fécondes du Christ, Hildegard von Bingen, Brigitte de Suède et Catherine de Sienne, dont les révélations étaient accessibles à ses lecteurs en édition anglaise (*CW7*, p. 209). Trois classiques qu'il recommande en 1532 (*CW8*, p. 37) sont la *Vie de Jésus* pseudo-Bonaventurienne, l'*Échelle de la perfection* de Walter Hilton et l'*Imitation*, qu'il attribue à Gerson. Ce « Chancelier de Paris » était également son auteur de chevet par le *De probatione spirituum*, très utilisé pour le *Dialogue du réconfort*, et le *Monotessaron*, « les Quatre évangiles en un seul », qui sert de canevas au traité anglais de More sur la Passion, et à sa méditation latine sur l'agonie de Gethsémani.

3° Le Corps du Seigneur. – Si le Corps mystique du Christ occupe la première place dans les écrits de More, la seconde revient à son Corps eucharistique. L'assaut lancé par Oecolampade contre la présence réelle fut contrecarré en Angleterre dès 1527 par le *De veritate corporis* de John Fisher. Cet ouvrage servit de carrière à More pour ses deux écrits polémiques contre les Sacramentaires : une lettre de fin 1532 contre John Frith, jeune prêtre qui périra sur le bûcher en 1533 précisément pour avoir nié la transsubstantiation ; un traité de 1533 contre *The Supper of the Lord*, ouvrage anonyme entièrement puisé dans Zwingli. More y donne un commentaire très fouillé de *Jean* 6,36-71. Il annonce un second volet consacré à l'institution de l'Eucharistie : vœu concrétisé dans les 60 pages finales de son *Traité sur la Passion* (*CW13*, p. 117-77).

Pour More, la promesse du Christ : « Je suis avec vous jusqu'à la fin du monde » se réalise éminemment dans la présence eucharistique. Le *Traité*, interrompu par l'incarcération de l'auteur, s'achemine lentement, depuis l'Éden de la faute originelle et le projet trinitaire « for the restoration of mankind », vers le repas où se dramatisa l'affrontement entre Judas et Marie-Madeleine. « La préparation de la fête des azymes » lui permet d'évoquer la Pâque sanglante de l'Exode. Le lavement des pieds, *the Maundy* comme dit l'anglais (à partir de l'antienne initiale *Mandatum novum*), l'arrête longuement. Le récit de l'institution est suivi d'une chaîne de citations empruntées à 19 auteurs, depuis les martyrs Ignace et Justin jusqu'à Théophylacte et Anselme.

Cette nuée de témoins en faveur d'une acception littérale de « Ceci est mon corps, ceci est mon sang » fournit à More l'occasion de rappeler que le fruit spécifique du Saint-Sacrement est la communion des saints dans le Corps mystique : « the unity or society of all good holy folk in the mystical Body of Christ » (p. 142). Il le répète inlassablement, jusqu'à sa dernière phrase du traité, et dans un passage de sa dernière prière dont voici la traduction littérale : « Donne-moi ta grâce spécialement de me réjouir en la présence de ton corps très béni, ô doux Sauveur Christ, dans le saint sacrement de l'autel, et dûment de te remercier pour ta gracieuse visitation par lui (*therewith*), et, à ce haut mémorial, avec tendre compassion, de remémorer et considérer ta très amère passion. Fais-nous tous, bon Seigneur, participer à la vertu (*virtually participant*) de ce saint sacrement aujourd'hui, et chaque jour fais de nous tous des membres vivants, doux Sauveur Christ, de ton saint Corps Mystique, ton Église catholique (*CW13*, p. 230-31).

L'adverbe *virtually* figure dans le titre de l'opuscule intitulé *Comment recevoir le Corps béni de Notre Seigneur à la fois sacramentellement et virtuellement*. Ce joyau spirituel a été imprimé dans les Pays-Bas pour nourrir la piété des récusants et plus d'une fois dans l'Angleterre du 20e siècle (trad. dans notre *Thomas More et la Bible*, « Traité sur la sainte communion », p. 315-24) ; il illustre bien le souci et la manière de More : rappel doctrinal, corollaires spirituels, accommodation christocentrique de l'Ancien Testament.

Plus audacieuse est l'adaptation de *Luc* 1,44 (« Exultavit gaudio infans in utero meo ») : l'enfant qui est moi, c'est-à-dire mon âme, Seigneur, a tressailli de joie.

4° Autres écrits spirituels. – Les seules pages de More qui soient pleinement entrées dans le patrimoine spirituel de la chrétienté anglophone sont deux longues prières. La liste de requêtes-résolutions qu'il écrivit dans les marges de son livre d'heures, édité par L.L. Martz et R.S. Sylvester dans *Thomas More's Prayer-Book* (Yale U.P., 1969), est la plus diffusée. L'autre, composée entre sa condamnation à mort et son exécution (juillet 1535), fournit de belles collectes liturgiques (trad. dans *Thomas More, ou la sage folie,* et dans la revue *Dieu est Amour,* n. 52, 1984 : « Saint Thomas More, lumière pour notre temps »).

On ne peut qu'énumérer les pages édifiantes composées par More avant que la défense de l'Église ne monopolise son attention. Ses poèmes de jeunesse incluent une longue exhortation à ceux qui courtisent la Fortune, cette fausse déesse, au lieu de s'abandonner à la Providence et de cultiver « la pauvreté joyeuse » dont même des païens donnent l'exemple. Une *Lamentation* occasionnée par la mort de la reine Elisabeth, épouse de Henry VII (1503), est un *A-Dieu* en vers, placé sur les lèvres de la défunte, qui souligne la fragilité du bonheur terrestre, appelle au détachement et se recommande aux prières de tous.

Beaucoup plus substantiel est l'ouvrage intitulé *Life of John Picus, Earl of Mirandula.* La vie de Pic n'en occupe que le premier tiers, préfaçant une anthologie glanée dans ses *Opera omnia* : lettres de direction spirituelle ; commentaire du psaume *Conserva me, Deus* ; plus de 400 vers amplifiant une triple énumération de Pic : les douze règles du combat spirituel, les douze armes du soldat qui s'y engage, et les douze propriétés de l'amour. More applique la psychologie du *perfect lover* à l'amour pour Dieu : ardent, total, gratuit, etc. Enfin une *Deprecatoria ad Patrem,* qui occupe douze strophes chez More ; les mots qui définissent Dieu *a very tender loving father* (dernier vers du poème et du livre) se retrouveront tels quels dans la signature de lettres adressées par More prisonnier à sa fille Margaret.

Conjointement avec celle-ci, vers 1522, More commença un traité sur les *Fins dernières* dans la tradition, florissante alors, de l'*ars moriendi.* Ce qui en fut composé demeura inédit jusqu'en 1557 (24 p. in-fol. dans *English Works*). Le début correspond à la prière « To make death no stranger to me », c'est-à-dire m'apprivoiser à la mort, puisque « je meurs tout le temps que je vis ». La discipline de cette *praeparatio ad mortem* n'est pas cruelle, car la vertu est plus agréable que le vice, et c'est le péché qui est folie en lâchant la proie pour l'ombre. Cette psychologie de la vie en ordre est plus dans la ligne des livres sapientiaux (très cités ici) que de l'*agapè* évangélique. C'est comme un manuel de la voie purgative : More y passe en revue les péchés capitaux, il en est à la paresse quand l'ouvrage s'arrête. Sans doute est-il trop pris désormais par sa tâche d'apologiste : dès 1522 il travaille sur sa *Réponse à Luther.*

5° Le Dialogue du Réconfort. – *A Dialogue of Comfort against Tribulation* donne trois entretiens se déroulant dans la Hongrie occupée par les Turcs ennemis de la foi chrétienne ; les interlocuteurs sont l'oncle Antoine, qui est aussi âgé que Sir John, père de l'auteur, et un Vincent qui appartient à la génération de William Roper et Margaret More. L'affabulation est plausible, car l'Europe se sait exposée au péril turc. Néanmoins, l'hérésie est le danger immédiat contre lequel More veut armer ses lecteurs, et en premier lieu sa maisonnée.

Loin de se concentrer sur le martyre, More passe en revue les tribulations communes : maladie, pauvreté, découragement, tentation, doutes en matière de foi. Contre ces maux, la sagesse païenne fournit quelques remèdes. Comment faire de nécessité vertu ? Sénèque répond : en ne faisant rien à contre-cœur (p. 254). Mais ce réconfort de la raison ne va pas loin, il faut la foi pour fournir au problème du mal une réponse qui ne soit pas un leurre. Dieu seul peut nous consoler dans nos épreuves. Il le fait par l'Écriture, où More puise à pleines mains. Le « prince de ce monde » est un stratège averti, mais ses traits se brisent sur le bouclier divin qu'est Jésus Christ. Ses ruses sont déjouées par l'Esprit, conseiller et consolateur toujours présent à notre côté. S'il faut être vigilant, il n'y a pas lieu d'avoir peur : « Endossons l'armure de la foi, confortons-nous par l'espérance et frappons le diable en pleine figure avec un brandon de charité » (*CW12,* p. 318).

Dédaignant ceux qui ne peuvent tuer le corps, pensons que l'enfer menace l'âme elle-même. Mieux encore, gardons les yeux fixés sur Jésus qui, lui, n'est entré dans son royaume qu'à grande peine. Que nous feraient tous les Turcs du monde si avec les yeux de la foi nous voyions, comme Étienne, le ciel ouvert, la Trinité dans sa merveilleuse majesté, notre Sauveur dans son humanité glorifiée, avec sa Mère immaculée et toute la compagnie des élus ? Tous ces aînés sont aussi nos *supporters* et ils nous appellent à les rejoindre (p. 289, 315).

6° Gethsémani. – Dans ce dialogue, More cite deux fois, de mémoire, la parole de Jésus ressuscité aux disciples d'Emmaüs (*Luc* 24, 26) : « Ne fallait-il pas que le Christ souffrît et entrât ainsi dans son royaume ? » (p. 43 et 311). En 1535, aux émissaires du roi qui le harcèlent, il répond : « Ma seule occupation désormais est de méditer la Passion du Christ et mon propre passage hors de ce monde » (Rogers, p. 552). La mort est ici décrite comme le *transitus,* l'exode pascal. D'être seul dans sa nuit, puisque même sa famille refuse de le comprendre et de l'approuver, est la plus grande souffrance du prisonnier. Mais Jésus est dans la Tour de Londres avec son témoin fidèle, et Thomas rejoint son capitaine et ami au Jardin des Oliviers ; d'où le livre qui occupera ses derniers mois : *De tristitia tedio pauore et oratione christi ante captionem eius.* L'autographe se trouve à Valence (Espagne) ; c'est un cahier de 155 feuillets, ou 310 pages. La première traduction anglaise, par Mary Bassett, petite-fille de More, parut dans *English Works.*

Plus de mille ratures disent le souci qu'eut More d'en faire un chef d'œuvre. Il cite verset par verset le récit de l'Évangile depuis le départ du Cénacle jusqu'à l'arrestation de Jésus. Une onction peu caractéristique de More exsude ici sous « le pressoir d'huile ». La tristesse, l'angoisse et la peur de Jésus sont partagées par des membres de son Corps mystique, surtout ceux qui souffrent persécution pour la foi. Si « rien d'humain ne m'est étranger » (More cite Térence), a fortiori rien de ce qui concerne mes frères chrétiens, si éloignés soient-ils dans l'espace.

More analyse les motifs des divers acteurs de la scène : apôtres, Judas, ceux qui l'ont soudoyé et ceux qui l'escortent. Autre chose est de sonder l'âme de l'Homme-Dieu. Érasme et Colet s'y sont essayé dans une discussion en 1499 : More a lu leurs pages et les harmonise, en reconnaissant avec Érasme que Jésus éprouve une horreur naturelle de la trahison, de l'abandon et de la mort, et en énumérant avec Colet des mobiles enracinés dans l'*agapè* : compassion pour sa Mère, et pour les Juifs que ne sauvera pas l'effusion de son sang. L'agonie demeure un mystère : d'où l'épithète *wonderful*, « stupéfiante », dans cette prière : « Seigneur bon, donne-moi la grâce, dans toute ma peur et angoisse, d'avoir recours à cette grande peur et stupéfiante angoisse que toi, mon doux Sauveur, éprouvas au Mont des Oliviers avant ta très cruelle Passion et, dans la méditation de cette scène, de concevoir réconfort de l'esprit et consolation profitable pour mon âme » (*CW 12*, p. 229).

7° Les Lettres de More prisonnier monnaient pour sa famille, ses amis, et des co-détenus comme les prêtres Leder et Wilson, les thèmes de ses derniers livres : « Je désire la mort pour être avec le Christ, mais je ne fais rien pour la hâter, car Dieu seul est maître de la vie. On peut avoir la tête coupée sans se porter plus mal. Notre tête, c'est le Christ, c'est lui qu'il s'agit de ne pas perdre. Je ne juge personne : 'every man *suo domino stat et cadit*' » (p. 559). La dernière lettre, écrite avec un tison et inachevée, remercie sa fille Meg de son affection dévouée et envoie à toute la famille, y compris les nurses et les petits-fils, « la bénédiction de Dieu et la mienne ». Tout cela est bien traduit par Pierre Leyris dans *Écrits de prison*.

8° L'Utopie. – La dimension spirituelle n'est jamais absente des œuvres de More ; elles sont d'un chrétien s'adressant à des chrétiens. Si l'*Utopie* mérite un examen spécial, c'est parce que la religion y occupe explicitement une place majeure : le chapitre *De religionibus Utopiensium* est de loin le plus long de l'ouvrage. C'est aussi parce que son influence est beaucoup plus grande et son interprétation beaucoup plus difficile.

La genèse est connue : envoyé par Henry VIII négocier un accord commercial avec les délégués du futur Charles Quint, More, qui n'est encore que sous-shérif de Londres, passe six mois en Belgique (mai-octobre 1515). Il se lie d'amitié avec Pierre Gilles, ami d'Érasme comme lui et secrétaire de la ville d'Anvers. Dans l'ambiance de ce port en pleine expansion, grâce notamment au commerce du Nouveau-Monde, alors que l'Europe traverse une période d'euphorie et d'espoirs, c'est l'heure de rêver tout haut ; ce que More fait dans un opuscule *De optimo Reipublicae statu deque noua insula Utopia*. Sa vision d'un état parfait, il la projette dans une de ces îles que l'on ne cessait de découvrir : la sienne est décrite avec enthousiasme par le marin portugais Raphaël Hythlodée. Elle est *Nusquama*, alias *Ou-topia*, « Nulle-Part ». Rentré à Londres, il complète son ouvrage par une partie plus critique, une vraie satire de l'Europe et de l'Angleterre soi-disant chrétiennes : ce sera le livre I ; la présentation de l'île devient le livre II ; le tout, avec préfaces et poèmes, paraît à Louvain en décembre 1516.

Une philosophie hédoniste prévaut sans ambages en Utopie. La croyance en une rémunération posthume, qui n'y prévaut pas moins, sert de correctif. On s'y gêne pour le bonheur d'autrui par solidarité de nature et en tablant sur la réciprocité, mais surtout parce que « Dieu compense le sacrifice d'un plaisir bref et exigu par une joie immense et qui ne connaîtra pas de fin » (éd. A. Prévost, p. 520 ; cf. p. 536, 602). Cette espérance n'est pas éloignée de celle que Paul formule en *Rom.* 8, 18 : « Il n'y a pas de commune mesure entre les épreuves d'ici-bas et la gloire future qui sera révélée en nous », et 2 *Cor.* 4, 17 : « La tribulation légère d'ici-bas opère en nous un immense poids de gloire ». More, qui cite ces deux versets plus de douze fois, les a sans doute à l'esprit quand il décrit l'attente des Utopiens : là où le Chrétien qui a eu part aux souffrances du Christ compte partager aussi sa gloire de Vainqueur – splendeur déjà présente dans l'âme, et qui sera « révélée », l'Utopien n'attend que de goûter joie et repos après un labeur qu'il a accepté en frère de ses semblables – puisque l'Ile entière est *uelut una familia* (p. 496) – et en croyant. Cette espérance fonde la joie des Utopiens : *spe alacres* (p. 604) rejoint *spe gaudentes* (*Rom.* 12, 12) (cf. R. Galibois, *L'Utopie : éloge du plaisir ?*, dans *Moreana*, n. 98-99, déc. 1988, p. 171-88).

La solution radicale prise par le roi Utopus pour assurer l'égalité parfaite et affamer le monstre *superbia*, source de conflits et d'injustices, fut de supprimer la propriété privée. Ce que Platon voulait pour l'élite dirigeante, More l'étend à toute la population. Mais n'oublions pas les objections que soulève *Morus* dans l'*Utopie* même, et sa vie réelle : il brasse de l'argent, il vend et achète, il dote ses filles ; il dénonce le communisme des Anabaptistes. Ce que More veut guérir, c'est l'hypertrophie dont l'esprit de propriété est atteint en Europe. Il déplore que « l'argent soit pour tous la mesure de toutes choses » (p. 439 et 475, cf. *Qo.* 10, 19). Il charge Raphaël, l'ange médecin, de dessiller les yeux des Européens que fascine *beata illa pecunia* (p. 627) ; il lui fait évoquer la première communauté chrétienne, où le partage est total (*Actes* 4, 32-35). Les Utopiens sont attirés vers le Christ en apprenant « qu'il avait conseillé à ses disciples la vie en commun » (p. 592). More rêve d'un monde où l'on vivra « comme en famille », mais ce monde il l'appelle « Nulle-Part ». En même temps que l'irréalité du communisme d'État, More dénonce l'inhumanité d'une société qui accule le pauvre à voler pour vivre, puis le tue pour avoir volé. Tuer ainsi, c'est violer le décalogue : « Deus uetuit occidi quenquam, et nos tam facile occidimus ob ademptam pecuniolam ! » (p. 396). Si l'adultère avec récidive est puni de mort (p. 555), c'est qu'il concerne un bien plus précieux que l'argent, et aussi précieux que la vie.

Opposer le pluralisme religieux de l'Utopie à l'intolérance verbale et judiciaire de l'auteur envers les hérétiques est un jeu trop facile. Le contraste est loin d'être absolu. L'Utopien qui refuse de souscrire à un credo minimal – Dieu rémunérateur, âme immortelle – est tenu dans un état qui équivaut presque à la mort civile. Quant à l'ennemi que More combat par la plume et avec le bras séculier de la loi, il est pour lui, comme l'Utopien athée, un séditieux qui sape les fondements mêmes de l'ordre public. More réagit en humaniste, qui exalte la liberté de l'homme, et en magistrat, qui est tenu d'appliquer les lois anti-hérétiques, et de tenir les malfaiteurs pour responsables.

L'euthanasie, ou *mors spontanea* (p. 548), n'est pas seulement admise ; les prêtres, interprètes de Dieu, la conseillent en certains cas : « pie sancteque facturum » ; mais les Utopiens n'expédient personne dans l'au-delà contre son gré, et ils enterrent comme un chien celui qui se suicide sans l'approbation des prêtres et du sénat, donnée seulement à l'incurable

devenu un fardeau pour lui-même et les autres. More considérait l'euthanasie comme une solution raisonnable, et de même le divorce; ses objections de chrétien viennent de lois positives: Dieu interdit de tuer, Dieu a institué le mariage indissoluble. L'éthique d'Utopie est plus proche de l'Évangile que n'était l'Antiquité païenne, qui par exemple loue le suicide de Caton et Lucrèce.

Les *Buthrescae* (de *bu* intensif, et *threskos*, « religieux ») sont volontaires pour toutes les corvées et n'attendent aucune autre récompense que *futuram post fata felicitatem* (p. 603). Les plus *saints* d'entre eux, célibataires et végétariens, hâtent même ce bonheur à venir par leur ardeur farouche à se dévouer. More les canoniserait-il? Il y a quelque chose de mercenaire dans leur espérance. Mais peut-on demander à ces païens de souhaiter mourir « pour être avec le Christ », selon le *Cupio dissolvi* (*Phil.* 1, 23) que More s'applique à plusieurs reprises? Il leur conseillerait sans doute de ne pas sacrifier la contemplation, dans laquelle leurs compatriotes voient un hommage à Dieu.

Alors que l'Angleterre a trop de prêtres pour qu'ils soient bons, ceux d'Utopie sont « d'une éminente sainteté, et de ce fait peu nombreux » (p. 604 et 609). Le culte public s'y déploie dans un temple dont le clair-obscur est propice à la prière recueillie; il comporte silence impressionnant, musique expressive, profusion d'encens et de cierges, prostration de tous au début et à la fin de l'office. La prière, pétrie de gratitude et d'abandon à Dieu, n'inclut pas les défunts, mais l'Utopien vit sous le regard affectueux des morts qu'il a aimés (p. 603 et 615-19).

Utopus a légalisé la pluralité des religions, « prévoyant » que la vérité, par sa force propre, finirait par émerger et s'imposer (p. 596). More est pleinement d'accord, lui pour qui « Time always trieth out the truth »: le temps éprouve toujours la vérité (*CW7*, p. 135). La certitude que le vrai aura le dernier mot, lieu commun de la foi, est la source principale de son optimisme.

Outre les introd. aux éd. et trad. de l'*Utopie* signalées *infra*: K. Kautsky, *Th. M. und seine Utopie*, Stuttgart, 1888 (trad. angl., Londres, 1927); – G.A. Van der Wal, *Motieven in Th. M. Utopia*, dans *Tijdschrift voor filosofie*, t. 27, 1965, p. 419-75; – M. Adam, *La spiritualité du travail dans l'Utopie...*, RHS, t. 49, 1973, p. 421-42; – G.M. Logan, *The Meaning of More's « Utopia »*, Princeton U.P., 1983; – G. Allard, *L'Utopie de Th. M., ou le penseur, le pouvoir et l'engagement*, dans *Laval théologique et philosophique*, t. 40, 1984, p. 309-33.

More et la Sagesse chrétienne. – Les milliers de pages où l'on a tenté de distiller le message spirituel de Thomas More à partir de sa vie, de ses écrits et du culte qui lui est rendu peuvent se récapituler sous trois chefs: le poids de son martyre, sa « prudente simplicité », et le rare équilibre qui fait de lui un homme complet.

1) Le martyre de More a été délibéré. Toute sa vie, il a fait grand cas du témoignage suprême. Ses Utopiens, gens éminemment raisonnables, trouvent stupéfiante jusqu'au miracle la constance de tant de martyrs qui ont gagné au Christ des nations entières (Prévost, p. 593). Résolu, dès son adolescence, à « obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (*Actes* 5, 29), More a tenu tête, non sans grands risques, à son père, puis à Henry VII, puis à Wolsey. Sa démission, sa disgrâce, son emprisonnement et sa décapitation sont le dénouement logique d'un drame ponctué par des prises de position dangereuses, et tonifié par le martyre quotidien d'une ascèse multiforme: veilles, jeûne, cilice, récollections silencieuses du vendredi. C'est au seul titre de son sang versé pour l'unité de l'Église et l'indissolubilité du mariage que More a été canonisé. Le martyre, authentifié en 1935, donne aux moindres gestes et paroles de More une aura, un poids et une résonance que ne posséderont jamais les écrits de son ami Érasme, même lorsqu'ils disent la même chose et presque dans les mêmes termes.

2) Le serpent, dit Augustin, cherche son salut dans la fuite, il sacrifie sa peau pour se ragaillardir, et il sacrifie son corps pour sauver sa tête. More, dans son dernier livre, explicite ce symbolisme. Né dans un siècle à la piété volontiers crédule et niaise, il prêche plus souvent le serpent que la colombe. L'épithète *prudens*, contraction de *pro-uidens*, garde pour lui ce sens de prévision et de prévoyance. Mieux: « Si nous sommes, non seulement simples comme des colombes, mais encore aussi prudents et sages que des serpents, l'onction intérieure de Dieu œuvrera avec notre diligence, mais non si nous sommes paresseux, ou si volontairement nous nous laissons duper et permettons au diable de nous rendre complètement fous » (*CW8*, p. 890). Il est à la fois confiant et vigilant. La foi vivante et vécue de l'Église n'est pas seulement un air qu'il respire et qui soutient son vol, elle est aussi une équerre rigide à laquelle il veut conformer sa raison et sa volonté.

Dans sa vie comme dans sa pédagogie, More privilégie donc la prudence avec ses deux éléments de sagacité avisée et de précaution circonspecte. Il demande au précepteur de ses enfants de leur inspirer « une prudente charité ». Poursuivant, comme ses Utopiens, *recte prudenterque prouisa* (p. 371), il mérite le compliment qu'il fait à Pierre Gilles, *nulli simplicitas inest prudentior* (p. 363). Pourtant, durant sa résistance silencieuse de 1533-35, ses proches s'unissent à ses ennemis pour le taxer de simplesse et le raisonner comme on raisonne un enfant. Lors d'une visite de sa fille Margaret à la Tour, il lui confie: « Il me semble que Dieu me prend sur ses genoux et me cajole » (Roper, p. 76; cf. *Is.* 66, 12). C'est que lui, le *paterfamilias* qui a une douzaine de petits-enfants, il est parvenu à l'enfance spirituelle.

3) Enfin la grandeur de More tient dans son équilibre. Il cultive poésie et prose, en latin et en anglais. Sa piété associe et conjugue tous les liens de la nature et de la grâce: ceux que créent le sang, le mariage, le baptême, le voisinage, l'amitié, la promesse, le service; et les âmes du purgatoire, dans la *Supplication*, les utilisent tous comme autant de titres à être aidées. « Dans ses relations, dit Érasme, aussi bien avec ses parents qu'avec ses enfants et ses sœurs, More sait, tout en évitant d'importuner les siens par une affection accaparante, ne leur jamais faire défaut dans les devoirs qu'exige un dévouement pieux ». Humoriste, il prêche le sérieux. Détaché du monde, il prône et pratique une conformité qu'il pousse jusqu'aux abords du conformisme. Homme d'État, il défend les hommes d'Église avec une tendresse qui rappelle François d'Assise, et pour la même raison: seul le prêtre nous donne le corps du Seigneur et son pardon. Deux fois marié, ce qui l'empêchait canoniquement d'accéder aux ordres même s'il était veuf, il revendique le droit pour l'Église de n'appeler à la prêtrise que les volontaires du célibat. Intellectuel, ami d'Érasme, il se fait le champion du petit peuple

chrétien et des usages dont a besoin sa foi souvent fruste. Dans sa spiritualité crainte et amour sont comme deux éperons ou deux ailes. Quand il défend le libre arbitre contre Luther, il multiplie les précautions pour ne rien ôter à la prescience et à l'initiative de Dieu. Il est patriote et universel ; bourgeois et gentilhomme ; actif sans agitation. L'inscription que les descendants élisabéthains de More mirent sur son portrait, *Christianus catholicus,* prépare la formule de Pie XI : *Che uomo completo !*

La bibliographie de More a plus que doublé de 1960 à 1990. Voir : 1) *St Thomas More : A Preliminary Bibliography,* de R.W. Gibson (Yale U.P., 1961), s'arrête à 1750 ; – 2) *Moreana Materials,* de Frank et Majie P. Sullivan (Loyola U., Los Angeles, 1964-88), 6 cahiers ronéotés ; – 3) *Essential Articles for the Study of Thomas More,* éd. R.S. Sylvester et G. Marc'hadour (Archon, Hamden, 1977) regroupe 48 articles parus de 1892 à 1975, et en signale un bon nombre d'autres ; – 4) La revue *Moreana* (Angers, 1963 svv ; index, 1984) fait chaque trimestre le point des derniers travaux sur More.

1. **Vie.** – *Vita Mori,* longue lettre d'Érasme à Hutten (juillet 1519), dans *Opus epistolarum D. Erasmi,* éd. Allen, t. 4, p. 13-23 (trad. franç. par G. Marc'hadour dans son *Saint Thomas More,* coll. Écrits des saints, Namur, 1962, p. 15-35 ; par M. Nauwelaerts, *La Correspondance d'Érasme,* t. 4, Bruxelles, 1970, p. 19-29) ; autres lettres d'Érasme à Germain de Brie (1520), Guillaume Budé (1521) et Johann Faber (1532), en latin dans Allen (en français dans *La Correspondance d'Érasme,* t. 4, p. 333-37, 673-79 ; t. 10, 1981, p. 177-82).

The Life of Sir Thomas More, par son gendre William Roper, bref mémoire rédigé vers 1555, est incorporé dans *The Life and Death of Sir Th. M.,* composé vers 1555 par Nicolas Harpsfield. Éd. critique de celle-ci par E.V. Hitchcock (coll. Early English Text Society, 1932), avec en appendice un « Discours sur le procez et execution de Th. M. » (p. 253-66) et le texte latin de l'acte d'accusation (p. 267-76). Roper est éd. dans la même coll. par le même éditeur (1935 ; trad. franç. par P. Leyris en tête de *Thomas More : Écrits de prison,* Paris, 1953).

Le *Discours,* composé dès après l'exécution et attribué à Érasme (*Expositio fidelis de morte Mori*) a été exploité par Th. Stapleton dans sa *Thomae Mori vita* (dans ses *Tres Thomae,* Douai, 1588), souvent rééditée et très influente (cf. éd. introduite et annotée par E.E. Reynolds, *The Life and Illustrious Martyrdom of...,* Londres, 1966 ; reprint, Fordham Univ. Press, 1984 ; trad. franç. annotée par A. Martin, Liège, 1849).

Th. E. Bridgett, *Blessed Th. M.* (Londres, 1891) ; inspire H. Bremond, *Le Bienheureux Th. M.* (coll. Les Saints, 1904). – D. Sargent, *Th. M.* (1933 ; trad. M. Rouneau, Paris, 1936). – A. Vázquez de Prada, *Sir Tomás Moro,* Madrid, 1966 ; 5e éd., 1989. – A. Merlaud, *Th. M.* (Paris, 1973 ; sacrifie un peu au genre « roman historique »).

Trois biographies anglaises dominent le lot : 1) *Thomas More,* de R.W. Chambers (Londres, 1935 ; trad. allem., Munich, 1947 ; ital., Milan, 1965) qui présente en Thomas un Socrate anglais et masque le radicalisme du polémiste et du martyr ; – 2) *The Field Is Won : the Life and Death of St Th. M.* (Londres, 1968) de E.E. Reynolds : « vie de saint » complète et objective ; – 3) *Thomas More* (New York, 1984 ; trad. allem., Zurich, 1987) de Richard Marius (selon lui, la « rage de More contre les hérétiques émanerait d'une libido insatisfaite »).

Voir G. Marc'hadour, *L'Univers de Th. M.,* Paris, 1963 (chronologie critique de More et d'Érasme).

2. **Œuvres.** – More fut imprimé tôt et souvent. Sa trad. latine de Lucien de Samosate (Paris, 1506) connut 14 éd. de son vivant ; son *Utopie* parut à Louvain, Paris, Bâle et Florence. – Son neveu William Rastell, imprimeur de ses œuvres polémiques, fut son éditeur posthume : les *English Works* = *EW* (Londres, 30 avril 1557, près de 1500 p. in-fol. ; reprint, Londres, 1978) ; elles incluent les écrits de prison. – Pour des raisons en partie idéologiques, les éd. latines, *Th. Mori Lucubrationes* (Bâle, 1563) et *Opera Latina* (Louvain, 1565), sont incomplètes. – *Th. M. Opera omnia Latina* (Francfort-Leipzig, 1689 ; reprint, Londres, Minerva, 1964) mérite l'épithète *omnia* selon les critères de l'époque.

Ed. critique : *The Complete Works of St Thomas More* = *CW,* Yale U.P., 16 vol. publiés de 1963 à 1990, sauf le premier, (les œuvres latines sont accompagnées d'une trad. en anglais moderne).

CW1 : English Poems, Life of Pico, Four Last Things (parution prévue pour 1992) : le dernier date d'environ 1522 et a pour titre-exergue *Memorare novissima* (*Sir.* 7, 36).

CW2 : The History of Richard III et *Historia Richardi Tertii.* Ces deux rédactions parallèles sont en même temps une réflexion de moraliste sur la tyrannie de l'usurpateur.

CW3, Part I : *Translations of Lucian :* texte grec, version latine de More (1506). – *CW3,* Part II : *Latin Poems :* 279 poèmes très divers où domine l'épigramme, et documents d'un conflit politico-littéraire entre More et l'humaniste français Germain de Brie.

CW4 : Utopia (le texte de base est l'éd. bâloise de mars 1518).

CW5 : Responsio ad Lutherum (1523), 2 vol. : ouvrage conditionné par le débat entre Henry VIII et Luther.

CW6 : Dialogue Concerning Heresies (1529), 2 vol. : les thèmes de cette discussion sont la dévotion populaire (images, reliques, pèlerinages et foi aux miracles), la corruption du clergé, la répression de l'hérésie, la traduction de la Bible en langues vulgaires, et le *New Testament* selon la version de Tyndale.

CW7 groupe trois œuvres de controverse : a) *Responsio ad Pomeranum* (1526), réplique à une *Lettre aux Anglais* de J. Bugenhagen, pasteur poméranien de Wittenberg, et touche à toutes les hérésies de Luther, surtout sa négation du libre arbitre ; – b) *Supplication of Souls* (1529) : les âmes du purgatoire plaident leur propre cause contre un pamphlet qui nie l'utilité de prier pour les défunts ; – c) *Letter against Frith* (1532) défend la présence réelle contre un pamphlet zwinglien.

CW8 : Confutation of Tyndale's Answer (1532-33), 3 vol. More réfute la *Réponse* de Tyndale (1531) à son *Dialogue* de 1529, et un traité de Robert Barnes sur l'Église.

CW9 : The Apology of Sir Thomas More (1533) ; retiré dans une semi-disgrâce, More se livre à une défense et illustration de son œuvre d'apologiste ; il tente aussi de prévenir la législation césaropapiste que préparent le parlement et le gouvernement.

CW10 : Debellation of Salem and Bizance (1533) réfute le dialogue *Salem and Byzance,* où Christopher Saint-German, juriste soi-disant catholique, fourbit des armes légales en vue du schisme anglican. More défend l'usage en cours dans les procès pour hérésie.

CW11 : Answer to a Poisoned Book (1533). Le « livre empoisonné » contre lequel More veut fournir l'antidote est un traité zwinglien contre la présence réelle.

CW12 : Dialogue of Comfort against Tribulation, composé à la Tour de Londres (1534), publié en 1553, 1557 et 1573.

CW13 : Treatise on the Passion. Treatise on the Blessed Body. Instructions and Prayers (1534-35). Trois œuvres dites « de prison » ; la première, inachevée, était sur le métier avant l'incarcération de More (avril 1534) : ce qui en est composé porte sur la création et la chute de l'homme, et sur la Cène du Jeudi Saint. Le second traité est une méthode pour recevoir avec fruit le Corps du Christ.

CW14 : De Tristitia Christi (1535), 2 vol. : méditation sur l'agonie de Gethsémani.

CW15 : In Defense of Humanism : manifestes en latin adressés, sous forme de lettres, à un théologien de Louvain (1515), à l'université d'Oxford (1518), et à deux Anglais ennemis d'Érasme (1519). More préconise l'étude du grec, accès aux penseurs athéniens, aux Pères orientaux, surtout au Nouveau Testament. Il proteste aussi contre la place

excessive faite à la logique au détriment de la grammaire, de la littérature, de la communication.

Les lettres de More sont critiquement éditées par E.F. Rogers dans *The Correspondence of Sir Thomas More* (Princeton U.P., 1947) et H. Schulte Herbrüggen dans *Sir Thomas More : Neue Briefe* (Münster, 1966).

Principales trad. franç. – *L'Utopie :* par J. Le Blond, Paris, 1550, etc. ; – par S. Sorbière, Amsterdam, 1643 ; – par N. Gueudeville, Leyde, 1715 ; – par T. Rousseau, Amsterdam, 1780 ; – par V. Stouvenel, Paris, 1842, 1927, 1966 ; – par A. Prévost, Paris, 1978, avec annotation et photocopie de l'éd. de Bâle, 1518, et introd., p. III-CCXLIV ; – par M. Delcourt avec introd. de S. Goyard-Fabre, Paris, 1987.

Écrits de prison (avec la *Vie* de W. Roper), trad. P. Leyris, Paris, 1953 et 1981. – *Dialogue du réconfort,* trad. M.-Cl. Laisney, coll. Les écrits des saints, Namur, 1959. – *Lettre à Dorp, La supplication des âmes,* trad. G. Marc'hadour, même coll., 1962. – *La tristesse du Christ,* trad. H. Gibaud, Paris, 1990.

3. **Études générales.** – W.J. Egan, *The Rule of Faith in St. Th. More's controversy with W. Tyndale,* Los Angeles, 1960. – J.D.M. Derrett, *The Trial of S. Th. M.,* dans *English Historical Review,* t. 79, 1964, p. 449-77. – B. Basset, *Born for friendship : The Spirit of Sir Th. M.,* Londres, 1965. – A. Prévost, *Th. M. et la crise de la pensée européenne,* Tours, 1969 (trad. espagn., Madrid, 1972).

G. Marc'hadour, *Th. M.,* Paris, 1971. – J.-P. Massaut, *L'humanisme chrétien et la Bible : le cas de S. Th. M.,* RHE, t. 67, 1972, p. 92-112. – J. Morales, *La formación espiritual e intelectual de T.M. y sus contactos con la doctrina... de S. Tomás,* dans *Scripta theologica,* t. 6, 1974, p. 439-89. – P. Berglar, *Die Stunde des Th. M. Einer gegen die Macht,* Olten-Fribourg/Br., 1978. – *Th. M. (1477-1977),* Colloque intern. tenu en nov. 1977, éd. A. Gerlo, Bruxelles, 1980. – A. Murphy, *The Theology of the Cross in the prison writings of St. Th. M.,* extrait de thèse, Univ. Grégorienne, Rome, 1985 (196 p.).

G. Marc'hadour, *Th. M. et la Bible,* Paris, 1969 ; – *The Bible in the Works of St. Th. M.,* 5 vol., Nieuwkoop, 1969-1972 (répertoire des citations bibliques avec commentaire).

4. **More auteur spirituel.** – La spiritualité de More a fait l'objet de plusieurs études systématiques, dont aucune ne se veut exhaustive. – G. Marc'hadour, *Obedient unto Death : a Key to St Thomas More,* dans *Spiritual Life* (Milwaukee, automne 1961), p. 205-21 ; ch. « St. Thomas More » dans *Pre-Reformation English Spirituality,* éd. J. Walsh, Londres, 1965, p. 224-39. – *St Thomas More : Action and Contemplation,* éd. R.S. Sylvester (Yale U.P., 1972) : 4 communications ; celle de G. Marc'hadour, « Thomas More's Spirituality » (p. 125-59), est centrée sur les écrits antérieurs à 1520. – Brian Byron, *Loyalty in the Spirituality of St Thomas More* (thèse de la Grégorienne), Nieuwkoop, 1972, 170 p. – John Mackey, *The Spirituality of Thomas More,* dans *Thomas More : the Rhetoric of Character,* éd. A. Fox et P. Leech, Otago, 1979, p. 37-63. – Brian Byron, *Through a needle's eye : Thomas More the wealthy saint,* dans *Thomas More : Essays on the Icon,* éd. D. Grace et B. Byron, Melbourne, 1980, p. 53-69. – J.M. Etturuthil, *Action and Contemplation in the Spirituality,* thèse, Univ. Grég., Rome, 1981, 616 p. – Brian Gogan, *The Common Corps of Christendom : Ecclesiological Themes in the Writings of Sir Thomas More,* Leiden, 1982 : excellente thèse de doctorat en théologie (Univ. de Dublin). – Richard L. De Molen, *The Spirituality of Erasmus of Rotterdam,* Nieuwkoop, 1987.

DS, t. 1, col. 644, 647, 1687 ; – t. 3, col. 844 ; – t. 4, col. 89, 416, 603, 762, 926, 928, 1165 ; – t. 5, col. 370, 766 ; – t. 6, col. 1205 ; – t. 7, col. 171, 529, 993, 1192, 1512 ; – t. 8, col. 512, 514 ; – t. 9, col. 93, 1098 ; – t. 10, col. 733 ; t. 11, col. 290 ; – t. 12, col. 1186-87, 1425, 1727.

Germain MARC'HADOUR.

28. THOMAS DE OLERA (DE BERGAME), capucin, 1563-1631. – Tommaso Acerbis naquit à Olera, petit village de la province de Bergame, vers la fin de 1563. Dès son plus jeune âge il fut berger ; il était analphabète. Le 12 septembre 1580 il fut admis comme frère lai chez les capucins de la province de Vénétie. En 1584, sa formation terminée – durant laquelle il avait appris à lire et à écrire –, on lui confia l'office de quêteur qu'il exerça, à Vérone jusqu'en 1605, puis dans d'autres villes de Vénétie et du Trentin, dans un esprit d'apostolat religieux et social au sein du peuple et des classes nobles. Parmi ceux qui bénéficièrent des conseils de l'humble capucin, citons la clarisse Jeanne-Marie de la Croix (DS, t. 8, col. 871-72).

La réputation de Tommaso parvint jusqu'au Tyrol ; l'archiduc Léopold V, en 1619, le réclama pour Innsbruck. Tommaso fut inscrit dans la nouvelle province capucine du Tyrol. Toujours dans le même office de mendicité et d'apostolat, il contribua efficacement à la réforme catholique dans les différents territoires de l'empire des Habsbourg. Il fut aussi l'ami et le conseiller spirituel de grands personnages politiques et ecclésiastiques. Il mourut dans une réputation de sainteté, à Innsbruck, le 3 mai 1631. Sa cause de béatification fut introduite en 1967.

Quoique illettré, frère Tommaso écrivit, pour son profit personnel et pour aider les âmes, quelques traités ou opuscules, qui sont le fruit de ses expériences mystiques. Cinquante ans après sa mort, ces écrits – pas tous cependant – furent recueillis, de même que des lettres spirituelles ; ils furent corrigés et ordonnés par le provincial des capucins du Tyrol, Juvénal de Nonsberg (ou d'Anaunia, et non d'Anagni ; cf. DS, t. 8, col. 1649-51), qui les publia sous le titre : *Fuoco d'amore mandato da Christo in terra, per esser acceso : overo amorose compositioni di fra Tommaso da Bergamo, laico capucino* (Augsbourg, 1682 ; Naples, 1683 ; éd. modernisée par Fernando da Riese, Padoue, 1986).

L'ouvrage, de plus de 700 pages, est divisé en quatre parties : 1) *Selva di contemplatione* (19 méditations sur la vie du Christ et de la Vierge Marie, tirées « du livre des précieuses plaies du Crucifié ») ; – 2) *Scala di perfettione* (13 traités) ; – 3) *Diversi trattati (6) del vero, retto, puro, filiale, unitivo o trasformativo amore,* avec un appendice de 23 lettres ; – 4) *Concetti morali contra gli heretici,* œuvre apologétique composée à Vienne en 1620.

Bien que les trois premières parties, dans l'intention de Juvénal de Nonsberg, fussent destinées respectivement à l'instruction des commençants, progressants et parfaits, elles ne constituent pas un véritable traité élaboré selon la méthode traditionnelle des trois voies. Thomas ne fut pas un théoricien ni un lecteur d'auteurs spirituels. Il écrit lui-même : « Mai ho letto una sillaba dei libri, ma bene mi faticò a leggere il passionato Cristo ». Nourri de la spiritualité affective et christocentrique traditionnelle de son Ordre (DS, t. 5, col. 1353-54), il vécut et décrivit le pur amour envers Dieu comme le thème fondamental de la vie spirituelle qu'il mena dans le quotidien de sa vie de mendiant contemplatif.

A. Steidl, *Der ehrwürdige Thomas von Bergamo, Kapuzinerlaienbruder,* Innsbruck, 1899. – Bernardino da Cittadella, *Un contemplativo del Cuore di Gesù : Tommaso da Bergamo, cappucino,* dans *L'Italia francescana,* t. 3, 1928, p. 434-40, t. 4, 1929, p. 29-44. – V. Wass, *Der Bruder von Tirol. Lebensbild des Thomas von Bergamo,* Innsbruck, 1931. – *Lexicon capuccinum,* Rome, 1951, col. 1694-95. – A. Coreth, *Das Eindringen der Kapuziner-Mystik in Œsterreich,*

dans *Mystische Theologie. Jahrbuch*, t. 3, 1957, p. 9-95. – Gianmaria da Spirano, *Fra Tommaso da Olera, laico cappucino*, dans *Monumenta Bergomensia*, t. 1, Bergame, 1958, p. 631-760 (en appendice, 5 écrits inédits). – *Fra Tommaso da Olera, nel IV centenario della nascita*, Mestre-Venise, 1963. – Fernando da Riese, *Fra Tommaso da Bergamo, un apostolo della Controriforma cattolica*, dans *L'Italia francescana*, t. 38, 1963, p. 24-35,74-89 ; *Tommaso da Olera, un « lavoratore delle scudelle » a corte d'Augsburgo*, Padoue, 1972. – Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Rome, 1972, p. 68-72. – Fernando da Riese, *Tommaso da Olera e Giovanna Maria della Croce, maestro e discepola nelle vie dello spirito*, dans *L'Italia francescana*, t. 48, 1973, p. 478-88 ; *Tommaso da Olera e la devozione al Cuore di Gesù, ibid.*, t. 50, 1975, p. 153-70 ; *Tommaso da Olera, mistico dell'amore e contemplativo del Cuore di Gesù*, dans *Palestra del clero*, t. 54, 1975, p. 1192-1207 ; *Un contemplativo per le strade : Tommaso da Olera*, dans *Santi e santità nell'Ordine cappuccino*, t. 1, Rome, 1980, p. 245-63.

F. S. Cuman, *Tommaso da Olera per le difesa della fede e la promozione della pietà popolare nel Tirolo nella prima metà del '600*, dans *L'Italia francescana*, t. 56, 1981, p. 397-444. – *Bergomen. seu Oenipontan. Beatificationis et canonizationis servi Dei Thomae ab Olera. Positio super introductione et super virtutibus...*, Rome, 1978. – BS, *Prima appendice*, Rome, 1987, col. 7-12. – DS, t. 5, col. 1353-54,1388-89.

ISIDORO DE VILLAPADIERNA.

29. THOMAS DE PALMERSTOWN, 14e siècle. Voir THOMAS D'IRLANDE, *supra*.

30. THOMAS DE PAVIE, frère mineur, † vers 1280. – Né aux environs de 1212 à Pavie, où il passa sa jeunesse, Thomas alla étudier à Padoue vers 1229 et entra à cette époque chez les Frères Mineurs. Plus tard en 1245, on le trouve présent au concile de Lyon, comme socius du vicaire général de l'Ordre, Bonaventure d'Iseo. En 1253, il entreprit un voyage en Orient : Grèce (dite alors Romania), Dalmatie, Bohème et Allemagne, sans que l'on en connaisse les raisons. De retour en Italie, il devint lecteur de théologie aux couvents de Parme, à Bologne et à Ferrare, sans doute jusqu'à sa nomination à la charge de ministre provincial de la Toscane avant 1258. Il remplit cette fonction plusieurs années dans la fidélité à la Règle, rétablissant la concorde et la discipline dans la fraternité. En septembre 1260, il fut témoin de la bataille de Montaperti entre Gibelins de Sienne et Guelfes de Florence ; il participa au chapitre général de Paris en 1266. Puis l'année suivante, il accompagna Charles Ier d'Anjou, roi de Naples, dont il fut un familier, dans son voyage en Toscane et dans le sud de l'Italie. Après 1272, avec son successeur Jacques de' Tolomei, il participe à Prato à un conseil des principaux *discreti* de la province au sujet de l'interdiction faite aux inquisiteurs de l'Ordre d'infliger des peines ou pénitences pécuniaires ; Thomas de Pavie est cité en premier lieu, de suite après le ministre provincial. On ignore la date exacte de sa mort, mais certainement dans les environs de 1280.

Le célèbre chroniqueur franciscain du 13e siècle, Salimbene Adam de Parme, dans sa *Chronica* (éd. MGH, *Scriptores*, t. 32, p. 217), dresse un portrait fort élogieux de Thomas de Pavie, avec lequel il vécut quelques années au couvent de Ferrare après 1249 : saint homme, un grand clerc, ancien dans l'Ordre, sage et discret, de bon conseil, familier et allègre, humble et affable « et Deo devotus ». Car Thomas fut un lecteur en théologie compétent, mais aussi un prédicateur « gratiosus atque solemnis », dira le même confrère.

Toujours d'après Salimbene, Thomas composa un *Tractatus sermonum*, qui n'a pas été identifié à ce jour. Il laisse une grande chronique, *Gesta Imperatorum et Pontificum*, dont la première partie seule a été éditée par A. Boehmer dans les *Fontes rerum Germanicarum* (t. 4, Stuttgart, 1868) et par E. Ehrenfeuchter (MGH, *Scriptores*, t. 22, p. 483-528).

Mais son œuvre principale reste un grand livre de théologie, qu'en raison de son volume il dénomma « le Bœuf ». Il s'agit de ses *Distinctiones*, que les manuscrits intitulent : *Opus in theologia* ou *Dictionarium Bovis*. L'ouvrage est resté inédit ; il est contenu dans 7 mss de la Bibliothèque Laurenziana de Florence (mss S. Crucis, Plut. XXVIII sin., cod. 2,3,4,5,6,9 et Plut. XXIX sin., cod. 1), anonyme, de la fin du 13e siècle ou début du 14e. C'est une compilation imposante et vaste sous forme de dictionnaire, où sont rangés par ordre alphabétique presque tous les mots de la Bible, avec des commentaires théologiques appropriés et des citations des Pères, en particulier Augustin, Grégoire et Bernard. En écrivant ses *Distinctiones*, l'auteur avait en vue ses frères prédicateurs ; pour leur venir en aide, il accumula de nombreux textes et conseils pratiques.

Le ms du collège Saint-Antoine de Rome relate son témoignage sur Étienne de Narni, un compagnon de saint François. On lui a attribué, mais sans preuves convaincantes, la *Legenda Assidua*, première biographie de saint Antoine de Padoue, qui reste anonyme, et le *Dialogus de gestis sanctorum Fratrum Minorum...* (Quaracchi, 1923). Les chercheurs qui ont étudié ses manuscrits classent Thomas de Pavie parmi les personnages représentatifs de l'Ordre des Mineurs au 13e siècle, après le saint de Padoue.

G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Francescano*, t. 1, Quaracchi, 1906, p. 126-28,309-12. – R. Davidsohn, *Forschungen zur Geschichte von Florenz*, t. 4, Berlin, 1908, p. 359-62. – B. Schmeidler, *Italienische Geschichtsschreiber*, Leipzig, 1909, p. 49-52. – L. Oliger, *Descriptio codicis S. Antonii de Urbe...*, AFH, t. 12, 1919, p. 344,382-84. – É. Longpré, *Les « Distinctiones » de Fr. Thomas de Pavie, ibidem*, t. 16, 1925, p. 3-33. – L. Oliger, *Testi e documenti...*, dans *Studi Francescani*, t. 3, 1931, p. 194. – G. Cantini, *Frate Tommaso da Pavia (predicatore grazioso e solenne)*, dans *Frate Francesco*, t. 11, 1934, p. 187-93. – N. Papini, *Minoritae conventuales Lectores*, dans *Miscellanea Francescana*, t. 34, 1934, p. 122-24. – C. Schmitt, *Tommaso da Pavia*, EC, t. 12, 1954, col. 249. – DS, t. 1, col. 1666 ; t. 5, col. 1292.

Pierre PÉANO.

31. THOMAS DE PERSEIGNE, cistercien, 12e siècle. Voir THOMAS LE CISTERCIEN, *supra*.

32. THOMAS PEUNTNER, prêtre, † 1439. Voir PEUNTNER, t. 12, col. 1229-30.

33. THOMAS SCROPE (ou BRADLEY), carme, évêque, † 1491. – Thomas Scrope est un énigmatique carme anglais du 15e siècle, connu surtout à travers les notes de John Bale (Brit. Museum, Harley ms 3838, f. 107v). Il descendait probablement de l'aristocratique famille Scrope qui habitait près de Bradley dans le Leicestershire. Il entra chez les Carmes à

Norwich. Aux environs de 1420, il commença à parcourir la campagne environnante et à prêcher le repentir et le prochain retour du Christ. Il était vêtu de sac et portait une ceinture de fer à la taille.

Le contenu de sa prédication était que « la nouvelle Jérusalem, l'épouse de l'Agneau, devait descendre bientôt du ciel, parée pour son époux ». Les activités de Scrope suscitèrent de grandes controverses et il fut censuré par Thomas Netter, provincial des Carmes. Alors Scrope se retira dans un ermitage sur les terres de son couvent de Norwich, où il passa plusieurs années dans la solitude et la prière.

Son nom est cité, pour la première fois, dans les registres publics de 1441, lorsque le pape Eugène IV lui accorda la permission de choisir son propre confesseur (CPL IX, 241). Il est possible que Thomas Scrope ait écrit son Histoire des Carmes ainsi que d'autres ouvrages durant cette période de solitude. De plus, il traduisit en anglais l'ouvrage connu sous le titre d'*Institutions des premiers moines,* qui eut un impact considérable sur la spiritualité et la vie religieuse des carmes.

Scrope dédia un de ses livres sur l'Ordre des Carmes au pape Eugène IV ; ceci l'amena de nouveau sur l'avant de la scène. Fait étonnant, Eugène IV le nomma légat papal et l'envoya en mission à Rhodes. On ne sait pas si son intervention eut quelque effet, mais il revint à Rome le 12 janvier 1450 et fut alors sacré évêque de Dromore en Irlande. Il ne visita jamais son siège, mais passa le reste de sa vie comme suffragant de l'évêque de Norwich. En 1477, il consacra la nouvelle église des Carmes à Ipswich. Il mourut le 25 janvier 1491 et fut enterré dans l'église paroissiale à Lowestoft.

John Bale lui attribue un certain nombre d'ouvrages : *De Carmelitarum institutione* ; – *De eodem ordine, ad Eugenium* ; – *Catalogum sanctorum eiusdem* ; – *Compendium historiarum et iurium* ; – *Privilegiorum papalium* ; – *De sectarum introitu ad Angliam* ; – *De sua profectione ad Rhodios* ; – *Sermones de decem praeceptis* ; – « Aliaque nonnulla » (J. Bale, *Scriptores illustres Bryt.,* 1548, t. 1, p. 630).

Il est difficile d'évaluer l'influence de Thomas Scrope sur la spiritualité carmélitaine. Sa personnalité et sa conduite excentrique durant ses premières années le firent suspecter par ses frères carmes ; rien n'indique qu'il ait eu des disciples. Plus tard sa carrière d'évêque le sépara effectivement de son Ordre. Cependant, sa traduction des *Institutions* rendit cet ouvrage important accessible aux lecteurs anglais, et ses propres écrits sur l'histoire de l'Ordre permirent aux Carmes de prendre conscience de leur héritage spirituel.

Parmi ses ouvrages, on garde : *De sanctis patribus ordinis Carmeli* (Londres, Bodl., ms Laud G.9) ; – *Chronicon de Institutione* ; – *Informatione et supplicatio* ; – *Tractatus de fundatione ordinis* (éd. dans le *Speculum Carmelitanum* de Daniel de la Vierge Marie, Anvers, 1680, t. 1, 1re partie, p. 172-85). – Sa traduction des *Institutions* a été éditée dans *An edition of Thomas Scrope's fifteenth century English translation of 'The Book of the Institutions and Proper Deeds of Religious Carmelites'* (Book 1), introd. et éd. par Philip Kenny, 1965.

J. Pits, *Relationum historicarum de rebus anglicis tomus 1,* Paris, 1619, p. 681-82. – DNB, 1917, t. 17, col. 1085-86. – Arcangel de la Reina del Carmelo, *El testimonio de Tomás Scrope sobra el Escapulario,* dans *El Escapulario del Carmen,* fasc. 3, p. 11-32. – Thomas Winship, *Thomas Scrope, Carmelite and bishop,* dans *Aylesford Review,* t. 2/1, 1957, p. 22-25.

Richard COPSEY.

34. THOMAS DE SIENNE, dominicain, vers 1350-1434. – Thomas d'Antonio Nacci, ou di Naccio, appelé plus tard Caffarini, est né à Sienne aux environs de 1350 ; il est mort à Venise en 1434.

Dominicain dès l'âge de quatorze ans, contemporain de Catherine de Sienne, il fut un propagateur très actif de l'œuvre de la sainte et de son culte. Il collabora avec Raymond de Capoue (DS, t. 13, col. 167-71), confesseur et biographe de la sainte puis maître général des dominicains, à la réforme et à l'observance de l'Ordre. Dès 1394, après plusieurs années dédiées à l'enseignement et à la prédication, il fut nommé à Venise (Saints Jean et Paul) et y resta, sauf durant un pèlerinage à Jérusalem, jusqu'à sa mort.

Il s'occupa de l'approbation pontificale de la Règle et du tiers ordre dominicain (appelé *Ordo de poenitentia S. Dominici*), et plus encore de rassembler et de diffuser les biographies et les écrits de Catherine de Sienne ; pour cela il organisa un *scriptorium* et rassembla des témoignages contemporains qu'il présenta à la curie épiscopale de Castello in Venezia, en vue de la reconnaissance de la sainteté de Catherine de Sienne ; ce recueil est appelé *Processo Castellano.* Afin de promouvoir les causes qui lui étaient confiées, il devint un écrivain abondant et passionné, dévoué, mais enclin à se laisser dominer, sur le plan historique, par le but vers lequel il tendait.

1) **Œuvres hagiographiques** : Quelques traductions en langue vulgaire : *Leggenda della B. Giovanna (Vanna) da Orvieto,* de Giacomo Scalza (éd. L. Passarini, Rome, 1879 ; et L. Fumi, Città di Castello, 1885). – *Leggenda della B. Margherita da Città di Castello,* par un auteur inconnu : texte latin et version italienne à la Bibl. Communale de Sienne, ms T. II. 7. – Thomas a lui-même rédigé la *Leggenda della B. Maria (Storione) da Venezia,* texte latin et trad. : ms A, Bibl. S. Domenico à Bologne ; T. II. 7 de Sienne, Bibl. Communale (éd. Fernanda Sorelli, Venise, 1984).

2) **Écrits cathériniens.** – Légende mineure ou *Legenda abbreviata vitae S. Catharinae senensis* dont il existe plusieurs mss ; éd. latine de B. Mombritius, Milan, vers 1480 ; Solesmes-Paris, 1910 ; R. Fawtier, dans *Mélanges d'archéol. et d'hist. de l'École française de Rome,* t. 32, fasc. IV-V, 1913, éd. incorrecte ; trad. italienne de Grottanelli, Bologne, 1868 ; édition critique de la « recentio vetus » et de la « recensio nova » par E. Franceschini, coll. Fontes vitae. S. Catharinae Senensis historici 10 = FVSCSH, Milan, 1942 ; trad. franç. par M. et R. Havard de la Montagne, 1919.

Supplementum = Libellus de Supplemento legende prolixe virginis B. Catherine de Senis (éd. critique, G. Cavallini et I. Foralosso, Rome, 1974 ; trad. ital. incomplète par A. Tantucci, Lucques, 1759 ; par G. Tinagli, Sienne, 1938).

Processo Castellano (éd. latine chez M.-H. Laurent, avec un appendice de *Documenti,* FVSCSH 9, Milan, 1942 ; dépositions de Thomas, p. 27-273 et 430-35).

Une *Lauda a riverenza della b.v. C. da S.* (éd. Sienne, 1863) ; d'autres poèmes et une *Versione metrica* de la *Legenda* sont perdus.

Sermons édités dans l'une ou l'autre œuvre déjà citée ; *Quadragesimale,* inédit, Rome, Sainte-Sabine (ms XIV, 24).

Lettere, insérées par Grottanelli dans sa trad. de la *Legenda abbreviata* déjà citée, reproduites par P. Misciatelli, dans son éd. de *Lettere* de Cath. de Sienne, t. 6, Sienne, 1913.

3) Écrits pour l'approbation de la règle de l'Ordre de la pénitence de saint Dominique. – *Historia disciplinae regularis restauratae in cenobiis venetis O.P.* (éd. par F. Cornelius = Corner, dans *Ecclesiae venetae antiquis monumentis... illustratae,* Venise, t. 7, 1749). – *Tractatus de Ordine Fratrum de penitentia S. Dominici* (éd. M.-H. Laurent, coll. FVSCSH 21, Florence, 1938).

En tant qu'historien-hagiographe, Tommaso n'est pas un falsificateur, comme l'en a accusé Fawtier, mais un collectionneur peu critique de tout ce qui peut favoriser la cause en laquelle il croit. Religieux, prédicateur, pieux et exemplaire, il s'engage franchement pour rétablir l'observance dans son Ordre. Mort, il reçoit du peuple le titre de bienheureux. Directeur d'âmes, il les pousse au détachement du monde et à la recherche de la perfection, par la voie ascétique de la croix suivie par Catherine de Sienne (cf. Légende de Maria Storione).

Un bon exemple de sa façon d'inculquer un tel enseignement est sa prédication le jour de la Sainte Croix sur le thème de l'introït : *Mihi absit gloriari nisi in cruce Domini Nostri Jesu Christi* (*Gal.* 6,14). Spiritualité christocentrique d'amour fort, corroboré par la pénitence unie à la Croix du Christ et à sa passion pour le salut des hommes, à l'exemple de la sainte de Sienne. De même aussi les sermons de Carême (Venise, 1396) sont développés à partir de l'évangile du jour, afin d'y trouver les signes « alicuius proprietatis seraphici crucifixi ac divini amoris reperte sive existentis in virgine prelibata ».

Outre les ouvrages cités et la littérature cathérinienne : G. Lombardelli, *Sommario della disputa a difesa delle Sacre Stimmate di S. Caterina...,* Sienne, 1601. – Quétif-Échard, t. 1, p. 780-82. – R. Fawtier, *Sainte Catherine... Essai critique des sources,* t. 1, Paris, 1921. – C. Frati, *La Leggenda di S. Caterina... con disegni attribuiti a Jacopo Bellini,* dans *La Bibliofilia,* t. 25, 1923, p. 97-129. – I. Taurisano, *La critica delle fonti agiografiche cateriniane,* dans *Studi cateriniani,* t. 1, 1923, p. 21-27 ; t. 3, 1926, p. 22-28 ; *Le fonti agiografiche cateriniane e la critica di R. Fawtier,* dans *Letture cateriniane,* Sienne, 1928.

M.-H. Laurent, *I Necrologi di S. Domenico in Camporegio,* FVSCSH 20, Florence, 1937, p. 40 ; *Prefazione* à l'éd. de *Vita di S. Caterina da Siena* de Tommaso Caffarini, Sienne, 1938, p. 7-61 ; *Processo Castellano,* FVSCSH 9, Milan, 1942. – F. Iacometti, A. Lusini, etc., *Mostra Cateriniana di documenti...,* Sienne, 1947, 1962. – F. Conti, *Fr. Tommaso d'Antonio e il suo Supplementum,* dans *S. Caterina da Siena,* 1951, n. 1, p. 17-25 ; n. 2-3, p. 51-55. – E. Messerini, *Lo scriptorium di fra Tommaso Caffarini,* dans *S. Caterina da Siena,* 1968, n. 1, p. 15-22.

O. Visani, *Nota su Tommaso d'Antonio Nacci Caffarini,* dans *Rivista di storia e letteratura religiosa,* t. 9, 1973, p. 277-97. – I. Foralosso, Introd. à l'éd. du *Libellus de Supplemento,* Rome, 1974, p. VII-LXXI. – G. D'Urso, *L'ultimo testo agiografico cateriniano e il problema delle Stimmate,* dans *Rassegna di ascetica e mistica,* 1975, p. 219-27. – F. Sorelli, *La production hagiographique du dominicain T. Caffarini : exemples de sainteté, sens et visée d'une propagande,* dans *Faire croire,* coll. de l'École française de Rome 51, Rome, 1981, p. 189-200 ; *La santità imitabile : « Leggenda di Maria da Venezia » di Tommaso da Siena,* dans *Miscellanea di studi e memorie,* Deputaz. di storia patria per le Venezie 23, Venise, 1984.

Giacinto D'Urso.

35. THOMAS DE ŠTÍTNÉ, laïc, † vers 1403. Voir Štítný de Štítné (Thomas), DS, t. 14, col. 1244-46.

36. THOMAS DE STRASBOURG, ermite de Saint-Augustin, vers 1300-1357. – Thomas est né à Haguenau vers 1300. Après des études à Padoue, il enseigna la théologie au *studium* général de son Ordre à Strasbourg. Vers 1336 il était lecteur des Sentences à Paris, où il fut promu docteur en théologie (vers 1341). En 1343 il est attesté comme provincial de la province rhéno-souabe de son Ordre. De 1345 à 1357 il en fut le supérieur général. En tant que tel, il adapta aux situations de son temps les Constitutions de l'Ordre par des *Additiones* datées de 1348 (imprimées avec les *Constitutiones Fr. Heremitarum Ord. S. Augustini,* Venise, 1508 ; Valladolid, 1966). Ses statuts, intitulés *Mare Magnum* (éd. E. Ypma, dans *Augustiniana,* t. 6, 1956, p. 275-321), pour le couvent d'études de Paris révèlent aussi « un excellent législateur » (*ibid.,* p. 281). Thomas de Strasbourg mourut à Vienne (Autriche) en 1357 ; il fut enterré dans l'église des Augustins de cette ville.

Son commentaire des *Sentences* recouvre les quatre livres ; en raison de l'abondance de ses matériaux, de sa clarté et d'une riche documentation historique de théologie, il fut estimé bien au-delà de l'Ordre des Augustins et jusqu'aux temps modernes ; il fut imprimé cinq fois : Strasbourg, 1490 (réimpr. anast., Francfort/Main, 1971) ; Venise, 1564 (réimpr., Londres, 1964), 1588 ; Gênes, 1585 ; Genève, 1635. Thomas est un disciple de Gilles de Rome, même si ses positions ne recouvrent pas toujours celles de son maître, et de Thomas d'Aquin. Sans équivoque et plusieurs fois il s'oppose à Ockham et à Pierre Auriol. Il est le premier théologien augustin à défendre la thèse de l'Immaculée Conception de Marie.

Thomas aurait laissé « multos sermones ad clerum ad diversas materias et multa alia opera utilia » (selon une note de la fin du 14e siècle du *Liber Vitasfratrum* de Jourdain de Saxe, éd. New York, 1943, p. 241). Par ailleurs, J.F. Ossinger (*Bibliotheca Augustiniana,* Ingolstadt-Augsbourg, 1768, p. 71-72) lui attribue un *Meditationum liber.* Rien n'a été conservé de ces œuvres.

Par contre, K.H. Witte (*Der Meister des Lehrgesprächs und sein « In Principio-Dialog »...,* Munich-Zurich, 1989, p. 201-08) donne de bonnes raisons d'attribuer à Thomas, outre le *In Principio-Dialog* (qu'il édite p. 14-60), le *Gratia Dei Traktat* et le *Des menschen adel, val und erlösung* ; il n'ose cependant trancher la question.

Strasbourg, où Thomas vécut et enseigna de longues années, était alors, notamment grâce à Jean Tauler, un centre de la mystique germanique. Thomas, comme d'autres augustins strasbourgeois (Jean de Rynstett, Jean de Schaftholzheim ; voir leurs notices), fut proche de ce mouvement. L'attestent un « Spruch » (sentence) laissé par le « bruoder Thoman, ...lesemeister zuo den Augustinern » qui appartenait à ce milieu spirituel (Zumkeller, *Manuskripte...,* n. 815) et un court extrait en moyen haut-allemand d'un sermon de « maître Thomas » sur le discernement des esprits (ms Heidelberg, *Pal. germ. 105,* f. 96v ; cf. Zumkeller, *op. cit.,* n. 825).

Dans son commentaire des *Sentences* Thomas a aussi spéculé sur des questions concernant la vie spirituelle. Ainsi discute-t-il au long de 72 colonnes « de perfectionibus tam capiti quam membris inexistentibus », c'est-à-dire sur les vertus divines, les vertus cardinales et les dons du Saint Esprit (livre III, d. 23-54). D'autre part, il se demande si c'est la *vita activa* ou la *vita contemplativa* qui représente la forme supérieure et parfaite de la vie. Il privilégie la seconde

comme étant « pulchrior, securior, quietior, iucundior et permanentior » (III, d. 34 sq., q. 1, a.4).

Il témoigne de sa sagesse pastorale quand il traite de l'utilité de la communion fréquente ou journalière (IV, d. 12, q. 3). Il montre d'abord que l'Eucharistie est donnée au chrétien comme remède pour les péchés quotidiens et qu'elle fait naître de riches fruits en l'âme (a. 1-2). Il en déduit que chacun, s'il est exempt de péché grave, « ordinate et secundum ecclesiasticam consuetudinem » ne pèche pas s'il communie quotidiennement. Cependant il ne veut pas recommander cette fréquence sans nuance et en général ; il préfère laisser entière liberté à chacun, pourvu qu'il soit « homo ordinati et discreti iudicii » : « Faciat unusquisque, quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum » (a. 3).

Pour communier fréquemment il faut éprouver « amor et aestuans desiderium » : « Et ideo, in quibus calor igneus ab igne Spiritus Sancti procedens ex frequentatione istius sacramenti non tepescit, sed magis invalescit, illis prodest quotidie hanc sacram communionem recipere. In quibus autem e converso fieret, illis expedit abstinere donec magis esuriunt » (a. 3).

A ce propos Thomas s'en prend violemment aux frères du libre esprit (« Brüder vom freien Geist »), les décrivant comme des « homines sceleratissimi, qui nec mandata Dei nec praecepta sanctae matris ecclesiae curaverunt observare, putantes se vivere in libertate spiritus » (*ibid.*). Ils communient chaque jour « dicentes se ad hoc moveri maximo desiderio et interna devotione ». Mais ce désir ne vient pas de l'Esprit Saint ; ce n'est qu'illusion de Satan. « Unde notum sit omni homini mandata Dei et ecclesiae non observanti, si sumit istud sacramentum, quamviscumque cum magno desiderio, quod sumendo mortaliter peccat, ... quia observantia mandatorum est de necessitate salutis, cum ipse Salvator dicat : ' si vis ad vitam ingredi, serva mandata ' (*Mt.* 19,17) » (*ibid.*).

A. Zumkeller, *Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern...*, dans *S. Augustinus vitae spiritualis Magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 270-73 ; *Die Augustinerschule des Mittelalters*, dans *Analecta Augustiniana*, t. 27, 1964, p. 212-14 (bibliogr. ancienne) ; *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Wurtzbourg, 1966, p. 382-87, n. 818-26.

D. Trapp, *Thomas von Strassburg*, LTK, t. 10, 1965, col. 147-48 ; *La tomba bisoma di Tommaso de Str. e Gregorio da Rimini*, dans *Augustinianum*, t. 6, 1966, p. 6-17. - P. Vara, *Inquietud agustiniana : Tomás de Argentina*, dans *Archivo Teológico Agustiniano*, t. 2, 1967, p. 57-83. - K. Binder, *Thomas von Str., ein Verteidiger der Unbefleckten Empfängnis*, dans *Studia Medievalia et Mariologica P. C. Belić OFM dicata*, Rome, 1971, p. 259-81. - R.E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley, 1972, p. 195,242-43. - C. Mateos Alvarez, *Doctrina inmaculista de Tomás...*, Valladolid, 1975. - L.A. Kennedy, *Two Augustinians and Nominalism*, dans *Augustiniana*, t. 38, 1988, p. 118-28.

DS, t. 2, col. 628,1640 ; t. 8, col. 1424.

Adolar ZUMKELLER.

37. THOMAS DE LA VIERGE (AUDENAERDE), carme, 1622-1687. - Membre de la province carme belgo-flamande, Thomas eut des postes de responsabilité dans plusieurs couvents de son Ordre : prieur, confesseur de religieuses et prédicateur. Il publia, en latin, deux volumes de ses sermons sur la Vierge Marie : *Concordia Evangelica Christi cum Maria super quodlibet Evangelium Dominicale, concionem complectens bipartitam* (la 1re partie est *de Christo Evangelizante* ; 2e partie *de Dei-para cum Christo concordante*), Anvers, 1673 ; - *Typus gratiarum B.V. Mariae : sive discursus morales praedicabiles ad fidelium in animos devotionem erga Dei-param instillandam*, Cologne, 1687. Il mourut cette année-là à Geldern.

Connu pour ses sermons sur la Mère de Dieu, Thomas, comme beaucoup de ses contemporains, est de l'école maximaliste en théologie et dévotion. Il dépend pour beaucoup des écrivains du passé. L'argument d'autorité est souvent pour lui la preuve décisive de la vérité ; ainsi les bulles papales disent que Marie a fondé la famille du Carmel pour elle-même. Alors qu'une grande partie de ses jugements est assez juste et solide, basée sur le concept de la médiation maternelle de Marie, il suit ses confrères contemporains qui tentent de montrer la dimension « spéciale » de l'appartenance du Carmel à Marie. Lorsque le raisonnement théologique ne semble pas convainquant, il recourt à des « preuves » historiques de la prédilection de Marie pour le Carmel. Pour lui, le leitmotiv « Carmelus totus Marianus est » doit être incarné littéralement : le carme ne commence rien sans avoir la pensée et le nom de Marie sur ses lèvres et au bout de sa plume. Une tonalité mariale devrait pénétrer toute activité carmélitaine.

Il utilise beaucoup l'exemple de saints carmes du passé, comme Pierre Thomas qui était tellement imprégné de ce sens marial que, selon une opinion répandue, le nom de Marie était gravé sur son cœur. Au Carmel, Marie dirige tout ce qui se fait ou arrive, surtout dans la vie spirituelle, au point d'en devenir le « directeur » spirituel. Dans son zèle pour répandre la valeur insigne du scapulaire, Thomas n'hésite pas à exagérer, comme lorsqu'il veut persuader de la présence de Marie au jugement dernier (étant donné qu'elle a accompagné Jésus dans tous les autres mystères de notre salut) avec l'emblème de son scapulaire (Concordia Evangelica, p. 14). La vision de Thomas trahit un changement d'optique : il passe du scapulaire symbole de la protection de Marie et de sa charité maternelle, au scapulaire qui a pouvoir d'opérer des prodiges.

La dimension la plus solide de l'appréciation de Thomas sur Marie est celle de « Mère Aimable ». Il note (*Typus gratiarum*, p. 114) que, plus que l'idée d'esclave ou de serviteur, le Carme se réjouit de son statut de frère et de fils de Marie. Il y a trop de respect, voir de crainte, dans la situation du serviteur, qui devrait considérer Marie comme Dame, Reine, Souveraine. Comme mère et sœur, elle est tendre et proche dans ses rapports avec ses fils du Carmel.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 832. - V. Hoppenbrouwers, *Devotio mariana in ordine fratrum B. Mariae Virginis de Monte Carmelo a medio saeculi XVI usque ad finem saeculi XIX*, Rome, 1960.

Redemptus Maria VALABEK.

38. THOMAS DE VILLENEUVE (SAINT), augustin, archevêque de Valence, 1486-1555. - I. - *Vie.* - II. *Œuvres, formation doctrinale et sources.* - III. *Doctrine spirituelle.*

I. **Vie.** - Tomás de Villanueva est né à Fuenllana (Ciudad Real) vers la fin de 1486. Il était le fils

d'Alonso Tomás García, selon Quevedo (cité *infra*, p. 5) « un des gentilshommes les plus importants de Villanueva, parent et allié des plus nobles familles de cette terre », et de Lucía Martínez Castellanos, née à Fuenllana. Selon Miguel Salón et Quevedo, Tomás est né là parce que ses parents avaient fui Villanueva à cause de la peste.

Jean de Muñatones dit que Tomás est né de parents honnêtes, nobles et chrétiens ; il insiste surtout sur la sainteté de sa mère « très pieuse et pleine d'amour de Dieu et du prochain, ayant une âme si fervente qu'elle expérimenta aussi les douceurs spirituelles que Dieu accorde aux hommes dont la conversation familière est aux cieux... » (cité *infra*, p. 3). Pour les événements de sa vie nous suivons en général l'étude de B. Rano, *Notas críticas sobre los 57 primeros años de S. Tomás de Villanueva*, dans *Ciudad de Dios*, 1958, p. 130-202.

De 1502 à 1512 Tomás étudia les humanités, la philosophie et la théologie à l'université d'Alcalá de Henares. Dans cette même université il enseigna la philosophie (1514-1516) ; il y eut des élèves aussi éminents que Fernando Enzinas et Domingo Soto (Muñatones, p. 3). A cette époque, chaque professeur exposait année après année les diverses disciplines philosophiques aux mêmes élèves, et le jeune Tomás « les surpassait tous par la vivacité de son esprit, par l'acuité et la rapidité de sa compréhension, et sa manière de pénétrer jusqu'au fond des questions les plus obscures » (*ibid.*, p. 3).

En 1516, Tomás reçut une invitation de l'université de Salamanque pour y enseigner la philosophie, « mais il n'accepta pas l'honneur qu'on lui offrait, touché qu'il était par le ciel et poussé par Dieu à suivre le chemin de la perfection chrétienne... » (*ibid.*, p. 4). Il prit l'habit des Augustins le 21 novembre 1516, à 29 ans, en la fête de la Présentation de la Vierge, d'après ce qu'il dit au commencement des Constitutions du *Colegio de la Presentación* que Tomás fonda à Valence le 7 novembre 1550, pour les séminaristes pauvres (*Opera omnia*, éd. de Manille, t. 6, p. 422). Tomás fit profession le 25 novembre 1517 et fut ordonné le 18 décembre 1518.

Muñatones décrit ainsi les débuts de sa vie religieuse : « Il s'astreignait aux veilles et à l'oraison et dominait son corps par la modestie de sa vie et par la tempérance, de sorte que tous les religieux de notre Ordre, confiants dans sa rare et excellente vertu, voyaient en lui un futur homme extraordinaire » (p. 4 ; M. Salón, cité *infra*, p. 63-72). Les différentes charges qu'il occupa dans l'Ordre et sa mission de prédicateur sont des aspects essentiels pour bien comprendre l'importance de sa mission évangélisatrice en Espagne, surtout en Castille, Andalousie et Valence, ainsi que sa grande influence dans l'Ordre.

Il fut plusieurs fois prieur des monastères de Salamanque, Burgos et Valladolid ; visiteur général et réformateur de la province de Castille sur la demande de Charles Quint (1525-1527) ; lorsque la province d'Espagne fut divisée, il fut le premier provincial de la province d'Andalousie (1527-1529), provincial de Castille (1534-1537), et le seul augustin espagnol membre de la commission générale pour la révision des Constitutions de l'Ordre (1543).

Le 26 juin 1544, alors qu'il était prieur de Valladolid, Charles Quint le présenta comme unique candidat à l'archevêché de Valence (« sólo fray Tomás de Villanueva »). Le 2 août, le provincial de Castille, son ancien élève à Salamanque, Francisco de Nieva, lui ordonna d'accepter « en vertu de la sainte obéissance », d'après ce que dit Tomás lui-même à son ancien disciple d'Alcalá, Domingo Soto, dominicain. Le 10 octobre 1544, Paul III signa la bulle d'élection, et le 8 décembre Tomás prêta serment à l'Empereur entre les mains du prince Philippe, au palais royal de Valladolid. Il mourut à Valence le 8 septembre 1555, et fut enseveli le 9 dans l'église du couvent de l'Ordre, « Nuestra Señora del Socorro », à Valence.

L'inscription sur sa tombe contenait les principaux aspects de sa vie : la prédication et le souci des pauvres : « Conditur hoc tumulo Don Fray Thomas a Villanueva Archiepiscopus Valentinus, divini verbi praedicator eximius : qui Christi pauperes benigna quidem manu non solum vivens fovit, sed ad extremum usque spiritum amplissimis eleemosynis est prosecutus » (G. de Santiago Vela, cité *infra*, p. 254). Aujourd'hui ses restes reposent dans un autel de l'église cathédrale.

Tous reconnaissent la grande influence de notre saint tant sur l'Ordre de saint Augustin que sur le peuple de Dieu en général. Pedro Saínz Rodríguez affirme : « Son el padre Granada y Santo Tomás de Villanueva los dos más grandes predicadores de la España del siglo de oro » (*Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, 1927, p. 235). Par son enseignement, sa prédication et les orientations qu'il donna comme supérieur et directeur spirituel, il fut un promoteur des études et de la spiritualité dans son Ordre. Il contribua à la réforme des études dans la province augustinienne de Castille, tant à la réunion de Tolède (1541) qu'au chapitre provincial de Dueñas (1541), présidés par le général de l'Ordre, Jerónimo Seripando. Cf. L. Alvarez, *Santo T. de V. Su influencia en el pensamiento cristiano y su proyección en el pueblo de Dios*, dans *Revista Agustiniana*, t. 23, 1982, p. 1-67 ; D. Gutiérrez, *Ascéticos y místicos agustinos de España...*, dans *Sanctus Augustinus vitae spiritualis Magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 163.

Bibliographie. – Juan de Muñatones, *De Vita et rebus gestis ab... fratre Thoma a Villanova... praefatio*, dans 1re éd. des *Conciones* par Pedro Uceda, Alcalá de Henares, 1572, p. 1-10 ; trad. castillane dans T. Herrera, *Historia del convento de S. Agustín de Salamanca*, Madrid, 1652, p. 312-15. – Francisco de Quevedo, *Epítome a la Historia de la vida... del bienaventurado fray T. de V.*, Madrid, 1620, 1955. – Miguel Salón, *Libro de la santa vida y milagros del... T. de V. Arzobispo de Valencia...*, tiré des procès apostoliques, Valence, 1620 (éd. citée, Escorial, 1925 ; M. Salón corrige et complète une première éd. de Valence, 1588). – V. Ortí, *Vida, virtutes, milagros y festivos cultos de S. T. de V.*, Valence, 1731. – N. Dabert, *Histoire de S. T. de V., dit l'Aumônier*, Paris-Lyon, 2e éd., 1855. – V. Maturana, *Vida de Santo T. de V.*, Santiago du Chili, 1908. – G. de Santiago Vela, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*, t. 8, Escorial, 1931, voir les biographies citées p. 283-87. – V. Escrivá, *Santo T. de V., arzobispo del Imperio*, Valence, 1941. – V. Capánaga, *Santo T. de V.*, Madrid, 1942. – *Santo T. de V.*, Escorial, 1958 (art. de D. Gutiérrez, A. Turrado, L. Alvarez, B. Rano ; éd. à part de *La Ciudad de Dios*, t. 171, 1958, p. 521-718). – P. Jobit, *L'évêque des pauvres : S. T. de V.*, Paris-Montréal, 1961 (trad. castillane, Avila, 1965). – *Santo T. de V. V Centenario de su nacimiento (1486-1555)*, dans *Revista Agustiniana*, n. 288, 1987, p. 361-726 (divers auteurs). – S. Back, *The Pellican. Life of St. Th. of V.*, Villanova, Pa., 1987.

II. **Œuvres, formation doctrinale et sources.** – 1. Œuvres (cf. G. de Santiago Vela, t. 8, p. 254-80). –

Les sermons en latin ont eu 16 éd. depuis la première à Alcalá (1572), jusqu'à celle de Manille (6 vol. in-fol., 1881-1897 que nous citons ici). Son t. 6 contient, entre autres, le commentaire incomplet du *Cantique des Cantiques*, différentes prédications sur les commandements de Dieu, six opuscules et différents sermons en castillan et en latin, des lettres, les constitutions du Colegio de la Presentación, le Synode de Valence et le testament. – Les sermons marials et les œuvres en castillan ont été éd. avec une introduction par S. Santamarta, Madrid, BAC, 1952. Les sermons furent traduits en français (Paris, 1866-1868), et certains en allemand et en espagnol. Une trad. anglaise est en cours à l'université de Villanova, PA, USA.

1° Les sermons furent prêchées en castillan et écrites en latin par Tomás lui-même ; nous en avons le témoignage par Muñatones (p. 8-9) : il avait encouragé Tomás à publier ses sermons, mais celui-ci lui répondit qu'il y avait beaucoup de livres d'auteurs prestigieux ; qu'après sa mort il fasse ce qui lui semblait le meilleur. Après la mort de Tomás, Muñatones, alors évêque de Segorbe, recueillit la plus grande partie de ces sermons, sachant que certains étaient perdus ; il les remit au provincial de Castille et celui-ci confia la mise au point des textes en vue de l'édition à Pedro Uceda Guerrero, maître en théologie et recteur du collège de l'ordre à Alcalá.

Pour le célèbre *Sermón sobre el amor de Dios*, en castillan (t. 3, p. 202-19) et trois autres sermons en latin sur le même thème (*In Dom. XVII post Pentec.*), on peut se rapporter à l'étude de J.M. de Bujanda, *Tratado del amor de Dios de S. T. de V.*, étude historico-doctrinale et édition du texte dans *Ciudad de Dios*, t. 183, 1970 ; le même auteur (*Anthologica Annua*, t. 17, 1970, p. 220-46) montre l'influence de ce *Sermón* sur le franciscain Diego de Estella † 1578.

2° Les 6 opuscules en castillan : 1) *Modo breve de servir a Nuestro Señor en diez reglas* (t. 6, p. 446-54) ; – 2) *De la lección, meditación, oración, contemplación* (p. 454-70) ; – 3) *Explicación de las bienaventuranzas, y su correspondencia, ya con los dones del Espíritu Santo, ya con la oración del Padre Nuestro* (p. 471-84) ; – 4) *Soliloquio para despues de la sagrada Comunión* (p. 484-98) ; – 5) *Proemio sobre unos sermones del Santísimo Sacramento* (p. 498-504) ; – 6) *Plática y aviso al religioso que toma el hábito* (p. 504-517). Ils furent annotés par Francisco Méndez et édités (Madrid, 1763), avec pagination distincte pour chaque opuscule (cf. t. 6, p. 466, n. 1). En 12 ans ils eurent 12 éditions, outre celles de Milan, Augsbourg et Salamanque.

2. Formation doctrinale et sources. – Il est important pour notre propos de rappeler le « pluralisme doctrinal » de l'université d'Alcalá, tel que l'a voulu son fondateur le cardinal Jiménez de Cisneros. Toutes les études étaient ordonnées à la théologie, et les étudiants pouvaient assister librement aux conférences des trois plus grandes écoles philosophico-théologiques de l'époque : thomiste, scotiste et nominaliste (M. Andrés, cité *infra*, t. 2, p. 32 svv). Ce pluralisme paraît clairement en Tomás qui cite abondamment Duns Scot, Grégoire de Rimini et surtout Thomas d'Aquin. Mais la base de sa doctrine théologico-spirituelle se trouve ailleurs.

L'influence d'Érasme, sur Tomás comme sur d'autres écrivains spirituels espagnols de cette époque, a des caractéristiques particulières : dépassant l'humanisme chrétien d'une imitation du Christ modèle de bonté, d'honnêteté et d'idéal humain (*Philosophia Christi*), Tomás se centre sur la suite du Christ qui nous transforme intérieurement par la grâce et l'union d'amour avec lui. Cependant certains éléments de l'érasmisme laissent leur empreinte en Tomás : a) le retour à l'Écriture et aux Pères comme sources de la théologie ; b) l'étude de l'antiquité classique et de ses langues comme moyens pour revenir à l'Évangile et à saint Paul. Par contre, il ne suit pas Érasme dans son abandon et sa critique de la théologie scolastique. Tomás sait harmoniser la spéculation scolastique avec l'affectivité mystique ; il introduit constamment dans ses sermons et surtout dans ses opuscules certains éléments fondamentaux de la doctrine de saint Augustin : le désir inné de Dieu, la grâce comme vertu, force et attraction, l'homme image de Dieu, la théologie de la charité... ; ce qui le distingue profondément des autres théologiens et mystiques de l'époque.

Suivant encore Érasme, mais sans son ironie, Tomás critique les fautes et les infidélités de l'Église, surtout les évêques courtisans qui ne résident guère dans leur diocèse, et aussi les religieux et les prêtres ; cependant il défend avec énergie la vie religieuse contre les attaques d'Érasme dans son *Éloge de la folie* (cf. A. Turrado, *Espiritualidad agustiniana y vida de perfección*, p. 78 svv. – M. Bataillon, *Erasmo y España*, Mexico, 1960. – M. Andrés, cité *infra*, t. 2, p. 270-93. – P. Jobit, cité *supra*, p. 199 svv).

M. Salón (p. 24) rappelle l'influence du Docteur Angélique sur Tomás durant ses années de professorat de théologie au couvent de Salamanque ; il parvint à faire une synthèse de la pensée d'Augustin et de la doctrine de Thomas d'Aquin. Tomás considérait Augustin comme l'initiateur de la théologie « appelée scolastique, ses imitateurs étant le Maître des Sentences, Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, Bonaventure, Duns Scot, Richard et les autres docteurs scolastiques... » (*In fest. S. Augustini*, c. 1, n. 5 ; cf. t. 5, p. 269). Mais il suit la méthode théologique d'Augustin : « Crois pour comprendre et comprends pour croire » (*S.* 43 ; cf. A. Turrado, *Santo T. de V. como teólogo*, p. 409-22). De plus, comme Augustin, il rejette ouvertement les catégories cosmologiques d'Aristote, et utilise les catégories dynamiques de la Bible et celles du néoplatonisme christianisé par Clément d'Alexandrie, Origène, Ambroise.

La source principale de ses écrits et sermons est la sainte Écriture ; il s'attache avec beaucoup d'onction aux exemples de la vie du Christ, modèle suprême du chrétien. Il défend avec vigueur, contre Luther, la nécessité de la médiation de l'Église pour une juste interprétation de l'Écriture (*In fer. V post Dom. II Quadrag.*, c. 1, n. 12, t. 1, p. 508 ; *In Cathedra S. Petri*, c. 1, n. 1, t. 5, p. 76-77 ; *In fest. S. Augustini*, c. 1, n. 4-5, t. 5, p. 267-68).

On trouve chez lui beaucoup de citations des Pères, surtout des latins : Jérôme, Ambroise, Augustin et Grégoire le Grand. Mais la source patristique par excellence est Augustin, tant pour les nombreuses citations que pour les principes philosophico-théologiques qui orientent toute sa vie et sa doctrine. Aux théologiens médiévaux déjà cités, il faut ajouter Anselme et spécialement Bernard, probablement l'auteur le plus cité après Augustin.

Son expérience de la vie spirituelle chrétienne est aussi une des sources principales des sermons et des écrits de Tomás dont le but est de favoriser et d'entretenir la vie spirituelle des fidèles, sans distinction d'état, de condition ou de sexe (cf. *Modo breve de servir a N. Señor...*, règles 4 et 6 ; *Suma*). Il faut noter aussi l'influence profonde de la théologie apophatique ou négative du Pseudo-Denys, apte à exposer le *Cantique des Cantiques* dans son sens mystique de recherche de l'Époux (*In Cantic. Cant. Comment.*, 1, 10, t. 6, p. 20 ; *In fest SS. Philippi et Jacobi*, t. 5, p. 146, 160 ; t. 6, p. 20, n. 2).

La recherche aimante dans l'obscurité de la nuit de la foi, thème du *Cantique des Cantiques*, apparaît fréquemment dans les sermons de Tomás. Elle fait comprendre l'oraison de recueillement comme chemin pour parvenir à l'union d'amour avec Dieu. Dans ce commentaire Tomás présente Jésus Christ Époux de l'âme dans son humanité humble et humiliée sur la croix ; il le fait toujours dans un contexte trinitaire et marial, comme dans l'Évangile (*In Cantic. Comment.*, 1,14 ; 2,4 et 9 ; 3,2 et 6 ; t. 6, p. 21, 23, 28-29, 34-35, 38-39).

A notre avis, ce qui donne son unité à la doctrine théologique et spirituelle de Tomás, c'est un augustinisme fondamental avec son ontologie vitale et l'inquiétude radicale qui en découle en cette vie ; le désir naturel du bonheur, de la paix et du repos qui sont en Dieu seul ; l'intériorité transcendante intimement liée à l'image de Dieu dans l'homme et sa réforme par la charité ; la théologie de la grâce divine dans le contexte néoplatonico-chrétien de la participation à la nature divine par la charité de l'Esprit Saint... D'où la description de la vie spirituelle comme une ascension graduelle, selon l'intensité de cette grâce, jusqu'à l'union à Dieu par l'amour pur ou contemplation extatique, au moyen des trois voies : purgative, illuminative, unitive.

III. **Doctrine spirituelle.** – E.A. Peers affirme, avec raison, que Tomás est le seul auteur du 16e siècle qui parle en chaire de la vie mystique (cité *infra*, p. 77). A notre avis, ni Luis de Granada ni Juan de los Angeles n'en firent autant. Cependant, chez lui, la distinction entre l'ascèse ou perfection acquise et la mystique ou perfection infuse n'est pas suffisamment développée (p. 95). Cette distinction radicale, point de départ de Peers et de beaucoup d'autres auteurs modernes, surtout de l'école carmélitaine, invite à mieux mettre en lumière les bases philosophico-théologiques de la doctrine spirituelle de Tomás, tirées avant tout d'Augustin et consistant dans la théologie de la charité en sa triple dimension théocentrique, personnelle et sociale.

Chez Tomás la théorie néoplatonicienne de la participation est très prononcée ; elle implique, de la part de Dieu, efficience, exemplarité et présence. Déjà christianisée par Origène, Ambroise et Augustin, cette théorie part de la contemplation de Dieu Souverain Bien et Exemplaire de Bonté, Créateur libre, aux perfections duquel les créatures participent à des degrés divers. Cette participation graduelle aux vertus, à la grâce divine, à l'amour, entraîne une vision anthropologique dynamique de la personne, du péché, de la grâce et de la vie spirituelle, très différente de l'aristotélisme thomiste. C'est là un thème constant dans l'œuvre de Tomás ; il apparaît surtout dans les quatre sermons sur l'amour de Dieu (t. 3, p. 194-237) : Dieu est Souverain Bien, Beauté et Félicité suprêmes ; les créatures participent à sa bonté, sa beauté, sa félicité et à sa quiétude. Cependant Tomás précise : « ne crois pas que je te parle des idées platoniciennes, étant donné que Dieu possède ces perfections pures (*simpliciter primas*), alors que les perfections des créatures ont en plus d'autres propriétés... qui ne se trouvent pas en Dieu » (*In Dom. XVII post Pentec.*, c. 2, n. 11, t. 3, p. 216 ; *In Dom. XII post Pentec.*, n. 6, t. 3, p. 163-64, etc.).

L'ancien professeur de philosophie d'Alcalá cite fréquemment les grands philosophes comme Platon et Aristote ; cependant, c'est le platonisme christianisé qui lui sert pour exposer les grands thèmes chrétiens, y compris le mystère de la Trinité (*In fest. SS. Trinit.*, c. 1, n. 5, t. 3, p. 49-50 ; c. 3, n. 10, p. 73 ; *In diem Natalis Domini*, c. 4, n. 10, t. 4, p. 45 ; *In die S. Pentec.*, c. 1, n. 4, t. 3, p. 3, etc.).

1. L'Augustinisme. – 1° *Le Christ des évangiles* est l'exemple suprême de perfection qu'il faut suivre, depuis la « grande chaire d'humilité » de la crèche de Bethléem jusqu'à la chaire suprême d'amour de la Croix :

« Cette crèche est une grande chaire... Apprenez la pauvreté, l'humilité, la patience, l'obéissance ; apprenez la charité, norme de toutes les vertus, de la justice et de l'amour ; apprenez aussi le véritable mépris de tous les biens de ce monde » (*In diem Natalis Domini*, c. 1, n. 9, t. 4, p. 15 ; c. 4, n. 9, p. 44 ; c. 6, n. 2, p. 61 ; n. 5, p. 64-65 ; *In Purificat. B.M.V.*, c. 2, n. 13-14, t. 4, p. 416-17).

L'étoile qui guida les Rois Mages ne sera pas « le signe du Christ pour ses fidèles sans la croix : car, là où il fut humilié, là même il fut glorifié ; et, élevant les humbles avec la même croix d'où il descendit humilié, il nous a montré qu'aucun amour, aucune ferveur ne peuvent être comparés à l'amour du Christ » (*In Vigiliam Nativ.*, n. 4, t. 4, p. 3 ; *In die Circumcis.*, c. 3, t. 6, p. 307-08).

L'exemple du Christ est l'*utopie* qui doit guider les pas du chrétien sur le chemin de la perfection. C'est pourquoi, avant qu'apparaisse l'exemple suprême, Jésus Christ, toutes les figures de l'Ancien Testament doivent disparaître (*In diem Natalis Domini*, c. 2, n. 3, t. 4, p. 28-30). Avec des expressions d'Augustin contre le pélagien Julien d'Éclane, Tomás dit qu'aucun philosophe, ni Platon, ni Démosthène, ni Aristote, ne connut le mystère de vie, Jésus Christ, Dieu et homme, « Hoc magnum est fidei nostrae mysterium et unicum fundamentum », manifestation suprême de l'amour de Dieu, qui exalte et sublime l'homme, lui qui, étant notre Dieu, s'est fait notre frère, os de nos os et chair de notre chair (*In diem Natalis Dni*, c. 4, n. 3, t. 4, p. 36-38 : *In Cantic. Comment.*, 1,1, t. 6, p. 16 ; cf. A. Cañizares, *Jesucristo, plenitud de la revelación del Padre y del hombre, en los sermones de S. T. de V...*, dans *Revista Agustiniana*, t. 28, 1987, p. 495-505).

A côté de Jésus, Tomás place toujours Marie comme exemplaire privilégié de la *sequela Christi*, par sa maternité divine et sa foi inégalable ; parfois, il la contemple comme l'épouse du *Cantique*, dans son amour unique pour l'Époux, qui est en même temps son Fils et la raison d'être de sa vie (*In Dom. XVII post Pentec.*, c. 4, n. 1, t. 3, p. 231 ; *In Cantic. Cant. Comment.* 3,10, t. 6, p. 40-41 ; *Explicación de las bienaventuranzas...*, t. 6, p. 482 ; cf. A. Martínez Sierra, *Dimensión cristológica de la mariología de S. T. de V.*, dans *Rev. Agust.*, t. 28, 1987, p. 507-25).

2° *Le désir ou inclination naturelle vers Dieu et l'« ordo amoris »*. – Cette question fondamentale de l'anthropologie et de la spiritualité d'Augustin occupe aussi une place privilégiée chez Tomás lorsqu'il montre le lieu de rencontre entre Dieu et ceux qui cherchent à suivre Jésus Christ par une conversion continue, ou comment vivre la paternité de Dieu dans la foi et l'amour sans jamais oublier que Dieu est l'origine de tout par son amour créateur et salvifique.

Il faudrait rappeler les problèmes historico-théologiques suscités par la question du désir naturel de Dieu (cf. A. Turrado, *Espiritualidad agustiniana y vida de perfección*, p. 46-69) ; disons seulement avec H. de Lubac que ceux qui veulent réduire la doctrine d'Augustin à une « velléité » ou illusion, la privant de son caractère ontologique, rendent un très mauvais service à la cause chrétienne (*Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965, p. 92 ; cf. aussi Vatican II, *Gaudium et Spes*, n. 21).

Cependant Tomás, pas plus que Bonaventure, Gilles de Rome, Grégoire de Rimini, Scot et d'autres, ne suit fidèlement l'ontologie vitale d'Augustin dans son inspiration biblique ou sémitique, qui considère la personne comme un être-en-action dans les trois aspects dynamiques de la mémoire, de l'entendement et de l'amour (cf. A. Turrado, *La antropología de S. Agustín en la polémica antipelagiana*, dans *Obras completas de S. Agustín*, BAC, t. 35, Madrid, 1984). Pour lui comme pour le Docteur Angélique, il n'y a pas d'autre psychologie rationnelle que celle d'Aristote avec ses trois puissances de l'âme, mémoire, intelligence, volonté, réellement distinctes entre elles et de l'âme. C'est pourquoi la terminologie de Tomás n'a pas toujours le même sens que celle d'Augustin, et l'on ne peut y trouver dans toute sa richesse la doctrine augustinienne de l'image trinitaire de l'homme.

Thomas d'Aquin parle aussi du désir naturel du bonheur total ou vision béatifique (*Summa theol.* Ia, q. 12, a. 1 ; Ia IIae, q. 3, a. 8 ; *Contra Gentes* III, 90). De même Tomás parle fréquemment du « désir et inclination naturelle » pour le bonheur mis en nous par Dieu : « Pues no descansa la naturaleza hasta conseguir su último fin y su perfección última. Este apetito e inclinación natural está en el hombre en orden a su felicidad, impresa y guiada por Dios, aunque el hombre no sepa abiertamente cuál es esa perfección a la que está inclinado por naturaleza » (*Sermo funebris IV*, t. 6, p. 388). Il étend ce désir de l'amour de Dieu à toute la nature, puisque Dieu est le Bien suprême, dont tout dépend et auquel tout participe (*In Dom. XII post Pentec.*, n. 1, t. 3, p. 158). Dieu est le centre de tout, tout tend vers lui, et de la même manière que la pierre tend nécessairement vers son centre, l'homme tend vers Dieu dans un élan volontaire et libre.

Voir *In Dom. XVII post Pentec.*, c. 2, n. 3, 5 et 8, t. 3, p. 205-12 ; *In Dom. XII post Pentec.*, n. 1, t. 3, p. 158-59 ; n. 6, p. 163-64 ; *In fest. S. Mariae Magdalenae*, n. 7, t. 5, p. 222 ; *In fest. S. Joannis Ev.*, c. 2, n. 1, t. 5, p. 69, etc.

Ayant présent à l'esprit la participation graduelle de l'amour par les créatures, dans le cadre de sa conception de la grâce comme force, suavité, charité de l'Esprit Saint, Tomás décrit trois sortes d'amour : « L'amour de Dieu est multiple, c'est-à-dire naturel, acquis et infus. Par l'amour naturel, nous désirons le souverain Bien et la félicité sous une certaine forme générale et confuse, et cette félicité consiste en Dieu seul. Par l'amour acquis à partir de la connaissance des créatures, nous nous élevons jusqu'à leur Créateur. Quant à l'amour infus, qui est gratuit, c'est un don de Dieu qui purifie l'âme, la réjouit et l'enflamme et la porte surnaturellement jusqu'à Dieu » (*In fest. S. Mariae Magdalenae*, t. 6, p. 332). Parfois il montre en la Vierge Marie celle qui possède ces trois classes de l'amour d'une manière extraordinaire (*In Assumpt. B.M.V.*, c. 4, n. 13-14, t. 4, p. 452-54 ; *In Dom. XII post Pentec.*, n. 1, t. 3, p. 158-59 ; *In Dom. XVII post Pentec.*, c. 4, t. 3, p. 231).

Autre aspect fondamental de l'augustinisme : Seul peut aimer celui qui, de quelque manière, connaît déjà, et vice versa (*Confes.* x, c. 17 et 20 ; *De Trinit.* x, c. 1 ; etc.). Dans le cadre de la psychologie rationnelle de l'aristotélisme thomiste (*In fest. Natalis Domini*, c. 4, n. 9, t. 4, p. 44 ; *In die S. Pentec.*, c. 2, n. 9, t. 3, p. 36-37), Tomás insiste fréquemment sur cette symbiose de l'entendement et de la volonté, qui vont se perfectionnant mutuellement dans l'ordre de la nature comme elles doivent aussi le faire dans l'ordre moral. Il interprète dans ce sens l'expression du *Cantique* : « Tes deux seins, deux faons, jumeaux d'une gazelle, qui paissent parmi les lis » (4,5 ; 7,4) comme le symbole de la remise totale de l'épouse à l'Époux, avec ses pensées et ses désirs ordonnés à lui (*In fest. S. Crucis*, c. 2, n. 7, t. 4, p. 250-51). Cette remise de soi se fonde sur le désir et l'appétit naturels du bonheur total, c'est-à-dire de Dieu, qui implique une certaine connaissance radicale et la recherche de celui qui est Amour suprême.

De là vient l'*ordo amoris* tel que l'enseigne l'Évangile, et que Tomás commente si souvent, surtout dans ses sermons sur l'amour de Dieu et du prochain : il faut d'abord aimer sans mesure le Souverain Bien, Celui qui est toute bonté, car l'« *ordo caritatis* doit partir de Dieu vers toi... ; ensuite il part de toi vers le prochain, pour aimer le prochain comme toi-même » (*In Cantic. Comment.*, 2,4 ; t. 6, p. 25 ; *In Dom XII post Pentec.*, n. 5 svv, t. 3, p. 163 svv ; *In fest. Mariae Magdalenae*, n. 7, t. 5, p. 222-23). Citant Augustin, il dit que celui qui ne sait pas s'aimer soi-même comme fils de Dieu, ne pourra pas aimer le prochain comme soi-même sans égoïsme (*In Dom. XVII post Pentec.*, c. 4, n. 7-9, t. 3, p. 234-36). Mais dans la pratique, Tomás pose un autre ordre de l'amour afin de ne pas tomber dans les illusions, selon l'avertissement de saint Jean (1 *Jean* 4,20) :

« Pour aimer Dieu il faut d'abord aimer le prochain, parce que l'amour pour le proche est d'une certaine façon le passage vers l'amour de Dieu ; il introduit ce dernier dans notre âme comme une aiguille tire le fil derrière elle. Je parle de l'amour de charité, non de l'amour vain qui, loin d'aider l'homme, le détourne de l'amour de Dieu. Ainsi il faut aimer Dieu dans le prochain pour en venir à l'aimer en lui-même » (*In Dom. XVII post Pentec.*, c. 3, n. 12, t. 3, p. 230).

La psychologie moderne, partant en général d'une conception dynamique et unitaire de la personne humaine, confirme que le dynamisme du vouloir et du plaisir au sens large est la force motrice de notre action. Le désir du bonheur, de la plénitude de notre vie, est la force qui nous entraîne jusqu'à Jésus Christ : « Trahit sua quemque voluptas » (Virgile, 2e *Églogue* ; Augustin, *In Ioannem* XXVI, 4), texte que Tomás cite fréquemment pour exposer sa notion de la grâce divine.

3° *La grâce divine et la charité de l'Esprit Saint.* – Dans ce cadre du désir naturel de Dieu, comment Tomás présente-t-il la gratuité de l'économie du salut ? Plusieurs années avant que Baïus et Jansénius ne donnent leurs interprétations de la doctrine augustinienne, il avait déjà donné sa réponse. Comme Augustin, il voit, avec une certaine tonalité néoplatonicienne, la nature humaine comme un dynamisme blessé par le péché originel (*In fest. S. Andreae Ap.*, c. 2, n. 3 svv, t. 5, p. 8 svv ; *In fest. S. Ildephonsi*, c. 1, n. 5-7, p. 104-05 ; *In fest. Cosmae et Damiani*, c. 1, n. 2, t. 5, p. 315-16), comme manquant de la force et de la perfection qu'elle devrait avoir pour faire le bien. La grâce signifie avant tout force, robustesse, attraction, suavité, charité de l'Esprit Saint, qui fortifie cette faiblesse et guérit cette blessure. C'est pourquoi la notion du surnaturel consiste, pour lui, dans le fait que notre fin ultime et le don de la foi et de la charité dépassent nos forces naturelles : « Non possum viribus meis attingere ad finem meum, quia supernaturalis est » (*In fest. Omnium Sanct.*, c. 7, t. 6, p. 350 ; *In Cantic. Comment.*, 1,7-9 et 3,4, t. 6, p. 10-20 et 37).

L'homme ne peut acquérir, par ses seules forces, la foi vive (*In fest. S. Ildephonsi*, c. 1, n. 7, t. 5, p. 105 ; *In fest. SS. Trinitatis*, c. 2, n. 4, t. 3, p. 55-56) ; « la charité est semblable à un feu qui nous vient du ciel comme un don ; alors, oh Jésus, si tu me commandes de t'aimer, donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux (*Confess.* X, c. 29 et 37), car, quoique ton amour me remplisse de joie, cependant il dépasse mes forces (*sed tamen supra vires*), cet amour que tu commandes dépasse mes capacités et ma nature ; il est surnaturel, et le posséder est un don de toi, et ne vient pas seulement de ma liberté » (*In Dom. XVII post Pentec.*, c. 1, n. 9, t. 3, p. 200-01 ; c. 3, n. 11, p. 228-29 ; c. 4, n. 9, t. 3, p. 236 ; cf. Augustin, *De spiritu et litt.* 36, 64, etc.).

On rencontre chez Tomás, avec beaucoup de clarté, l'expression qui sera classique dans l'école théologique augustinienne postérieure, mais qui sera mal comprise à cause du jansénisme régnant, et que l'on trouve aussi chez des théologiens comme Domingo Soto, Robert Bellarmin, Toledo (cf. H. de Lubac, *Surnaturel*, 1946, p. 114) : la vision béatifique, en tant que bonheur plénier de l'homme, est naturelle quant à son appétit ou inclination envers elle, mais elle est surnaturelle quant à ses conséquences ou aux moyens employés pour l'atteindre (L. Berti, *Augustinianum systema de gratia ab iniqua Baiani et Janseniani erroris insimulatione vindicatum*, Rome, 1747, dis. 2, c. 1, p. 203 svv). La grâce de l'Évangile est comme une nouvelle « loi d'amour » et de liberté ; son joug est doux et son fardeau léger, et tout ce qui se trouve dans « la loi évangélique est facile s'il est fait avec amour » (*In die Circumcis.*, c. 3, t. 6, p. 311). Cette grâce consiste à aimer la loi ou la volonté de Dieu (*In fest. S. Nicolai*, c. 2, n. 3, t. 5, p. 37-38) ; elle vivifie l'âme comme l'âme vivifie le corps (*In Praesent. B.M.V.*, n. 1, t. 4, p. 318-19).

Mais il y a un aspect plus important dans la pensée de Tomás sur la grâce, c'est sa conception de la liberté. L'histoire du salut de chacun est un dialogue de grâce qui part toujours de Dieu ; c'est pourquoi tout vient de Dieu car on ne peut répondre si on n'a pas été appelé : « duo requiruntur ad salutem : unum ex parte Dei, aliud ex parte nostra, licet totum sit a Deo » (*In Dom. Sexag.*, c. 5, n. 1, t. 1, p. 264). Au terme, l'appel de Dieu, son attraction, chez les uns amène de fait au salut, et chez d'autres, non : non parce qu'en Dieu il existe un changement, mais plutôt parce que celui qui est aimé ou attiré a changé. Si on veut creuser davantage, Augustin avertit (*In Ioannis ev.* XXVI, 2) qu'on tombera très probablement dans l'erreur (*In fest. S. Ioannis Ap.*, c. 1, n. 3, t. 5, p. 61 ; *In Cantic. Comment.*, 1,3, t. 6, p. 16-17).

Ceci implique la conception évangélique de liberté, telle qu'elle découle du commandement de Jésus : « vouloir et faire seulement le bien », comme notre Père céleste (*Mt.* 5,48), modèle suprême de liberté qui seul peut faire le bien. Alors que la notion de liberté chez Aristote et chez les stoïciens, suivie habituellement par les scolastiques, est la possibilité de choisir entre les contraires, entre le bien et le mal, entre pécher et ne pas pécher, selon cette conception néotestamentaire choisir le mal est un manque de liberté ou une servitude du péché, comme le dit si souvent saint Paul. Ce manque de liberté ou cette servitude est l'unique chose que l'homme possède exclusivement : « Solum peccatum tuum est » (*Sermo funebris II*, t. 6, p. 382 ; *In fest. S. Crucis*, c. 1, n. 2, t. 4, p. 237 svv ; *In Assumpt. B.M.V.*, c. 8, n. 1, t. 4, p. 488 ; pour la doctrine d'Augustin, cf. A. Turrado, *La antropología de S. Agustín en la polémica antipelagiana*, dans *Obras de S. Agustín*, BAC, t. 35, Madrid, 1984).

Par cette brève analyse de l'anthropologie théologique de Tomás les bases sont posées pour comprendre sa théologie spirituelle, sans ces contradictions que rencontrent en lui ceux qui l'interprètent avec les catégories aristotéliciennes, et qui entendent les distinctions entre la nature et la grâce, et entre l'ascétique et la mystique, dans la ligne d'une séparation radicale. Un platonicien chrétien comme Tomás les comprend comme une participation graduellement distincte des perfections divines, et dans ce cas, comme force, vertu, attraction, suavité, amour ou charité de l'Esprit Saint qui, en certaines personnes et à certains moments, peut atteindre en cette vie à la contemplation très élevée, à l'extase ou transformation par l'amour pur, comme nous le verrons.

Il serait aussi utile d'exposer ici la doctrine de Tomás sur l'image trinitaire de l'homme, sur sa faiblesse ou obscurcissement par le péché et sa réforme par la charité ; voir *In fest. S. Mariae Magdalenae*, n. 2, t. 5, p. 219 ; *In fer. VI post Cineres*, c. 4, t. 1, p. 229 ; *In die S. Pentec.*, c. 2, n. 9-15, t. 3, p. 18-21 ; *In Dom. XVII post Pentec.*, c. 1, n. 4, t. 3, p. 197 ; *In Fest. Natalis Domini*, c. 5, n. 7, t. 4, p. 57 ; etc. Cf. A. Turrado, *Espiritualidad agustiniana y vida de perfección*, p. 70 svv.

2. Les voies de la perfection chrétienne. – Tomás, avec ses caractéristiques propres d'augustinien, expose fidèlement de nombreux traits de la spiritualité espagnole de la première moitié du 16e siècle. On trouve chez lui, comme chez García de Cisneros, Francisco Osuna, etc., l'appel universel à la vie spirituelle et à la contemplation, sans distinction d'état, de culture ou de sexe. Il dit explicitement : « Il est nécessaire à tout fidèle chrétien de ne pas passer un seul jour sans prendre un moment pour la lecture, la méditation et la prière » (*Modo breve de servir a Dios...*, t. 6, p. 451) ; la description de la vie spirituelle est basée sur sa propre expérience ; il l'appuie aussi sur le témoignage des grands maîtres, manifestant un grand souci pour la réforme de l'Église et de la vie sociale, posant comme fondement la doctrine évangélique de la conversion des personnes et insistant sur le fait que nous sommes tous créés à l'image de Dieu, dont le modèle est avant tout Jésus Christ, dans son humanité et dans les mystères de sa vie.

Chez Tomás, avec une terminologie beaucoup plus nuancée que chez les autres mystiques du *recogimiento* ou de la *nueva espiritualidad*, on trouve fréquemment les grands thèmes de cette voie spirituelle : « anéantissement, confusion ou connaissance de sa propre petitesse, imitation de la vie du Christ et finalement la transformation de l'âme en Dieu, qui se réalisent dans l'oraison mentale, où Dieu donne la véritable satisfaction à qui le cherche avec amour, pour augmenter en lui l'amour, par amour du seul amour, avec humilité et pureté » (M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, t. 2, p. 119).

Avant d'analyser sa pensée, soulignons l'équilibre dont il fait preuve dans ce milieu spirituel fécond, mais parfois conflictuel à cause des courants de l'érasmisme, du luthéranisme souvent mal compris, des *alumbrados* et des « faux spirituels ». Contre ces derniers, qui feignent d'avoir des expériences mystiques extraordinaires dans le but de flatter leur orgueil et d'obtenir les louanges des naïfs, Tomás s'exprime avec dureté (*De la lección, meditación...*, t. 6, p. 470). De même il juge sévèrement les « non-spirituels » qui parlent sans piété des vrais spirituels dirigés par l'Esprit divin ; il décrit le mal que fait, en Espagne, la persécution de ces spirituels par certains théologiens scolastiques et inquisiteurs, incapables de comprendre leur langage et leurs expériences (*Explicación de las bienaventuranzas...*, t. 6, p. 483).

On trouve fréquemment chez Tomás ces critiques des *alumbrados* comme des théologiens scolastiques de Salamanque qui, sous la direction de Melchor Cano, ne comprenaient pas la profondeur spirituelle du langage des mystiques : quiétude, amour pur, transformation en Dieu par l'amour, élévation de l'âme, un seul esprit avec Dieu, etc. C'est pourquoi plusieurs de ses œuvres furent mises à l'Index par l'inquisiteur Fernando de Valdés, en 1599.

Tomás, en même temps qu'il propose la grâce comme aide, force, attraction et amour de Dieu, comme on l'a dit, met en relief les grands thèmes de la « nueva espiritualidad », les rassemblant parfois en une même prière, comme dans le *Soliloquio despues de la Sagrada Comunión* (t. 6, p. 486-98) : c'est un chant d'action de grâce à Dieu pour ses bienfaits en faveur de notre petitesse et de notre bassesse, et une aspiration à l'union d'amour la plus parfaite avec Jésus : « Oh Jesús mio dulcísimo, cuándo te amaré yo con este amor perfecto ! Cuándo mi ánima será juntada una al uno, toda al todo, sola al solo ! » (p. 496). Comme Augustin, il voit en l'humilité la gardienne de la charité et la condition nécessaire pour que la vie chrétienne soit réellement une « sequela Christi » (*In fest. S. Martini Ep.*, c. 1, t. 5, p. 426-36 ; *De la lección, meditación...*, t. 6, p. 462-67).

1° *L'oraison méthodique et les trois voies.* – L'oraison mentale méthodique est la caractéristique fondamentale de la *devotio moderna* ; l'ouvrage le plus notable qui l'a propagée fut en Espagne l'*Exercitatorio de la vida espiritual* (Montserrat, 1500) de García de Cisneros (DS, t. 2, col. 910-21 ; M. Andrés, *op. cit.*, t. 2, p. 107 svv). L'oraison mentale est un chemin ouvert à tout chrétien sans distinction pour avancer vers la perfection.

Tomás, qui prêche en chaire cette voie spirituelle, enseigne que l'oraison mentale est la prière la plus parfaite. Après avoir donné des conseils sur l'oraison, sur les consolations, visions et révélations, sur les critères pour discerner les vrais spirituels des faux, il dit :

« Dans l'oraison mentale (c'est-à-dire quand nous prions avec l'intérieur du cœur, sans paroles..., dans une très profonde attention de l'âme à Dieu seul, avec ferveur..., sans péché ni tristesse ni trouble de cœur), il faut avoir toujours devant les yeux et retenir en notre mémoire les mystères de Dieu et les saintes Écritures, ou d'autres choses que nous aurions lues ou entendues, en vue du profit de notre âme... de façon que notre prière s'enflamme du feu de l'amour divin ; cette manière de prière mentale... consiste en saints désirs et en pensées dévotes... » (*De la lección...*, t. 6, p. 467).

Tomás propose quatre points ou moments : *lección, meditación, oración* et *contemplación*, alors que Louis de Grenade en propose cinq (*preparación del corazón, lección, meditación, hacimiento de gracias* et *petición* ; *Libro de la oración y meditación*, VIII). Quant aux sujets à méditer, il préfère suivre la distribution de Denis le Chartreux : « Le dimanche, contempler la résurrection du Seigneur et du genre humain ; le lundi, le jugement universel ; le mardi, la création... ; le mercredi, la joie des bienheureux dans le ciel, que nous espérons tous ; le jeudi la brièveté de la vie ; le vendredi, la passion du Seigneur ; le samedi, revoir les bonnes ou mauvaises actions de la semaine, les œuvres de miséricorde que nous avons faites ou omises » (*Modo breve de servir a N. Señor...*, t. 6, p. 450-51).

Les trois voies classiques (purgative, illuminative et unitive) servent aussi à décrire le processus de la vie spirituelle de son commencement à sa perfection ; « la voie unitive est dite telle parce qu'en elle l'âme devient une par amour avec... Jésus Christ » (*Modo breve...*, t. 6, p. 451 ; *In assumpt. B.M.V.*, c. 9, t. 4, n. 2 svv, p. 496 svv).

Dans son commentaire du *Cantique* (3,6, t. 6, p. 38-39) Tomás complète ces trois voies par les trois modes par lesquels Dieu attire l'âme jusqu'à lui : par la voie de la ferveur et de la dévotion, par celle de la lumière et de l'intelligence et par celle du contentement et de la joie. A ce triple processus correspond le triple rapt de la contemplation, par lequel l'âme est élevée au-dessus d'elle-même. Commentant le sens figuré des arômes et des onguents dont parle le *Cantique*, il y voit la myrrhe de la componction, l'encens de la dévotion et les arômes de tous les sentiments spirituels (*afectos*) par lesquels on offre au Seigneur le sacrifice de son cœur (cf. aussi *In Epiph. Domini*, c. 3, n. 7-8, t. 4, p. 139 svv).

Commentant *Luc* 10,38, Tomás compare l'âme à un château habité par l'Époux à qui on accède par quatre degrés. Le premier est destiné à garder en sécurité l'hôte Jésus de ses ennemis ; le second consiste dans la connaissance qu'il habite là, en soi, et à acquérir les vertus ; le troisième est la joie et la bonne volonté, sans lesquelles aucune offrande ne peut être agréable à Dieu ; le quatrième est l'union de l'action et de la contemplation, de telle manière que les actes de la vie humaine nous orientent avec plus d'ardeur à la contemplation des réalités célestes, comme fit Marie (*In Assumpt. B.M.V.*, c. 2, n. 5-6 ; c. 4 ; c. 6 ; c. 8 ; c. 9 ; t. 4, p. 428-30, 442-57, 471-81, 488-95, 495-501).

Parfois le saint décrit la vie spirituelle à partir des huit béatitudes comme autant de degrés de perfection. La huitième, la pureté du cœur, signifie l'extase de la paix et de la tranquillité du cœur, quand les sens, la chair, le monde, les appétits et phantasmes sont devenus muets. Alors Dieu seul est aimé, seul désiré,

seul espéré, seul recherché (*In fest. Omnium Sanct.*, c. 1, n. 5-8 ; c. 3, n. 9 ; t. 5, p. 362-66, 379-80 ; *Explicación de las bienaventuranzas...*, t. 6, p. 471-84).

La grande liberté avec laquelle Tomás décrit les progrès de la vie spirituelle s'enracine surtout dans sa propre expérience. Dans le dialogue aimant de l'Époux et de l'épouse, la voix de celle-ci est le désir ; la voix de l'Époux est l'inspiration intérieure. Seul peut le comprendre celui qui en a l'expérience : « Si vous n'aimez pas, vous ne comprendrez pas » (*In Cantic. Comment.*, préface, t. 6, p. 14-15). Au sommet de cette expérience est « un sommeil très doux... qu'aucune parole humaine ne peut dire ni expliquer » (*De la lección, meditación...*, t. 6, p. 469).

2° *Vie active et vie contemplative.* – La dynamique graduelle de la grâce divine, telle que la conçoit Tomás (cf. *supra*), dispense de chercher chez lui une distinction radicale ou essentielle entre la vie active ou ascèse et la vie contemplative ou mystique. Tout le processus de la vie spirituelle est grâce de Dieu, mais l'intensité, les fruits, etc., ont des degrés. On ne trouve pas davantage chez lui des définitions précises des trois voies.

Dans le dialogue de grâce entre Dieu et ses enfants, vie active et vie contemplative sont décrites comme un processus dans lequel, à certains moments (très passagers), ce dialogue peut atteindre à une intensité telle que l'âme est unie à Dieu par amour pur, en paix et quiétude totales ; alors « tout est reçu de Dieu (*De la lección...*, t. 6, p. 469). Le saint ajoute avec Richard de Saint-Victor que cette union comporte une « admiration délectable de la très pure et très lumineuse vérité » (p. 467-68). Bien entendu, cette union suppose une âme très vertueuse, éloignée des vices, fortifiée par la crainte de Dieu, ferme dans l'espérance, pleine de charité, pénitente et abstinente (p. 468). La sagesse peut la décrire, la contemplation l'atteindre, l'expérience la connaître.

Pour entrer dans ce cénacle fermé, l'âme doit laisser le corps, et l'esprit l'âme. Ces notations et distinctions, fréquentes chez les spirituels du temps, sont expliquées par Tomás qui se fonde ici encore sur Augustin (p. 468-69). C'est l'intensité de la grâce qui opère ce retrait de l'âme en son sommet, l'esprit. Cette contemplation extatique n'est donnée qu'à peu de spirituels (*Plática y aviso al religioso...*, t. 6, p. 506). Pourtant, dans le *Modo breve de servir a N. Señor*, le saint présente l'union comme le fruit normal de l'amour :

« Contemplant le Seigneur en croix, l'âme comprend de quel amour de charité... il a souffert pour la racheter et lui donner la gloire ; elle s'enflamme d'un grand désir et ferveur de se voir avec son Époux, elle ne se souvient plus de ses péchés passés ni des bienfaits reçus... Elle dit avec le prophète David : ' Qui me donnera des ailes comme la colombe et je volerai vers mon Aimé ' (*Ps.* 54,7). Ainsi s'unit-elle avec Dieu. Cette voie est dite unitive parce que par elle l'âme se fait une par amour avec... Jésus Christ » (p. 451).

Dans le processus de la perfection chrétienne, les voies purgative et illuminative sont ordonnées, du moins à l'ordinaire, à l'unitive. Cf. *In Cantic. Comment.* 2 et 3,6, t. 6, p. 33 et 38-40 ; *In Dom. Quinquag.*, c. 1, n. 4, t. 1, p. 279 svv ; *In Dom. XVII post Pentec.*, c. 2, t. 3, p. 211 ; *In Dom. XVIII...*, c. 1, n. 4, t. 3, p. 241 svv ; *In Assumpt. B.M.V.*, c. 8, n. 4 et c. 9, n. 2-3, t. 4, p. 492-93 et 496-98.

Tomás utilise parfois l'image du mariage spirituel (*In Cantic. Comment.* 2, 10-15 et 3,4, t. 6, p. 29-30 et 35-36 ; *In fest. S. Barbarae*, n. 8, t. 5, p. 25-26). Marie est le modèle suprême de l'épouse, de l'union de l'action et de la contemplation, de l'amour pur (*In Assumpt. B.M.V.*, c. 1, n. 6 ; c. 4 ; c. 6 ; t. 6, p. 422-23, 442-57, 471-81 ; *In Cantic. Comment.* 3,11, t. 6, p. 40-41).

Parfois le saint dit que lui-même n'a pas eu de telles expériences d'extase, de suavité et de consolation (*In Cant. Comment.*, 2,10-15, t. 6, p. 30). Une fois il affirme avoir été soulevé à la contemplation extatique « et hoc rarissime » (*In Dom. II Quadrag.*, c. 1, n. 8, t. 1, p. 462). Cependant des témoins du procès de béatification disent qu'il eut des extases, parfois très prolongées, comme un jour de l'Ascension (cf. Salón, *Vida*, l. I, c. 9, p. 41-49).

Dans sa vie il sut allier action et contemplation. Ce qui donne sens à la vie chrétienne, c'est l'amour, la charité : « La vie active est directement ordonnée à l'amour du prochain ; la contemplative à l'amour de Dieu ; c'est pourquoi celle-ci est plus parfaite » (*In Assumpt. B.M.V.*, c. 6, n. 7, t. 4, p. 476). La perfection consiste dans la charité : « Crux sine caritate non prodest quidquam » (cf. *In fest. S. Jacobi*, t. 6, p. 335 ; *In Dom. III Adventus*, c. 3, n. 8, t. 1, p. 108 ; *In III Decalogi praecept.*, c. 2, n. 4, t. 6, p. 103 ; *In VII Decalogi praecept.*, c. 5, n. 8, t. 6, p. 145).

3° *L'amour pur et la transformation par l'amour.* – « Servir como hijo... por puro amor » (*De la lección, meditación...*, t. 6, p. 467) : Tomás réfère l'amour pur à la voie unitive ; c'est un amour qui suppose une entière mortification de soi, l'abandon de sa volonté propre et la charité envers les pauvres (*Soliloquio... despues de la S. Comunión*, t. 6, p. 495-96). L'amant parfait est celui qui « se transforme en l'amour de son Dieu, et transformé en lui, se fait un même esprit avec Dieu » (*De la lección...*, t. 6, p. 458, 461). Les quatre sermons sur l'amour de Dieu sont un chant à l'harmonie de l'âme avec Dieu. Le véritable amour ne cherche pas de récompense ; il est lui-même la récompense. Quand nous aimons Dieu pour ses bienfaits, cet amour n'est pas le plus important ni le plus haut (*In Dom. XVII post Pentec.*, c. 4, n. 3-6, t. 3, p. 232 svv ; cf. *In fest. S. Mariae Magd.*, n. 16, t. 5, p. 229).

Confesseur et directeur spirituel, le saint sait que nous pouvons interpréter faussement les goûts spirituels, tomber dans l'orgueil et l'abus de la grâce. Il faut savoir discerner d'où ils viennent : soit de l'Esprit Saint, soit de notre étude et de nos exercices spirituels, soit enfin du démon (*De la lección...*, c. 4, t. 6, p. 470 ; *In Cantic. Comment.*, 2,14 et 3,7-8, t. 6, p. 31-32 et 39). Il décrit les précautions à prendre, pensant sans doute aux *alumbrados* de son temps : ne pas chercher les visions et révélations, ne pas se les attribuer et ne les tenir pour vraies qu'après leur approbation, tout en gardant l'humilité, car elles ne viennent pas de notre mérite ; tenir pour suspecte toute vision ou sentiment qui n'est pas selon la foi et les bonnes mœurs ; etc. (*De la lección...*, c. 3, t. 6, p. 466-67).

4° *Servir les pauvres.* – Tomás a été appelé « le saint aumônier » et « le père des pauvres ». Il a vécu sa pauvreté de religieux avec une grande austérité (Salón, *Vida*, l. II, c. 3, p. 132-40). Devenu archevêque, il vécut de telle manière que « tout ce qui dépassait un mode de vie honnête et décent » était dû en justice aux pauvres (l. II, c. 16, p. 256). Les témoins du procès de béatification soulignent son souci des pauvres ; il lui arrivait d'en nourrir jusqu'à 500 par jour ; il s'occupait des malades et des jeunes en danger, « au point de se dépouiller de son nécessaire pour les secourir » (l. II, c. 18-20, p. 271 svv, 280-307).

Pour lui, l'aumône, une des œuvres de miséricorde, est non seulement acte de charité, mais d'abord une œuvre de justice, qui pour le riche est le seul moyen de se sauver (*In fest. S. Nicolai*, c. 1, n. 10, t. 5, p. 34-35 ; *In fest. Omnium Sanct.*, c. 2, n. 6, t. 5, p. 370-71 ; *In Dom. VI post Pent.*, n. 4-7, t. 3, p. 118-22 ; etc.). Mais Tomás n'analyse pas la réalité sociale qui l'entoure, il ne recherche pas les causes de la misère. Il s'attaque aux vices, aux fraudes des puissants et des privilégiés ; il condamne l'avarice et l'usure, la superbe ostentatoire des riches, le fait de ne pas payer ou de mal payer les ouvriers, les gens de justice qui dépouillent les gens sans défense. Il invective le clergé, le traitant de voleur s'il utilise les bénéfices sans accomplir correctement les charges qui y sont attachées.

Tous ces riches injustes ne pourront reconnaître Jésus à la fraction du pain, c'est-à-dire au partage (*In fer. III Resurrect.*, t. 6, p. 303) ; ils ne se soucient pas d'être guéris par Jésus (*In fest. S. Lucae*, c. 1, t. 6, p. 339-42) ; surtout ils ne peuvent suivre le Christ qui a vécu pauvre et humble (*In Vigil. Nativ. Domini*, n. 4, t. 4, p. 2-3 ; *In diem Nativ. Domini*, c. 1, n. 9, t. 4, p. 15 ; c. 6, n. 5, p. 64-65 ; etc.).

Le saint montre aussi l'union des membres du Corps mystique du Christ pour émouvoir le cœur de ses auditeurs et susciter en eux une charité généreuse (*In fer. IV Cinerum*, c. 2, n. 28, t. 1, p. 314). Jésus lui-même mendie dans la personne du pauvre et c'est lui qui reçoit l'aumône. Cette dimension de la vie chrétienne a été justement mise en valeur par Tomás : la perfection chrétienne n'est pas un pur spiritualisme ; la suite de Jésus implique l'attention aux besoins des hommes ses frères.

Concluons. On pourrait évoquer encore bien des thèmes spirituels et théologiques, comme le mystère de la Trinité, l'image de Dieu en l'homme et sa réforme, l'Église et les ministères, la vie religieuse, etc. De notre exposé, il apparaît qu'avec Tomás s'instaure en Espagne un courant théologico-spirituel augustinien qui est fondé sur son ontologie vitaliste (avec le désir ou tendance naturelle vers Dieu centre, béatitude), sur la totale gratuité de l'amour de Dieu qui veut entrer en dialogue de grâce avec l'homme, sur le primat de l'amour de Dieu et de celui du pauvre qui conduit au premier, enfin sur la personne du Christ, unique médiateur et médecin de nos maux. Tomás est en effet le maître, directement ou indirectement, de Luis de Alarcón, du bienheureux Alonso de Orozco, de Luis de Montoya, de Juan de Muñatones, d'Alonso de Veracruz, de Luis de León, d'Agustín Antolínez, de Basilio Ponce de León, etc. (voir leurs notices).

Sur la spiritualité de Tomás : I. Monasterio, *Místicos Agustinos españoles*, t. 1, Escorial, 2e éd., 1929, p. 77-100. – E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, t. 2, Londres, 1930, p. 77-96. – D. Gutiérrez, dans *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, surtout p. 158-65 ; *La vida espiritual en los escritos de S. T. de V.*, dans *Revista agustiniana de espiritualidad*, t. 1-9, 1960-68. – A. Turrado, *La teología de la caridad en S. T. de V...*, dans *Ciudad de Dios*, t. 171, 1958, p. 564-98 ; *Espiritualidad agustiniana y vida de perfección. El ideal monástico agustiniano en S. T. de V.*, Madrid, 1966. – M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, t. 2, Madrid, 1977, p. 107-295, 507-611.

A. Llin Chafer, *El sinodo diocesano de S. T. de V.*, dans *Revista Agustiniana*, t. 26, 1985, p. 393-423 ; *S. T. de V. y su aportación al concilio de Trento*, dans *Ciudad de Dios*, t. 198, 1985, p. 881-903 ; *Presencia de S. Agustín en S. T. de V.*, *ibid.*, t. 199, 1986, p. 367-91 ; *Sacerdocio y ministerio. Estudio hist.-teológico sobre el sacerdocio ministerial en S. T. de V.*, Valence, 1988.

Compléments bibliographiques dans G. de Santiago Vela (*Ensayo de una biblioteca Ibero-Americana de la Orden de S. Agustín*, t. 8, Escorial, 1931, p. 233-302), J. Campos y Fernández (*Bibliografía...*, dans *Ciudad de Dios*, t. 199, 1986, p. 513-42) et R. Lazcano (*Repertorio bibliográfico...*, dans *Revista Agustiniana*, t. 28, 1987, p. 671-725).

DS, t. 1, col. 392, 1698 ; – t. 2, col. 104, 448, 2525 ; – t. 4, col. 662, 987, 992, 1002-08 *passim*, 1011, 1014, 1128, 1132-33, 1134, 1154, 1819 ; – t. 8, col. 281, 654 ; – t. 9, col. 683, 1037 ; – t. 10, col. 712, 921, 1011, 1697 ; – t. 11, col. 83, 85 ; – t. 12, col. 1915, 2092 ; – t. 13, col. 880.

Argimiro TURRADO.

39. THOMAS D'YORK, franciscain, † après 1260. – Le nom de Thomas d'York apparaît pour la première fois dans une lettre de 1245 d'Adam de Marsh (J.S. Brewer, *Monumenta Franciscana*, Londres, 1858, lettre 198, p. 357). Thomas est alors membre de la province franciscaine d'Angleterre et étudiant à Oxford. Le 14 mars 1253 il y donna sa première leçon de maître à l'université. En 1256 il assuma la régence du *studium* franciscain de Cambridge (Thomas d'Eccleston, *Tractatus de adventu Fratrum Minorum in Angliam*, éd. A.G. Little, Manchester, 1951, p. 51). On perd ses traces après 1260.

Thomas d'York est connu comme l'auteur de la première somme métaphysique du 13e siècle : le *Sapientiale* en 7 livres dont on connaît plusieurs mss (dont Florence, Bibl. Naz., *Conv. soppr.* A.6. 437,249 f.). Son édition est annoncée depuis 1964. É. Longpré a donné une éd. de trois chapitres du livre II, sur la création (AHDLMA, t. 1, 1926, p. 268-93).

Il intéresse la spiritualité par son traité *Manus quae contra Omnipotentem tenditur* ; il y défend les Mendiants contre les accusations des maîtres séculiers à l'université de Paris. Il semble que son texte ait été le document officiel présenté par le Ministre général Jean de Parme devant la Cour pontificale à Anagni, d'où suivit la condamnation des thèses de Guillaume de Saint-Amour en 1256 (cf. DS, t. 6, col. 1237-41). Thomas y expose les exigences de la pauvreté franciscaine, dont la perfection comporte non seulement l'abandon des biens individuels, mais encore l'expropriation collective et l'état volontaire de la mendicité.

Le texte a été publié par M. Bierbaum sous le nom de Bertrand de Bayonne ; l'attribution à Thomas d'York n'est plus contestée aujourd'hui (éd. M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris*, dans *Franziskanische Studien*, Beiheft 2, Münster, 1920, p. 37-168). L'ouvrage fut violemment attaqué par Gérard d'Abbeville (DS, t. 6, col. 258-63). On a aussi de Thomas d'York un sermon *De Passione Domini* dans lequel il expose 17 raisons de méditer avec fruit les souffrances du Sauveur.

Fr. Pelster, *Thomas von York... als Verfasser des Traktats « Manus quae »*, AFH, t. 15, 1922, p. 3-22. – A. Van den Wyngaert, *Querelles du clergé séculier et des Ordres mendiants à l'univ. de Paris*, dans *La France Franciscaine*, t. 6, 1923, p. 49-53. – A.G. Little, *The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century*, AFH, t. 19, 1926, p. 839-41. – É. Longpré. *Fr. Thomas d'Y. La première somme métaphysique du XIIIe siècle*, *ibid.*, p. 875-930. – J.P. Reilly, *A Sermon of Thomas of Y. on the Passion*, dans *Franciscan Studies*, t. 24, 1964, p. 205-22. – A.B. Emden, *A Biographical Register of the University of Cambridge to 1500*, Cambridge, 1963, p. 666.

DTC, t. 15/1, 1946, col. 781-87. – NCE, t. 14, 1967, p. 124-25. – LTK, t. 10, 1967, col. 151-52. – DS, t. 1, col. 636,1538,1768 ; t. 3, col. 341 ; t. 6, col. 260 ; t. 8, col. 645-46,648.

Clément SCHMITT.

1. THOMAS (ANTONIN ; pseudonyme de DRUGEON, Pierre), dominicain, 1631-1701. – Né à Rennes, Thomas reçut l'habit de l'Ordre au couvent de Dinan le 15 août 1653. Il semble avoir vécu toute sa vie dans ce couvent de Dinan, à l'exception de son temps de formation à Morlaix. Il mourut le 14 février 1701.

Religieux observant et pieux, il a publié plusieurs ouvrages de dévotion : *Le rosier mystique de la Très-Sainte Vierge Marie ou le Très-Sacré Rosaire, ...expliqué en quinze Dixaines d'Instructions solides & morales... Avec la méthode pour faire avec fruit la Dévotion des Quinze Samedis à l'honneur des quinze sacrez Mystères du S. Rosaire,* Vannes, Vve Jean Galles & G. Le Sieur, 1686, in-12°, 492 p. (les p. 481-92 traitent de la Confrérie du S. Nom de Jésus) ; 2e éd. « revue et corrigée par l'auteur » (Rennes, 1698, 446 p.). L'« epistre à la très sainte Vierge », en tête du volume, est signée Antonin Thomas, alors que dans la première éd. on ne lit que les initiales A.T. (voir DS, t. 9, col. 1075).

La devotion à la sainte Véronique, ou la reparation des ignominies & des outrages faits à la sacrée face de Notre Seigneur Jésus-Christ, représentée dans le voile de Sainte Berenice (Paris, L. Guérin, 1694, in-12°, 164 p.). L'ouvrage s'adressait à *Messieurs de la très dévote Confrairie de la Sacrée-Véronique établie à Nantes.* 2e éd. sous le titre *La sainte Face d'après un auteur du XVIIe s. La dévotion à la Sainte-Véronique... par le R.P. Antonin Thomas* (Tours, Oratoire de la sainte Face, 1889, in-16°, 240 p.) ; elle est précédée (p. 7-36) d'une notice historique, traitant principalement de la Confrérie établie à Nantes dès 1413, notice due à l'abbé P. Giquello, prêtre de la Sainte-Face.

En 1688 Thomas obtint du maître de l'Ordre l'autorisation de faire imprimer deux autres ouvrages : *Les marques les plus sensibles des tendresses de la T.S. Vierge envers l'Ordre des frères prêcheurs,* et *Tractatus vitae spiritualis S. Vicentii Ferrerii in gallicum idioma conversum,* avec *Methodus juvandi infirmos in articulo mortis.* Il n'est pas sûr que ces travaux aient été effectivement publiés.

L'information sur Thomas repose sur une brève notice insérée dans un recueil anonyme de *Mémoires historiques* sur le couvent de Dinan composé en 1715 (archives de l'Ordre, Rome) dont l'auteur pourrait être J. Le Texier, du même couvent. Cette notice est reproduite par M.-D. Chapotin, *Souvenirs dominicains dans le diocèse de Saint-Brieuc* (extrait de la *Revue catholique de l'Ouest*), Nantes, 1887, p. 145-48.

Il n'y a évidemment aucun rapport entre les écrits de Pierre Drugeon sous le pseudonyme d'Antonin Thomas et l'emploi du même pseudonyme par ce « nobilis vir Antoninus Thomas » auquel Quétif-Échard (t. 2, p. 326) attribuent une traduction, publiée en 1706 chez J.-B. Cusson, d'un *Tratado de la Concepción de Nuestra Señora* du dominicain Vicente Justiniano Antist † 1599 paru à Madrid en 1615, à Majorque en 1618 (2e éd. de cette traduction, Paris, 1733). L'approbation de cette traduction (14 janvier 1706) par le dominicain Charles de Saint-Vincent (= Charles Daroux) † 1709 pourrait suggérer que le pseudonyme cacherait un dominicain. – Dans la 2e éd. de l'ouvrage les premières lignes de l'*Addition au traité de l'Immaculée conception* ajoutée à la traduction (p. 114 du recueil) où il est fait gloire à l'Ordre de saint Dominique de soutenir le privilège peut porter également à la même conclusion. Cette 2e éd. contient, sous la même reliure mais avec une pagination autonome, des *Anagrammes en l'honneur de l'Immaculée conception* (= 23 p.) ayant fait l'objet d'un Privilège du Roy daté du 16 septembre 1729 ; il y est fait mention de l'auteur « le sieur A.T.ooo ».

DS, t. 5, col. 30,33.

André DUVAL.

2. THOMAS (PIERRE, SIEUR DU FOSSÉ), † 1698. Voir DU FOSSÉ (Pierre Thomas), DS, t. 3, col. 1750-55.

THOMASSIN (LOUIS), oratorien, 1619-1695. – 1. *Vie.* – 2. *Pensée et spiritualité.*

1. **Vie.** – La vie de Louis Thomassin est assez bien connue ; on se reportera à l'article *Thomassin* du DTC par A. Molien (t. 15, 1946, col. 787-823) et à *Louis Thomassin, étude bio-bibliographique avec vingt lettres et deux textes inédits,* de P. Clair (Paris, PUF, 1964).

1° JUSQU'AUX ANNÉES 1658-60. – Thomassin est né à Aix-en-Provence le 28 août 1619. Après une adolescence studieuse au collège des Oratoriens de Marseille (1629-1633), il obtient, malgré son jeune âge (13 ans et demi) d'entrer à l'Oratoire d'Aix où il fait son noviciat. Il achève ses études classiques et fait deux années de philosophie au collège de Marseille (1634-37), puis étudie la théologie chez les Oratoriens de Saumur (1637-40). Il sera ordonné prêtre à Aix le 21 décembre 1643.

Il est un remarquable professeur de grammaire, de rhétorique, de philosophie, très attaché à Platon mais n'ignorant ni Descartes ni Gassendi. Il développe à Saumur, à Notre-Dame des Ardilliers, un enseignement renouvelé de théologie positive (appuyé sur les Pères plus que sur l'École) qui connaît un grand succès. Appelé à Saint-Magloire (Paris) en 1654, il y distribue, semble-t-il, un enseignement proche des thèses jansénistes (cf. P. Clair, *Le P. Th. et le jansénisme...,* dans *Bulletin de la Soc. des Amis de Port-Royal,* 1957, p. 1-47) ; mais dans les années 1657-61 il évolue vers des positions très différentes, proches des thèses ultramontaines ; les causes de cette évolution sont mal connues.

2° LES CONFLITS ET LA PÉRIODE DE SILENCE (1661-1678). – Au cours de cette deuxième période de sa vie, il rédige deux ouvrages qui, publiés en 1667 et 1668, révèlent en lui un ultramontain modéré et un ferme adversaire des thèses de Port-Royal. En 1667 paraît le *Dissertationum in Concilia generalia et particularia tomus primus* ; mal reçu des gallicans, l'ouvrage provoque de graves conflits. L'année suivante (1668) paraissent les *Mémoires sur la Grâce,* dans lesquels Thomassin réfute Jansénius. Ces deux ouvrages font de l'auteur comme le chef d'une faction au sein d'un Oratoire plutôt augustinien et gallican.

À la suite de ces heurts et sitôt après sa nomination (1672), le supérieur général L.-A. de Sainte-Marthe, proche de Port-Royal, décharge Thomassin de ses enseignements et obtient son départ de Saint-Magloire ; l'oratorien se retire d'abord dans la maison de la rue Saint-Honoré, puis, par faveur, dans la « maison d'institution » (noviciat où il n'enseigne pas) ; il y réside de septembre 1673 à 1690, de la façon la plus régulière et sans soulever de nouveau conflit,

mais un peu en marge de l'Oratoire. Il ne publie plus rien jusqu'en 1678 (*Ancienne et nouvelle Discipline*).

3° De 1678 à 1690 : les grands ouvrages. – La quasi-totalité des ouvrages (même les ouvrages posthumes) paraissent désormais sous un même titre général, repris soit sur la page de garde, soit dans le titre même de l'ouvrage : « Traités dogmatiques et historiques sur divers points de la discipline de l'Église et de la morale chrétienne » ; c'est pour cet ensemble qu'est donné le 24 septembre 1679 un privilège royal. Paraissent ainsi de nouveaux livres que l'on peut regrouper sous quelques chapitres : doctrine (les dogmes), discipline (conciles, discipline de l'Église, fêtes, jeûnes), morale (vérité et mensonge, serments et parjures, aumône, négoce et usure), ecclésiologie (à propos de la Révocation de l'Édit de Nantes), méthodes d'enseignement (poètes, philosophes, grammaire et langues, historiens), spiritualité et dévotion (office divin et oraison).

Paraissent aussi les *Dogmata Theologica* (3 vol., Paris, 1680, 1684 et 1689 ; rééd. par P.F. Écalle, 7 vol., Paris, 1864-1872), son œuvre dogmatique majeure, et *Ancienne et nouvelle Discipline de l'Église* (3 vol., Paris, 1678, 1679, 1681 ; rééd. par M. André, 7 vol., Bar-le-Duc, 1864-1867).

4° Les dernières années. – À partir de 1690, Thomassin s'affaiblit ; il perd l'usage de ses facultés, et même de la parole. Revenu depuis 1690 à Saint-Magloire, il y meurt le 24 décembre 1695. Il laissait de nombreux manuscrits ; certains sont publiés par son disciple le P. Charles Bordes, dont la pensée extrémiste défigure parfois l'image de Thomassin.

Bibliographie détaillée des œuvres dans A.-M.-P. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne* (Paris, 1880-1882, p. 170-76), P. Clair, *L. Th. Étude bio-bibliographique* (cité *supra*, p. 85-99) et Fr. J. Busch, *Lex Christi...* (cité *infra*, p. XX-XXVII).

2. **Pensée et spiritualité.** – Thomassin a évolué et a été controversé au sein de l'Oratoire. Il ne s'agit pas de refaire ici l'histoire de sa pensée, mais on ne peut comprendre sa spiritualité sans quelques mises au point relatives à sa doctrine et à sa conception de la grâce.

La pensée de Thomassin est fort cohérente, et elle fait de lui le représentant d'un courant important de l'Église de France de la seconde moitié du 17e siècle. Sa spiritualité sera l'écho précis de ces positions.

On trouve une bonne approche de la doctrine de Thomassin dans l'article cité de A. Molien (DTC, t. 15) et dans P. Clair, *Introduction à la pensée de L. Th.* (thèse de Paris I ; service de reproduction, Lille, 1973).

1° Thomassin, « catholique-romain français ». – Il faut se garder de tenir pour secondaires ses deux premières œuvres, les *Dissertations sur les Conciles* (1667) et les *Mémoires sur la grâce* (1668). L'une et l'autre, en effet, constituent des prises de position parfois polémiques dans les domaines alors essentiels des pouvoirs respectifs du roi et du pape, d'une part, de la grâce, de l'autre ; dans les deux cas, l'auteur adopte des positions d'un ultramontanisme modéré, dans lesquelles l'histoire officielle ultérieure ne voudra voir que des positions « de conciliation ». L'importance des deux ouvrages est d'autant plus grande que ces textes sont le fait d'un homme mûr (Thomassin a alors près de cinquante ans), parfaitement au courant des enjeux du moment.

Contrairement à ce que veut une histoire gallicane et nationaliste pour laquelle il n'y a pas eu de pro-romains et d'ultramontains en France, un courant ultramontain, longtemps hispanophile, dévoué à la cour de Rome, « dévôt », relayé sous des formes diverses par les ordres à direction romaine (Mendiants, Jésuites et congrégations laïques), semble avoir été présent et peut-être même majoritaire en France au 17e siècle ; il le restera jusqu'à la Révolution à la faculté de théologie de Paris (cf. B. Chédozeau, *La Faculté de Théologie de Paris au XVIIe siècle : un lieu privilégié des conflits entre gallicans et ultramontains (1600-1720)*, dans *Mélanges de la Bibliothèque de la Sorbonne*, t. 10, 1990, p. 39-102). Ce courant tend à soumettre à la religion l'ensemble et le détail des activités du laïc, et, sous des formes variées et avec des nuances non négligeables, à soumettre le pouvoir civil au pouvoir religieux (jusqu'à admettre, dans certains cas extrêmes, le principe du régicide) ; pour ce courant, qu'on peut appeler « catholique-romain ultramontain », l'*Index librorum prohibitorum* et l'Inquisition sont des institutions légitimes, et le clerc se voit reconnaître un pouvoir de droit divin.

Contre ces pro-romains se dressent les clercs défenseurs des « maximes » de l'Église gallicane, solidement épaulés jusque dans les années 1695 par le pouvoir royal et jusqu'à la Révolution par les cours souveraines (« gallicans politiques ») ; les gallicans se font les champions des droits du laïc, en religion comme en politique qu'ils apprennent à distinguer nettement. Ce courant est minoritaire en nombre dans le clergé, mais il a l'appui du pouvoir et il connaît son apogée en 1682 dans la *Déclaration des Quatre Articles de doctrine*. Point important pour la compréhension des *Conciles* de Thomassin, ce courant gallican obtient dès 1663 une importante victoire lorsqu'il arrache à une minorité de docteurs gallicans de la faculté de théologie une *Déclaration* dite des *Six Articles* affirmant l'autorité des rois face au pape et le pouvoir des conciles sur le pape.

Enfin, entre ces deux groupes opposés, une troisième voie définit des positions « catholiques-romaines françaises », à la fois proches de Rome et respectueuses du pouvoir pontifical mais tenant compte des définitions propres à la France (sans aller toutefois jusqu'à l'affirmation expresse des maximes de l'Église gallicane). C'est plutôt à cette dernière tendance que se rattache Thomassin.

1) Dans la *Praefatio altera* des *Conciles* – rédigés à partir de 1662 à la demande du nonce, ce qui permet de penser que Thomassin a déjà donné des gages dans le sens des ultramontains –, l'oratorien affirme que le droit de convoquer les conciles généraux appartient au pape, même si les empereurs en ont réuni quelques-uns ; quant aux conciles particuliers, leur tenue doit être autorisée et leurs définitions approuvées par le pape, ce qui est, aux yeux des gallicans politiques, restreindre les droits du roi. À propos du *jus primarium* de convocation, il écrit : « Convocandae Oecumenicae Synodi jus primarium et principale pontificali apici asserui », avec l'excuse suivante : « ...ut lutheranis caeterisque novatoribus (*il s'agit des ultra-gallicans*) os occluderem, Tridentinam Synodum eo nomine detrectantibus quod Pontificio, non Caesareo diplomate sit conjugata » ; il n'a en rien voulu diminuer les droits du roi. Il n'a d'ailleurs rien dit expressément des pouvoirs respectifs du pape, du concile et de l'Église universelle comme définiteurs de la foi ; il n'a en particulier pas parlé de l'infaillibilité personnelle du pape. Il souligne en revanche le lien inséparable qui unit en ce domaine le pape et l'Église, l'infaillibilité étant le fait de l'un et de l'autre : « in

fidei causa », il n'y a qu'une autorité du pape et de l'Église (« unam dixi, quia conjunctissimam » – thèse de l'infaillibilité conjointe), et il a constamment affirmé que les catholiques n'ont jamais fait appel à un concile œcuménique d'une définition solennelle du pontife. Enfin, point plus significatif que tous les autres, il souligne son profond respect pour Gerson : il n'a jamais attaqué la faculté de théologie de Paris et sa doctrine (il feint d'accepter l'idée que la faculté est gallicane, comme veut le faire croire le pouvoir qui a obtenu les *Six Articles* de 1663) et il a enseigné la nécessité absolue et inexorable des conciles œcuméniques pour la poursuite des hérésies et pour le soutien de l'infaillibilité de l'Église universelle, bien loin de s'en remettre au seul pape. Enfin il se soumet à l'Église. Comme on le constate, face aux gallicans et ultra-gallicans Thomassin est obligé de faire quelques concessions ; mais sans être ultramontain à l'espagnole ou à la romaine, il préserve les droits du pape et du concile face aux revendications du pouvoir civil.

Ainsi se comprend l'histoire mouvementée de l'ouvrage. Demandé par le nonce près d'être exilé (1662), tenu en suspicion et probablement surveillé au cours de sa rédaction par les gallicans, publié au lendemain des conflits de 1663, le livre n'obtient que difficilement un privilège. Un *Factum* dénonce « un livre où il y a des opinions si contraires à l'Église et aux maximes fondamentales de cette monarchie ». Finalement le P. Général Senault supprime l'ouvrage et développe des arguments révélateurs de l'ambiance de ce conflit : « Notre congrégation est née dans la France... ; composée de seuls français, ...(elle) ne peut avoir d'autre intérêt que ceux de la France ». En 1676, le cardinal Grimaldi veut faire imprimer à Rome cet ouvrage « fait en faveur de la cour romaine » ; Thomassin s'y oppose : « Cela ne se pourrait sans nous attirer un orage » (24 janvier 1676, au P. de Sainte-Marthe) ; une seconde tentative des romains échoue en 1678.

Thomassin n'est pas « pro-romain », mais c'est un oratorien défenseur vigilant des droits du pape à une époque où sa congrégation est plutôt liée aux « novateurs », Port-Royal, gallicans, « critiques ». Il est remarquable qu'il possède l'*Index* de 1667 (aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale) et qu'il défend modérément l'Inquisition (voir plus loin).

2) Un autre point concerne sa rupture avec Port-Royal, dont les *Mémoires sur la Grâce* témoignent avec la plus grande clarté. La première édition des *Mémoires* est de 1668, année même de la Paix de l'Église. On présente en général ce texte comme une conciliation du système de saint Augustin avec la pensée des Pères grecs, plus modérés ; il est en réalité permis d'y voir surtout une attaque contre la grâce efficace et les cinq propositions, en particulier contre la première. Contre les Messieurs, et explicitement, Thomassin affirme l'existence de « secours généraux », proches de ce que sera plus tard la « grâce générale » de P. Nicole, et ces « secours généraux » vite tenus pour molinistes fonderont divers points de la spiritualité de l'oratorien.

Les références renvoient à l'éd. de Louvain, 1668 (3 vol.). Voir l'art. du DTC, surtout col. 809-10, et l'art. cité *supra* de P. Clair (*Le P. Thomassin et le jansénisme*).

Il existe des « secours généraux », comme la justice, l'équité, le respect des parents, le désir d'une félicité sans fin, les sentiments de remords et de honte, qui sont des « grâces du Créateur et d'un ordre naturel » (t. 1, p. 18), « une grâce générale » (t. 1, p. 43) proche de la crainte servile, qui « nous disposent à la justification sans la mériter » (t. 1, p. 29, et p. 49 : « Tous ces secours nous peuvent bien disposer à la justification, mais non pas nous la faire mériter », ce qui exclut tout molinisme). C'est à partir de ces secours naturels qui peuvent préparer à la réception de la grâce que Thomassin attaque assez violemment Jansénius, en une discussion au terme de laquelle il croit pouvoir conclure : « Après cela, il ne sera pas difficile de croire que les préceptes sont possibles aux justes », ce qui est le contrepied de la première proposition. Dans la discussion, Thomassin affecte de maintenir un équilibre entre les diverses écoles sur la grâce, toutes autorisées par l'Église ; en fait, ses analyses concernent surtout Jansénius, qui « s'est trompé en ce qu'il a cru qu'il y avait toujours un nouveau péché dans l'action qui était faite par pure crainte servile » (t. 1, p. 43) : « Luther avait déjà été condamné pour cette erreur dans le concile de Trente ». Il ajoute en faveur de sa propre grâce générale :

« Si les défenseurs de M. d'Ypres voulaient avouer de bonne foi qu'il s'est trompé en ce point, ils auraient d'ailleurs dans son livre une grâce véritablement générale et suffisante pour ne pas pécher et pour rendre les préceptes sincèrement possibles non seulement aux justes mais à tous les hommes » (p. 44 ; encore p. 170-71, contre Jansénius).

« Ceux qui ont du zèle pour S. Augustin, mais qui l'accompagnent de plus d'ardeur que de lumière, pourront s'imaginer que c'est lui faire tort que de tenir pour catholiques ceux qui dogmatisent contre la prédestination gratuite ou contre la grâce efficace, ou plutôt contre la manière dont ils expliquent son efficacité. Mais en cela ils font eux-mêmes à S. Augustin le plus grand outrage qu'il puisse recevoir » (t. 1, p. 63).

Tout le *Mémoire* est ainsi rédigé contre Jansénius, « qui s'est engagé dans une contradiction trop évidente quand il a dit que l'homme innocent pouvait faire le bien et même persévérer jusqu'à la fin, et que l'homme réparé ne pouvait faire aucun bien, quelque facile qu'il pût être, avec un secours actuel qui ne détermine pas infailliblement la volonté. Car comment est-il réparé s'il ne peut rien faire du tout avec la même grâce avec laquelle il pouvait tout faire ? » (p. 87). Thomassin peut conclure paisiblement : « Les préceptes ne sont pas impossibles, surtout aux justes » (p. 116), formule qu'il applique immédiatement aux analyses de Jansénius (voir aussi t. 2, p. 22). En revanche, les thomistes sont « les plus courageux défenseurs de la grâce efficace par elle-même », mais ils ont tiré cette efficacité « de la motion du premier moteur, de quoi S. Augustin ne s'est jamais avisé » (t. 2, p. 23).

Ces citations permettent de voir à quel point Thomassin prend ses distances par rapport aux Messieurs dans les *Mémoires sur la Grâce*, et combien il est difficile d'affirmer iréniquement qu'il a cherché la conciliation des systèmes. Il n'est d'ailleurs pas sûr qu'il ait été aussi doux que le dépeignent ses biographes (voir son *Jugement* sur une dissertation de J. Mabillon, où il exerce son ire avec âcreté). En fait, « il ne faut pas séparer S. Augustin des autres Pères grecs et latins » : il « est le principal, mais il n'est pas le seul » (avertissement). Thomassin semblerait proche plutôt des congruistes. Pour lui, la grâce générale est donnée même aux païens, au moins sous la forme obscure de la connaissance de Dieu et de la loi naturelle ; et l'homme coopère à l'action de la grâce efficace de par le consentement de la volonté obtenu par « quelque

autre grâce (complémentaire de la pré-détermination physique de Jansénius) qui ne détermine pas » (t. 2, p. 61-62).

On ne s'étonne donc pas de voir Thomassin, fidèle à la théologie des Pères grecs, reconnaître dans ses *Dogmes théologiques* une connaissance naturelle de Dieu. Il ne s'agit évidemment pas d'une connaissance de la nature de Dieu, mais d'un appel ressenti par tout homme sous la forme d'un symbole ou d'une énigme ; Thomassin irait d'ailleurs plutôt dans le sens de la théologie négative. D'autre part, et toujours conformément à la tradition reçue des Pères grecs, l'oratorien prône l'amour et la charité face aux revendications de l'intellect : « Il vaut mieux parvenir aux choses divines par l'amour que par la spéculation », autre point qui fonde une connaissance de Dieu intime, par-delà les barrières que posent facilement l'amour-propre, l'intellect et la curiosité.

Ainsi s'expliquent bien des aspects de la biographie de l'oratorien, et son audience à Rome : il s'oppose aussi bien aux gallicans qu'aux port-royalistes. Peut-être en réponse aux mesures du P. de Sainte-Marthe, Rome demande à Thomassin la traduction latine de la *Discipline de l'Église*, accorde à l'Oratoire, sur sa demande, le séminaire d'Avignon, propose à l'oratorien par l'intermédiaire du cardinal Casanata des fonctions et un logement de sous-bibliothécaire au Vatican (1678-1680) – et il faut bien comprendre que si le roi refuse, ce n'est pas seulement pour garder un sujet de cette valeur : Louis XIV refuse à Rome un auteur célèbre qui témoignerait de la force en France même des tendances ultramontaines à un moment où les conflits sont à leur apogée. Innocent XI aurait encore envisagé de lui conférer la pourpre. On comprend ainsi l'ambiguïté d'une phrase comme celle-ci : « MM. les nonces ont plusieurs fois donné des marques de l'estime qu'on en faisait à Rome par les visites dont ils ont honoré (cet) auteur » (*Éloge* en tête du *Traité du négoce*, 1697). Ce n'est pas sans raison que Thomassin sera accusé d'être, au sein de l'Oratoire, comme le chef d'une faction pro-romaine et moliniste. On peut même envisager l'hypothèse (non prouvée) selon laquelle son envoi à la maison d'Institution fut accompagnée d'une promesse de ne plus écrire en matière de dogme et de doctrine ; de fait, le privilège général pris bien plus tard, en 1679, le sera pour des ouvrages de discipline et de morale – et pendant plusieurs années Thomassin reste silencieux (1668-1678).

2° Les « méthodes » et les « secours généraux ». – Un second point préalable à la présentation de la spiritualité du P. Thomassin découle immédiatement des précédents ; il concerne les diverses « méthodes », qui dans l'esprit de leur auteur ne sont autre chose que la traduction concrète des « secours généraux », de la « grâce générale » que reconnaît le théologien.

Sous un titre unique, *Traités historiques et dogmatiques sur divers points de la discipline de l'Église et de la morale chrétienne. La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement les lettres humaines par rapport aux lettres divines et aux Écritures. Divisées en six parties. Dont les trois premières regardent l'étude des poètes ; et les trois suivantes celle des historiens, des philosophes et des grammairiens*, Thomassin a publié en 1681-1682 ce qui concernait les poètes, en 1682 les philosophes, en 1690 la grammaire ou les langues, en 1693 (probablement avec l'aide du P. Bordes) les historiens profanes. Dans chacun de ces ouvrages, Thomassin s'efforce de satisfaire à son but : « Étudier et enseigner chrétiennement et solidement les lettres humaines par rapport aux lettres divines et aux Écritures ».

Au point de départ, il y a l'idée que « le plus ancien livre du monde est l'Écriture sainte, et que c'est d'elle que sont sorties toutes les lettres humaines » (*Poètes*, épître à F. de Harlay), affirmation indissociable de l'hypothèse relative à la grammaire et aux langues selon laquelle la langue originelle d'où découlent toutes les autres langues est l'hébreu. Ainsi, au cœur, à la source et dans le langage même de tout écrit, il y a l'hébreu et la Bible, la Révélation divine, qui a informé, directement ou non, consciemment ou non, toutes les littératures et tous les systèmes de pensée profanes et dont il reste partout des traces : Thomassin tente de le prouver en voyant dans l'hébreu la mère de toutes les langues (*La grammaire ou les langues* et *Glossarium universale* de 1697) ; c'est là le premier des « secours généraux ». Il en est d'autres, que Thomassin enseigne dans ses « méthodes » à retrouver chez les auteurs de l'Antiquité, en une immense reconstruction de l'Histoire, étroitement soumise à la religion.

Chez les poètes : il y a une lecture chrétienne des poètes antiques, qui consiste non pas à christianiser *a posteriori* des textes écrits à partir d'autres visions du monde, mais à y rechercher « dans les fables mêmes les ombres et les images contrefaites des mystères de J.-C. » (préface). La « théologie des poètes » est un mélange d'erreurs et de vérités, ces vérités venant de quatre sources distinctes : la lumière naturelle (les « secours généraux »), ou la tradition confusément reçue, ou la lecture des Écritures, ou la « conversation des hébreux » (*ibid.*). Thomassin peut même écrire : « Les païens portaient dans le fond de leur âme comme un abrégé des vérités capitales de la vraie religion et de la bonne morale, selon les termes formels de S. Paul », ce qui évacue la question des vertus des païens. Et comme « les sciences que nous appelons humaines sont divines par leur source, elles sont un don du ciel ».

Le rôle des « professeurs des belles-lettres », qui sont « chrétiens et la plupart ecclésiastiques », est ainsi de donner cette lecture chrétienne des poètes anciens ; il ne s'agit pas de les utiliser au service de la religion mais d'y retrouver « la loi naturelle et intérieure écrite de la main de Dieu dans le cœur » ; les lois de la morale étant les mêmes pour tous et partout, elles constituent ces « secours généraux » extérieurs que Dieu offre à tout homme. Les professeurs sont ainsi coupables lorsqu'ils ne donnent des poètes, des orateurs, des historiens, qu'une lecture laïque et profane, lorsqu'ils se bornent à étudier « l'élégance des expressions, ou les beaux tours d'esprit, ou les antiquités du paganisme » ; ils doivent plutôt procéder à la « confrontation des lettres saintes avec les lettres humaines » (préface de 1681-1682). Une telle réhabilitation des œuvres des anciens ne s'étend évidemment ni à la comédie ni au roman, qui veulent « parer l'infamie du vice ».

Pour les philosophes (1685), une même analyse est développée. « Les philosophes païens ont vu comme dans un songe une partie de ce que nous venons d'avancer », c'est-à-dire « le règne de la foi » (*Philosophie*, 1685, p. 21), et « la gentilité n'a été qu'une imitation contrefaite de ce qui se passait dans le règne de Dieu » (p. 64) : « La logique, la physique, la morale et toute la philosophie ont été rapportées à Dieu par les anciens philosophes » (p. 712). Thomassin constate ainsi « le consentement de tous les philosophes et de toutes les nations mêmes, sur la connaissance naturelle de l'existence de Dieu » (titre du second livre), et ce « par un instinct naturel » (p. 277).

Thomassin va loin dans cette analyse. Soulignant les « sujets de joie de voir dans les pays les plus éloignés de très

beaux restes de la première Sagesse » (p. 107), il reconnaît dans ces « restes » la trace et la manifestation des secours généraux offerts à tous les hommes, qu'il s'agisse d'un héritage altéré ou, positivement, d'une grâce proposée à l'homme : « Quelque part qu'il y ait eu des hommes, même dans les plus épaisses ténèbres, on a vu briller la vérité de Dieu, l'immortalité de l'âme, la Providence, la vertu et ses récompenses, la justice..., la pratique des plus fortes et des plus généreuses vertus » (p. 107), et « la philosophie profane a appelé Sages ou Philosophes ceux que l'Écriture nomme Prophètes » (p. 61).

Peut-être de façon polémique, c'est chez Augustin même qu'il trouve appui : « Cet endroit de S. Augustin est mémorable et mérite d'être ici rapporté. Car il y enseigne que la véritable félicité de l'homme consiste dans la sagesse et dans la vertu, réglées par la connaissance du vrai Dieu et par ses saintes lois : que plusieurs philosophes ont vu cette vérité » et qu'ils ont même pu « avoir la connaissance du vrai Dieu » (p. 157).

Chez les historiens : Enfin Thomassin mène une même approche des historiens profanes (1693). Mais dans cet ouvrage on se gardera de confondre ce qui est de lui et les préfaces, attribuées en général au P. Bordes, qui adoptent des points de vue sensiblement différents jusqu'à trahir la pensée de l'auteur.

Le propos de Thomassin est de donner des « règles générales pour découvrir dans toute l'histoire sainte ou profane le règne de la charité ou de la cupidité » (livre I, ch. 3), la règle de fond étant que « toutes les histoires généralement ne contiennent que les combats des deux cités » augustiniennes ; l'ouvrage développe longuement cette thèse tout au long de l'histoire profane ou sacrée, en s'inspirant, parfois *ad verbum*, de la *Chronologia Sacra* donnée par Claude Lancelot dans la *Biblia Sacra* publiée en 1662 par Vitré. Mais l'éditeur, Ch. Bordes, infléchit gravement ce propos et lui fait perdre son originalité (*Supplément à la préface générale*).

Tous les autres livres de Thomassin sont peu ou prou l'écho de ces thèses qui trouvent dans l'histoire, dans la pensée et dans les œuvres littéraires des traces de la Révélation, véritables « secours généraux » au service de tous les hommes : « La même Sagesse éternelle qui a dicté l'Évangile avait déjà écrit la Loi naturelle dans le fond des âmes raisonnables » (*Philosophes*, 1685). Dans le *Traité des Fêtes* (1683), il est rappelé que pour le juste il n'est qu'« une seule fête », la Vie, et qu'il en était de même aux yeux des philosophes païens : « C'est une leçon que la nature leur faisait » ; Diogène, dans Plutarque, se moque de celui se prépare pour une fête « comme si pour les gens de bien toute la vie n'eût pas été une fête perpétuelle » (p. 562). Dans le *Traité du négoce et de l'usure* (1697, posthume), on lit que l'usure a été « même condamnée souvent dans les États... qui ne se gouvernaient pourtant que par la pure raison éternelle » (avertissement). Dans le *Traité de l'Aumône* (1695), il est écrit à propos du mépris des richesses que « la philosophie avait appris cette même vérité aux païens, au moins à certains d'entre eux qui s'étaient un peu appliqués à la recherche de la Vérité » (p. 132, avec référence à Sénèque, *Ep.* 89).

Les écrits contre les protestants, rédigés à l'occasion de la Révocation, s'inspirent des mêmes principes que les précédents. Le *Traité de l'Unité de l'Église et des moyens que les princes chrétiens ont employés...* (1686-1688) souligne « combien la cause des hérétiques est différente de celle des païens, et combien les Pères et les Princes ont eu de raison de leur moins épargner les peines temporelles » (p. 495). L'oratorien proche des ultramontains modérés regrette les « propos excessifs qu'on a tenus » contre l'Inquisition (*Édits*, 2e partie, ch. 12, p. 102 svv). Il ne va pas pourtant jusqu'à défendre les méthodes de violence, à la différence de son disciple le P. Bordes.

Le problème que tente de résoudre Thomassin est certainement au cœur des problèmes du 17e siècle : à l'anthropologie venue des pays « baroques » et bien représentée en France dans la première moitié du siècle, qui repose sur les principes d'une transmission et d'une tradition orale, sur une volonté de persuasion aux fins d'une *croyance*, se juxtapose et peut-être se substitue peu à peu un univers analytique et démonstratif, intellectuel, univers du *savoir* probablement né du développement extraordinaire de la prose imprimée et du nombre des lecteurs et des lectrices. Un immense champ nouveau s'ouvre, une lecture exclusivement *laïque* est donnée de l'histoire, de la philosophie, des poètes – pour ne pas parler des sciences mathématiques et physiques dont malheureusement Thomassin ne traite pas –. Quelle attitude le chrétien doit-il adopter face à cet univers qui échappe à l'évaluation du clerc, à toute cette prose sur laquelle l'*Index* a de moins en moins un droit de regard dans la mesure où il s'agit d'un univers de la science « objective » ? Certes, il convient, dans le cas du roman et du théâtre, de les exclure du domaine du chrétien ; pour toutes les autres disciplines humaines, l'originalité de Thomassin est, à la suite de J. Selden, de S. Bochart, de G.J. Vossius, de J. Marsham, et de P.D. Huet, non pas d'y trouver des ornements ou des *exempla*, mais de les ramener au bercail en les reconnaissant comme des enfants égarés, un univers oublieux de la Révélation primitive. En d'autres termes, Thomassin répond au défi que pose le nouvel univers de la prose imprimée, royaume de l'intellect et de la raison qui distingue nettement le profane et le sacré, en le privant des bases pouvant justifier cette volonté d'autonomie par rapport au religieux : en une perspective platonicienne, le monde de la raison et de l'intellect n'est que l'écho abâtardi de la Révélation originelle.

Il ne faut pas hésiter à voir dans l'extraordinaire système construit par le jésuite Hardouin une tentative similaire pour réduire la rébellion de la raison – mais les solutions retenues seront alors extravagantes.

3° Spiritualité. – C'est en fonction de ces éléments préalables qu'il faut tenter de comprendre la spiritualité du P. Thomassin, exprimée dans son *Traité de l'Office divin pour les ecclésiastiques et les laïques. Divisé en deux parties. La I. de sa liaison avec l'oraison mentale, et d'autres prières vocales, avec la lecture des Écritures, des Pères et des Vies des Saints. La II. de ses origines et des changements qui s'y sont faits dans la révolution des siècles* (1686). En fait l'ouvrage se compose de la seule première partie ; une note finale (p. 518) indique que la 2e partie devait comprendre des chapitres de la *Discipline de l'Église*, dont la liste est indiquée.

Le *Traité de l'Office divin* a intrigué les historiens : voir surtout H. Bremond, *Histoire littéraire*, t. 7, p. 385-415, et P. Clair, *Introduction à la pensée de L. Thomassin*, p. 210-47. On utilisera l'édition de 1686 et non la réédition du 19e siècle.

On a généralement situé le *Traité de l'Office divin* dans la pensée et dans l'œuvre de son auteur ; il s'inscrit surtout au cœur des divers conflits de la fin du siècle, relatifs aussi bien au rôle à reconnaître dans l'oraison aux pensées et aux méthodes qu'au statut à définir pour le laïc qui accède désormais à la lecture des textes sacrés. De ce point de vue, il est permis de voir dans l'ouvrage du P. Thomassin comme

une réponse discrète et ferme au *Traité de l'Oraison* que P. Nicole a publié en 1679 (ce que H. Bremond n'a pas vu). Dans cet ouvrage rédigé contre M. de Saint-Cyran Barcos et ses amis héritiers d'une spiritualité plus affective et plus sensible, P. Nicole s'efforce de réhabiliter l'emploi des pensées et des méthodes dans l'oraison. Nicole va assez loin dans cette voie pour que, repris sous le titre de *Traité de la Prière*, l'ouvrage serve en 1695 d'arme contre les mystiques. On ne peut développer ici ces analyses, très contestées par les spirituels du temps et en particulier par Thomassin dans le *Traité de l'Office divin* (sans que Nicole soit jamais désigné). Voir DS, t. 11, col. 309-18, surtout 313-14.

1) *Nature de l'« oraison mentale »*. – Au cœur de la spiritualité de Thomassin se pose le problème de la prière continue. L'idéal apostolique d'une prière *sine intermissione* est réalisable ici-bas si l'on entend par là le désir de la Vie et l'amour de Dieu, la grâce sanctifiante toujours présente au cœur du juste ; la prière continue, l'« oraison mentale », est d'abord *désir*, désir de Dieu et de la béatitude, « amour de Dieu régnant dans le cœur » (p. 25). Chez les justes, « c'est le Saint-Esprit, qui est cette charité même, qui prie en eux » (p. 31), définition traditionnelle et paulinienne. Elle est constante chez le juste, et « sanctis etiam ipse fit somnus oratio » (p. 8).

Cette oraison ne consiste surtout pas dans les pensées ou dans les méthodes, inventions de l'esprit humain. Certes, à aucun moment Thomassin ne s'oppose expressément à P. Nicole (dont il était d'ailleurs l'ami), mais il prend le contrepied de ses analyses lorsqu'il affirme par exemple que « ce n'est pas seulement de notre bouche, ou tout au plus de notre pensée et de l'application de notre esprit, que nous prions et que nous bénissons Dieu ; c'est de tout notre cœur, de toutes nos œuvres, de toute l'obéissance » dont nous sommes capables (p. 8).

Deux raisons à cela, et des raisons bien proches de celles de Barcos (cf. *La spiritualité de M. de Barcos*, dans *Chroniques de Port-Royal*, n. 26-27-28, 1980) : prier n'exclut pas de comprendre, mais ne le suppose pas ; et les méthodes sont toutes d'origine humaine et non divine, pour une activité qui est surnaturelle : « Sozomène dit que S. Antoine n'avait jamais appris à lire, qu'il estimait peu les lettres, prétendant que la raison et le bon sens était (*sic*) plus ancien et plus parfait que les lettres, puisqu'elles ne sont que de l'invention de l'esprit humain » (p. 56) ; « S. Antoine disait que ce n'est pas encore le degré de la plus éminente oraison, lorsque le religieux prie et comprend sa prière ; car il faudrait que l'âme fût si transportée en Dieu qu'elle ne fît plus de retour sur elle-même et qu'elle ne comprît pas bien les vérités incompréhensibles que Dieu lui ferait entendre et les douceurs ineffables qu'il lui ferait goûter » (p. 62).

Dès lors Thomassin refuse l'oraison nicolienne ; l'oraison mentale « n'est rien moins qu'un tissu de méditations étudiées, ou de belles pensées sur le sujet proposé. C'est bien un regard respectueux de ce qui se passe... avec une foi et un amour qui partent du plus profond du cœur » (p. 111). Elle consiste à « beaucoup prier, beaucoup désirer, beaucoup gémir, parce que les larmes ont ici plus de poids que les paroles et les gémissements plus que les longs discours » (p. 29).

Tout cela n'est guère original ; ce qui l'est, en revanche, c'est l'idée que l'oraison mentale est portée, jusqu'à se confondre avec lui, par l'*office canonial*, l'« office divin », par la récitation et le chant des Heures (qui ne sont évidemment pas les Heures pour les laïcs), étant bien entendu que l'office inclut les heures, la messe et les lectures bibliques et liturgiques. Tout l'ouvrage a pour but de prouver « la liaison de l'office canonial avec l'oraison mentale » (p. 64-65). Thomassin montre longuement comment la permanence en l'âme de la charité, de la grâce sanctifiante, est à la fois exprimée, ravivée et ponctuée par la succession des heures canoniales, par la psalmodie, par la prière vocale, par les silences ; ses analyses opposent aux *actes* de prière la richesse d'un *état* de prière qui, par certains aspects, rappelle la « dévotion spirituelle » de P. Nicole ; mais on ne trouve pas chez l'oratorien les tentatives d'explication psychologique que donne le moraliste lorsqu'il parle des « pensées imperceptibles », fugaces annonces d'un possible inconscient. D'autre part, et sans le dire, en confondant oraison mentale et office canonial Thomassin élimine le problème que pose le caractère trop humain des méthodes prétendant soumettre aux caprices de l'homme les gémissements de l'Esprit. L'office divin, lui-même organisé et « méthodique », ne plie pas la prière à vues humaines mais il lui permet de se dire constamment en empruntant les termes mêmes de la Parole, aussi bien dans les psaumes que dans les lectures ou dans les textes liturgiques de la messe.

Dernière caractéristique de cette oraison mentale, elle est, au même titre que les heures canoniales, le fait autant du laïc que du clerc. Comme de nombreux religieux de la deuxième moitié du 17e siècle, dont les Messieurs de Port-Royal, Thomassin tend à infléchir la distinction tridentine du clerc et du laïc, non pas en les confondant (position protestante inadmissible par les catholiques) ou en exagérant l'écart qui les sépare (à la façon des Églises du monde baroque), mais en proposant au laïc des exigences spirituelles et morales proches de celles mêmes du clerc (qui reste cependant seul Sacrificateur). Port-Royal pousse ainsi le laïc à la lecture des textes sacrés (1667 : traduction du *Nouveau Testament* « de Mons » ; 1672-1693 : traduction de l'*Ancien Testament* dans la Bible dite « de Sacy ») et certains de ses épigones tendent même à faire de cette lecture une obligation pour tout catholique ; pour la liturgie, Nicolas Le Tourneux propose en 1673 sa célèbre traduction de la *Semaine Sainte* (avec l'explication et la traduction de l'ordinaire de la messe) et en 1688 paraît posthume sa grande traduction du *Bréviaire romain* (cf. B. Chédozeau, *La Bible et la Liturgie en français*, Paris, Coll. Histoire, 1990.

Apparemment Thomassin a le même souci du laïc et même des simples. « Les Heures canoniales... et les longues lectures qu'on y fait ont été instituées aussi bien pour les laïcs que pour les ecclésiastiques » (*Traité de l'Office divin*, p. 236) ; « dans tous les siècles de l'Église il y a eu un fort grand nombre de laïcs qui n'ont pas douté que les offices divins et les heures canoniales ne fussent aussi bien pour eux que pour les ecclésiastiques » (p. 191). On trouve même chez lui *verbatim* la célèbre formule qui sera reprochée à P. Quesnel (autre oratorien) et condamnée dans la Constitution *Unigenitus* (1713) : « Les laïcs de tout âge, de tout sexe et de toute condition récitaient ordinairement les Heures canoniales » (p. 226).

Lorsqu'il rappelle ailleurs que « les saints religieux (des premiers siècles) ne prétendaient pas que nous dussions les distinguer (les laïcs) tant de nous » (p. 27), il soulève cette

même question du statut du laïc qu'il prétend peut-être, lui aussi, rapprocher du clerc. D'ailleurs, dans l'oraison mentale telle qu'il l'a définie, « le simple peuple est capable de ces vérités » (p. 26), « les moindres mêmes des fidèles » (p. 120).

L'oraison mentale de Thomassin présente donc deux caractéristiques : elle renvoie aux textes et à l'imprimé, elle se soucie de proposer au laïc un idéal proche de celui du clerc. Les limites de cette ouverture ne sont pourtant pas négligeables ; il convient de les souligner à présent, pour voir comment, ici encore, Thomassin définit une position « catholique-romaine française ».

2) *Spécificité et limites des définitions de Thomassin.* – Le point de vue de Thomassin n'est pas celui de Port-Royal ; l'oratorien est l'héritier direct d'une religion de croyance et d'adhésion affective plus que de participation intellectuelle, et c'est ce qui explique certains aspects de son analyse. Le Livre imprimé, dont le rôle et l'influence s'accroissent à proportion de la multiplication du nombre des lecteurs (et des lectrices), propose à côté de l'antique et immémoriale transmission orale un nouveau mode de transmission, fondé sur la lecture de l'imprimé, en traduction française, avec de graves conséquences sur les contenus mêmes de la croyance et de la foi tirées de façon spectaculaire vers l'intellectualisation. C'est cet infléchissement que refusent la dévotion et la spiritualité de Thomassin, ici encore bon représentant, à la fois contre les adversaires espagnols et italiens de l'imprimé et contre les port-royalistes partisans extrêmistes de la lecture, d'une tendance catholique-romaine française qui se veut équilibrée.

Lorsqu'ils prônent la lecture en traduction française des Heures canoniales, de l'ordinaire de la messe (et même du canon), de l'Écriture et des Pères, les port-royalistes et leurs amis, le plus souvent oratoriens ou bénédictins français, vont au bout de leurs choix. De même que P. Nicole favorise le jeu des pensées et des méthodes dans l'oraison, ces traducteurs-commentateurs insistent fortement sur l'importance de la compréhension intellectuelle des textes, qu'ils aident par leurs immenses « commentaires », « explications » ou « analyses » ; l'intellect, la logique et la raison se voient reconnaître un rôle éminent dans des analyses littéralistes, historiques ou morales, censées nourrir une dévotion bien différente de celle des spirituels du début du siècle.

Le représentant de la tendance modérément ultramontaine (et parfois jugée « moliniste ») qu'est Thomassin refuse dans l'oraison tous ces jeux de la raison, aussi bien pour la récitation des Heures que pour les textes liturgiques et bibliques. Accéder aux textes n'implique pas qu'on les comprenne ; si la spiritualité et la dévotion ne peuvent plus ignorer la lecture des textes, encore faut-il s'accorder sur les modes de cette lecture, et Thomassin défend, contre les très fortes critiques dont elle est alors l'objet, la lecture archaïsante qu'est la lecture allégorique. Dans le *Traité de la Vérité et du Mensonge, des jurements et des parjures* (1691), les « discours allégoriques des martyrs, des anges et des prophètes, très éloignés de la feinte, du mensonge et de l'équivoque » étaient « le langage du ciel, inconnu aux hommes charnels » (ch. 12-13 de la 1re partie).

Ces analyses viennent sous la plume de l'oratorien à l'occasion des « mensonges » ou des « équivoques » du texte biblique ; ainsi du mensonge de Jacob : S. Augustin s'est « contenté de dire que l'action et la parole de Jacob était un mystère et non un mensonge, comme S. Paul s'était contenté de dire en trois mots que tout arrivait alors en figures » (p. 95) : « Les allégories, les figures, les métaphores ont un double sens ; l'un est fort différent de l'autre, mais l'un et l'autre est très véritable » (p. 35) et sans mensonge. Pour Jacob, « Dieu a pu sans doute ordonner que Jacob signifierait l'Église, Ésaü la synagogue, et que l'aînesse temporelle de ces premiers temps figurerait l'aînesse spirituelle de l'Église sur la synagogue » (p. 35). D'un mot, « une fiction n'est pas un mensonge » (p. 36).

C'est le même esprit, peu ou pas littéraliste ou « scientifique », qui anime les analyses de Thomassin à propos de l'assistance à la messe et de la lecture de l'Écriture.

La messe est un lieu éminent de l'« oraison mentale » chère à Thomassin. Elle exige la participation du laïc ; encore faut-il s'entendre sur ce point. On retient ici quatre points significatifs : l'inutilité de la compréhension, la nécessité d'une participation « intérieure », la question du *submissa voce* et du *distincte,* le cas des termes *alleluia* et *amen.*

Après tous les spirituels, Thomassin souligne le caractère inaccessible à l'esprit humain du sacrifice de la messe : « le Bien pour lequel nous gémissons est au-dessus de notre intelligence » (p. 101) ; « le Dieu ineffable et incompréhensible a eu droit de nous proposer dans le plus auguste de nos sacrements des choses que nous ne pouvons entendre et que nous devons d'autant plus respecter » (p. 127). Ce qui est ainsi attendu du laïc, c'est une « attention respectueuse », qui ne peut se confondre avec l'« intelligence de ce qui se chante ou se récite » :

« Le meilleur est sans doute que les assistants entendent le sens ou des livres des Écritures qu'on lit, ou des psaumes qu'on chante. Mais quand cette intelligence manque, pourvu que la foi, l'affection et l'attention de la volonté ne manque (*sic*) pas, la prière ne laisse pas d'être utile à ceux qui prient et agréable à Dieu qui écoute la voix du cœur encore plus que celle de la bouche » (p. 147).

La compréhension intellectuelle est ainsi non seulement inutile mais même non envisageable, puisqu'il s'agit d'un mystère incompréhensible au célébrant lui-même ; le laïc doit apporter un « consentement » du cœur, une « adhésion » qui s'exprime dans « une sainte union du cœur avec le célébrant » (p. 141). Le laïc doit se « tenir intérieurement » près du prêtre (p. 124), « s'entretenir avec Dieu pendant que le prêtre fait ses prières secrètes à basse voix » (p. 135). Apparaît ainsi, encore sans le nom, ce qui sera plus tard dans les missels pour laïcs les prières « pour s'unir d'intention » (et non de mots) avec le prêtre.

Thomassin ne le dit pas, mais à ses yeux les traductions que donnent alors Port-Royal et ses amis sont inutiles ; l'union des fidèles et du prêtre est telle, dans l'offrande spirituelle, que « leurs prières leur sont utiles lors même qu'ils ne les entendent pas » (p. 144, et tout le ch. 9).

L'oratorien adopte une même attitude réservée (et tout à fait conforme à celle des maîtres spirituels de la première moitié du siècle, comme par exemple J.-J. Olier) à propos de la prononciation à haute voix des paroles de la messe, dont le concile de Trente a prescrit qu'elles devaient être récitées *submissa voce* – c'est le susurrement liturgique –, mais dont nombre de théologiens de la fin du siècle voudraient la pro-

nonciation à voix haute. Le concile a aussi prescrit qu'elles devaient être récitées *distincte, reverenter devoteque :* quel sens donner à *distincte* ?

Là encore Thomassin se montre peu novateur. Le mystère du sacrifice (qui n'est pas seulement un mémorial, comme chez les calvinistes) exige à la fois que les paroles soient prononcées, pour avoir leur efficace : ce sera le *distincte* ; mais qu'elles ne le soient pas d'une façon telle que cet efficace puisse paraître le fruit d'une compréhension et d'une cocélébration des assistants, et ce sera le *submissa voce,* ou le *secreto.* L'adverbe *distincte* implique l'articulation des termes, non leur audition claire et moins encore leur compréhension. Le *submissa voce* est une autre forme de la volonté de l'Église pour laquelle « les fidèles et les moindres clercs » (les clercs minorés) ne doivent avoir part au sacrifice que « par leurs adorations et par le profond respect » manifesté (p. 126). Chez le prêtre, la prononciation des paroles implique non une volonté de compréhension mais de participation : « Comme il suffit dans les actions civiles que les paroles aient été bien prononcées, il suffit aussi dans l'Église que les prières publiques soient récitées ou chantées avec une volonté et une affection religieuses » (p. 147). Articulation des mots, chez le célébrant, respect chez l'assistant, affection religieuse chez tous, voilà ce qui est demandé à la messe : à quoi bon les traductions ?

Thomassin prend même le cas-limite mais significatif des termes *alleluia* et *amen,* que l'Église n'a pas traduits parce qu'on ne peut rendre « ce qui ne se peut exprimer » (p. 91 svv). La messe est ainsi le temps fort de l'oraison mentale, et en particulier ce moment de silence et d'élévation spirituelle qui est celui du canon (p. 136).

Pour la lecture de *l'Écriture,* dont la traduction est tout de même plus facilement acceptée que celle de la messe, Thomassin reprend des analyses voisines des précédentes. Dans le principe, il exhorte formellement les laïcs à lire l'Écriture (comme ils doivent suivre l'office) ; ils doivent même « écouter, lire et étudier les Écritures » (p. 192), « lire les Écritures, comme une partie de l'office divin, en esprit de prière » (p. 217). Déjà saint Jean Chrysostome pensait qu'il faut « exhorter souvent et fortement les laïcs mêmes et les personnes mariées à lire les Écritures » aux fins d'une prière ininterrompue (p. 189). Thomassin ne reprend donc pas les interdictions des ultramontains à l'espagnole, qui interdisent jusqu'à la traduction des épîtres et des évangiles des dimanches et des fêtes, et il pourrait paraître se rapprocher de Port-Royal et annoncer les positions polémiques qui sont, à la même époque, celles du P. Quesnel.

En fait, ici encore Thomassin définit des positions très différentes de celles des Messieurs ou des autres oratoriens. A la façon des spirituels de la première moitié du siècle, il définit une lecture-rumination, une manducation spirituelle visant à éliminer soigneusement toutes les tentations de l'intellect, curiosité, esprit critique, analyse, lecture savante, peut-être même l'utilitarisme moraliste, pour ne retenir qu'une lecture affective et dévotieuse : « Le capital est, que nos affections se conforment à cette divine lecture et qu'on l'interrompe souvent par la prière » (p. 199), car « c'est plutôt le cœur que l'esprit, plutôt l'amour que la pénétration, qui se fait jour dans les saintes lettres » (p. 229). Cette lecture ne requiert qu'amour, simplicité, et surtout pratique de l'Évangile. L'Écriture ne peut se lire chrétiennement que par celui qui croit et qui vit la Parole de Dieu.

Dès lors, pour reprendre le titre du ch. 10 (p. 159), « la lecture des Écritures est très utile, lors même qu'on ne les entend pas » ; et il ne s'agit pas là seulement des *obscura* et des contradictions du texte, mais de l'accès à la Parole même. C'est ici la même attitude qu'à l'égard des paroles de la messe. Thomassin n'aborde pas la question de la traduction, alors si controversée ; mais il y fait allusion lorsque, par exemple, il souhaite non sans candeur que même « les artisans, les femmes, les dames et les religieuses » (p. 251) apprennent la langue latine ; à la traduction des textes, il préfère sans hésitation l'enseignement du latin à tous les fidèles (comme il rêvera quelques années plus tard d'un retour à l'hébreu comme langue universelle). On est loin des analyses de P. Quesnel ou même des Messieurs.

On trouve la meilleure preuve de l'écart qui le sépare des partisans de la lecture en traduction dans ce qu'il dit de l'*Index.* On sait que la *regula* IV de l'*Index* romain exige pour la lecture de la Bible par le laïc *capacité* et *permission* ; les espagnols ont donné de cette *regula* une interprétation ultra-restrictive, tandis que les Messieurs, en la personne d'A. Arnauld, en demandent l'abrogation dans les années mêmes où écrit Thomassin (cf. notre art. *Le refus de la Règle IV de l'Index romain chez J. de Néercassel et Guillaume Le Roy,* RSPT, t. 72/3, 1988, p. 427-35). Les catholiques-romains français, tendance à laquelle se rattache Thomassin, s'en tiennent pour leur part à cette *regula* : rien que la règle IV, mais toute la règle IV, et à ce titre ils limitent assez nettement l'accès aux textes des fidèles catholiques. On lit ainsi dans le *Traité de l'Office divin* une défense de la *regula* IV, « si nécessaire depuis tant de traductions de la Bible » ; les prêtres déterminent pour chaque fidèle « les lectures de l'Écriture » qu'ils peuvent faire (p. 236) – et c'est encore le lieu de rappeler que Thomassin possède un exemplaire de l'*Index librorum prohibitorum* publié à Rome en 1667.

Thomassin n'est donc ni ultramontain à l'espagnole (la tendance, si elle est représentée en France, est réduite au silence) ni proche de ce qui fonde Port-Royal, en dépit de rapprochements superficiels. Ni sa conception de la lecture des textes sacrés, ni le rôle reconnu au laïc ne sont semblables aux analyses de Port-Royal. Sa dévotion est aussi peu intellectuelle que possible, et elle reste imprégnée des principes reçus des spirituels de la première moitié du siècle.

Conclusion. – La pensée et la spiritualité du P. Thomassin fournissent un exemple significatif des difficultés que rencontre à la fin du 17e siècle un clerc ouvert à la culture de son temps (encore que l'oratorien ne dise rien des sciences et surtout de la « philosophie naturelle »), mais aussi héritier d'une tradition de transmission orale. Autant et peut-être, du fait de son vaste savoir, plus qu'aucun autre clerc du temps, il se heurte à la question de la lecture religieuse de la prose imprimée ; et il apporte des réponses qui tentent l'impossible conciliation des contraires.

Pour lui comme pour les spirituels « baroques » dont il est souvent proche, tout est soumis aux perspectives de la religion. Dans ces conditions, les ouvrages dits « profanes » ne doivent pas le rester ; ils relèvent en effet d'un statut initialement chrétien dont il faut retrouver la trace chez les poètes, les philosophes, les historiens ; ils constituent alors comme des îlots de « grâce générale » offerts à tous. Quant aux ouvrages « sacrés », Bible et liturgie, ils doivent rester comme à part, ne pas être laissés inconsidé-

rément à la lecture des profanes ; ils sont la Parole, porteurs du sacré et du mystère. La liturgie et l'Écriture, sources de la dévotion et de la spiritualité, doivent n'être ni une occasion de psittacisme, ni un lieu d'intellectualisme, ni une action magique naissant de la seule articulation des mots ; elles sont, dans l'office canonial, office « divin », le lieu d'une oraison mentale permanente, essentiellement affective, menée par l'Esprit Saint.

En fait, si Thomassin paraît être à l'écoute de son temps en raison de son immense culture, il reste très archaïque dans sa mentalité, par les perspectives qu'il impose à l'univers nouveau du savoir qui se développe et qu'il tente désespérément de rattacher à la religion. Il n'est certes pas aussi archaïque que les baroques espagnols, portugais ou italiens, mais il reste hanté comme eux par la nostalgie d'un monde de la transmission orale et de la *croyance,* monde dont la direction est aux mains du clerc. Il en a d'ailleurs une claire conscience, et les phrases qui suivent paraissent contenir, dans leur brièveté, l'essentiel des ambiguïtés de sa pensée et de sa spiritualité ; dans un *Jugement* sur une dissertation de Mabillon (qui est probablement le religieux du temps le plus proche de L. Thomassin par la science, et le plus éloigné par l'anthropologie), on lit ces phrases décisives à propos des critiques qui « vont à faire douter de tout et à renouveler toutes les questions qui ont passé ci-devant pour décidées, comme s'il n'y avait jamais eu de tradition que par écrit ; et moi je suis pour la tradition non-écrite, pour la croyance commune, à moins que je ne voie des preuves du contraire par écrit » (éd. dans *Ouvrages posthumes* de J. Mabillon, Paris, 1723, t. 1, p. 205).

Nous laissons ici de côté les études théologiques où il est question de Thomassin, sauf celles qui lui sont expressément consacrées.

Ch. Bordes, *Vita L. Thomassini,* dans L. Thomassin, *Glossarium universale hebraicum* (Paris, 1697) ; *Éloge de feu... Th.,* dans L. Th., *Traité du négoce et de l'usure* (Paris, 1697). – J. Bougerel, *Vie du P. L. Th.,* dans L. Th., *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* éd. de Paris, 1725 (t. 1, p. 1-13). – L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire,* t. 3, Paris, 1904, p. 477-515. – J. Martin, *Thomassin,* coll. Les grands théologiens, Paris, 1911.

H. Bremond, *Histoire littéraire...,* t. 7, p. 374-415 ; table, par Ch. Grolleau, 1936, p. 241-42. – H. Van Camp, *La 'Philosophie chrétienne' de L. Th.,* dans *Revue néoscolastique de philosophie,* t. 40, 1937, p. 242-66. – A. Molien, art. *Thomassin,* DTC, t. 15, 1946, col. 787-823 (précieux pour la doctrine) ; table, col. 4190. – P. Nordhues, *Der Kirchenbegriff des L. de Th.,* Leipzig, 1958 ; nombreux art. cités dans la bibliographie de Busch (p. XXXVII), cité *infra.*

R. Lachenschmid, *Eine Theologie der Menschwerdung. L. de Thomassins Lehre vom Geheimnis der Inkarnation* (thèse, Univ. Grégorienne), Trèves, 1968. – P. Clair, *Un inédit du P. Th., les 'Dissertations sur l'Histoire ecclésiastique',* dans *Oratoriana,* mai 1961, p. 48-49 ; *L'idée de nature chez le P. Th.,* dans *Revue des Études augustiniennes,* t. 18, 1972, p. 261-86 ; ses deux ouvrages et son art. déjà cités. – Fr. J. Busch, *Lex Christi secundum naturam. Die christologische-heilsgeschichtliche Einheit und Identität des sittlichen Gesetzes nach L. Th.* (thèse, Univ. Grégorienne), Rome, 1975 (bibliogr.).

Bernard CHÉDOZEAU.

THOMPSON (FRANCIS JOSEPH), 1859-1907. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvre.* – 3. *Spiritualité.*

1. VIE. – Écrivain et poète catholique, Francis Thompson est né en 1859 à Preston, province du Lancashire. Il était le second fils d'un médecin anglican converti au catholicisme. En 1870 il fut envoyé au collège d'Ushaw, séminaire catholique dans le nord-est, dans l'espoir qu'il embrasserait l'état ecclésiastique.

Après sept ans de présence les autorités du séminaire décidèrent que sa timidité, sa nervosité, son indolence et son esprit distrait l'empêchaient d'arriver à l'ordination. Il devint alors étudiant en médecine au collège d'Owens, Manchester. Les études médicales ne l'intéressèrent pas ; il s'absentait des cours pour visiter galeries d'art et musées et poursuivre des intérêts littéraires. En 1879, il fut gravement malade ; durant la même année il lut les *Confessions of an English Opium-Eater* de Thomas de Quincey, présent innocent offert par sa mère. L'opium était en vente libre parmi les ouvriers du coton à Manchester, et Thompson devint rapidement un fumeur invétéré et un buveur.

En 1885, son père désapprouvant son mode de vie, Thompson quitta Manchester pour Londres, où il se trouva bientôt dans la pénurie et la déchéance. C'est dans cette situation qu'il commença à écrire ; il soumit son travail à un ami catholique, Wilfrid Meynell, éditeur de la revue *Merry England.* Meynell publia ce que Thompson lui avait confié ; il prit contact avec lui, le persuada de suivre un traitement contre l'accoutumance à la drogue et s'arrangea pour l'envoyer au prieuré dominicain de Storrington dans le Sussex.

A mesure que sa guérison avançait, Thompson retrouvait ses moyens d'expression littéraire, en poésie et en prose. Il se lia aussi avec les Capucins de Crawley dans le Sussex, et de Pantasaph au Pays de Galles. Wilfrid et Alice Meynell continuèrent à l'aider, et Coventry Patmore, un converti au catholicisme, admirait aussi son travail. La poésie, la critique littéraire et des écrits épisodiques, ainsi que les encouragements des Meynell, aidèrent Thompson à trouver de quoi subvenir à ses besoins ; mais ceci ne l'empêcha pas de succomber de nouveau à l'opium. Il mourut de la tuberculose à 48 ans, le 13 novembre 1907.

2. ŒUVRE. – W. Meynell a édité, à titre posthume, la majorité de l'œuvre de Thompson, poésie et prose : *The Works of Francis Thompson,* 3 vol., 1913 (1-2 : les poèmes ; vol. 3 : prose, surtout des articles rassemblés). Certains des poèmes ou des écrits en prose ont eu un grand succès ; ils ont été édités et réédités à part : *The Hound of Heaven* (le plus célèbre), *Sister Songs, Shelley, Health and Holiness, Saint Ignatius Loyola* (3e éd. 1910, par le jésuite J.H. Pollen).

3. SPIRITUALITÉ. – En tant que poète catholique, Thompson exprime des éléments de la spiritualité franciscaine, dans une veine romantique, avec un sens très marqué de l'immanence de Dieu dans la création et de la transfiguration du monde naturel. On trouve dans ses poèmes des expressions tirées de la liturgie, soit comme point de départ soit à l'intérieur comme points forts. Son poème *Orient Ode,* par exemple, inspiré de la liturgie du Samedi Saint, ressemble, d'une certaine manière, à la « Messe sur le Monde » de Teilhard de Chardin. Le poème marial *Assumpta Maria,* incorpore le refrain du Trisagion *ischyros, agios, athanatos.* Ses poèmes les mieux connus sont *The Hound of Heaven,* qui traite de la poursuite implacable de l'homme déchu par Dieu, poursuite perçue au début comme une menace, mais décou-

verte, à la fin, comme un amour rédempteur et sauveur. W. Meynell a écrit : « *The Hound of Heaven* a marqué le retour du 19e siècle à Thomas a Kempis », c'est-à-dire à l'*Imitation*. Un autre poème, *The Kingdom of God « In No Strange Land »*, est connu surtout par sa strophe d'ouverture : « O world invisible, we view thee, – O world intangible, we touch thee. – O world unknowable, we know thee, – Inapprehensible, we clutch thee ».

Réfléchissant sur son expérience d'esclave de l'opium, seul à Londres, sans foyer, Thompson évoque en ce poème *Jacob's ladder pitched betwixt Heaven and Charing Cross* (« L'échelle de Jacob fixée entre le Ciel et Charing Cross ») et *Christ walking on the water, not of Gennesareth, but Thames* (« Le Christ marchant sur l'eau, non de Génésareth, mais de la Tamise »). Son poème *The English Martyrs* montre la conscience qu'il avait des souffrances de la communauté des catholiques anglais.

Malgré un style qui aujourd'hui paraît trop travaillé et qui date, Thompson avait en vue les « minute particulars » (les menus détails) ; il croyait que « Nature is whole in her least things exprest » (la Nature est tout entière dans les moindres choses qu'elle exprime) et que dans les saints nous voyons que « man is saturate in God » (l'homme est saturé en Dieu). Dans le Christ est concentrée, comme en son foyer, toute la gloire de Dieu qui a commencé de se refléter dans la création : « la Parole universelle est devenue le Christ individuel », « totalement Dieu et totalement homme », « particularisés en un unique symbole ». Thompson partage et l'intérêt renouvelé pour saint François, caractéristique de la fin du 19e siècle en Angleterre, et l'intérêt croissant pour la mystique, signalé par *Mystical Element in Religion* (1908) de Fr. von Hügel. Ce qui fait dire à James Douglas : « Thompson est un mystique du 20e siècle, mais à la manière du 16e ».

L'œuvre en prose contient, entre autres, une étude sur *Shelley* : Thompson considère le panthéisme du poète comme une lutte intérieure à la recherche de la foi en Dieu ; un commentaire sur l'*Armée du Salut du Général Booth*, s'inspirant de sa propre expérience de la déchéance sociale ; des études sur *Milton, Crashaw* et *Coleridge* ; *Health and Holiness: a study of the relations between Brother Ass, the Body, and his rider, the Soul* (« Santé et Sainteté : une étude sur les relations entre Frère Âne, le Corps, et celui qui le monte, l'Âme ») plaide pour le caractère d'incarnation de la sainteté chrétienne. Pour lui, « le corps est immergé dans l'âme, comme une mèche est plongée dans l'huile » et l'huile (l'âme) est enrichie par l'infusion du Saint Esprit comme « à la flamme de l'amour humain ou énergie active est substituée la flamme plus intense de l'Amour Divin ou Divine Énergie ».

Thompson a écrit aussi *Saint Ignatius Loyola* (3e éd. 1910 par le jésuite J. H. Pollen, 319 p., 100 illustrations). L'ouvrage a eu grand succès si l'on en juge par les échos dans la presse de l'époque. L'éditeur de l'*Irish Ecclesiastical Record* a pu écrire : « Il n'est pas exagéré de dire que, pour le ton, l'esprit, aussi bien que pour la langue et le style, c'est la présentation la plus parfaite de la vie d'un saint que notre époque ait jamais vue ».

Malgré ses faiblesses, ou peut-être à cause de la manière dont il a essayé de lutter contre elles, Patmore a écrit de Thompson qu'il était, entre tous les hommes qu'il avait connus, celui « qui était le plus naturellement catholique ». Un autre contemporain dit, à sa mort : « Il était ... non un saint, mais un homme qui, du saint, avait l'intense et incessante préoccupation des choses éternelles ; du saint il avait le désir de Dieu ; un homme dont la conception personnelle et passionnée du christianisme a laissé une grande empreinte sur ses contemporains ».

E. Meynell, *The Life of Francis Thompson*, 1913. – W. Meynell (éd.), *The Works of Francis Thompson*, 3 vol., 1913. – R.L. Mégroz, *Francis Thompson*, 1927. – R.M. Gautrey, *« This Tremendous Lover ». An Exposition of « The Hound of Heaven »*, 1932. – V. Meynell, *Francis Thompson and Wilfrid Meynell*, 1952. – E. Meynell, art. *Thompson*, DNB, *1901-1911*, p. 502-03. – B.I. Evans, dans *The Cambridge Bibliography of English Literature*, t. 3, p. 326-27. – P. Danchin, *Fr. Th. La vie et l'Œuvre*, Paris, 1959 ; *Fr. Th., poèmes choisis*, coll. bilingue, Paris, 1961 ; *Love, human and divine, in the poetry of Fr. Th.*, dans *Caliban* (Toulouse), n. 24, 1987, p. 69-83. – B. Boardman, *Between Heaven and Charing Cross: the life of Fr. Th.*, Yale Univ. Press, 1988.

Geoffrey ROWELL.

THOURET (JEANNE-ANTIDE ; SAINTE), fondatrice, 1765-1826. Voir JEANNE-ANTIDE THOURET, DS, t. 8, col. 856-59.

THUET (ESPRIT-CLAUDE), prêtre, † 1787. – On sait peu de choses de l'existence de ce prêtre du diocèse de Noyon ; dans les titres de ses ouvrages il est dit vicaire de la paroisse Saint-Médard à Paris. Il mourut en 1787. Il a fait imprimer, outre deux odes et une oraison funèbre de l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont (1782), deux ouvrages du genre spirituel : *Moyens d'arriver à la perfection chrétienne, convenables aux personnes du monde...* (Paris, C.-P. Berton, 1778, XXIV + 300 p. in-12°) et *Moyens convenables aux personnes chrétiennes pour passer saintement le temps de l'Avent* (*ibid.*, 1780, XLVIII + 286 p.).

Tandis que ce dernier livre souffre d'un style tellement éloquent et orné qu'on peut penser y lire des sermons, le premier est beaucoup plus simple et direct. Précédé par une « Manière d'entendre la messe » (p. VII-XXI) et suivi par diverses paraphrases d'hymnes (p. 259-97) (d'une versification fort médiocre), le corps de l'ouvrage est composé de 15 chapitres et de trois considérations. Chacun traite sinon avec clarté et précision, du moins avec une louable simplicité d'expression, d'un aspect de la recherche de la perfection, laquelle est « la plénitude de l'âge parfait où Jésus Christ est entièrement formé dans nos cœurs » (p. 5) : le combat inévitable et nécessaire, la connaissance de soi, la grandeur et les bienfaits de Dieu, les fins dernières (ch. 4-6), la vie chrétienne dans le monde corrompu, l'abnégation de soi-même, l'obéissance à la hiérarchie ecclésiastique et au confesseur, la communion (Thuet est assez exigeant sur les conditions nécessaires), les dévotions à l'ange gardien, aux saints, surtout à Marie Mère de Dieu ; le dernier chapitre reprend l'ensemble en une conclusion qui centre la vie chrétienne sur le mystère du Christ. L'ouvrage n'est pas sans qualité, mais il est difficile d'y déceler les traces d'une spiritualité dominante.

Thuet, qui fit des études de droit canon, a laissé un *Manuel propre à MM. les curés* pour l'administration du

sacrement de mariage, Paris, 1785, 46 p. (2e éd. augmentée des empêchements dirimants, 1786, 120 p. ; *Supplément au Manuel des mariages,* 1787, 43 p.).

J.-M. Quérard, *La France littéraire,* t. 9, Paris, 1838, p. 574. – Catalogue des imprimés de la B.N. de Paris.

Raymond DARRICAU.

THURSTON (HERBERT HENRY CHARLES), jésuite, 1856-1939. – Thurston est né à Londres le 15 novembre 1856.

Très jeune encore, il partit pour Guernesey où son père avait un cabinet médical. Il commença sa scolarité dans un séminaire aux alentours de Saint-Malo, collège où Lamennais avait enseigné les mathématiques. Il reçut une éducation pieuse, en famille, d'où sa surprise de voir que les élèves, en France, ne communiaient pas dans l'intervalle de deux semaines auquel il était habitué. Dès sa jeunesse il avait pris saint Louis de Gonzague comme patron. En 1869 il fut envoyé au collège des Jésuites de Mount St Mary dans le Derbyshire, où il put satisfaire sa passion pour le cricket, ce qui ne lui était pas permis en France. Deux ans plus tard, il partit pour le Lancashire, à Stonyhurst, un autre collège jésuite. Il y avait là une remarquable collection de manuscrits qui suscita l'intérêt de Thurston pour le moyen âge, intérêt qu'il garda toute sa vie.

De Stonyhurst, Thurston passa au noviciat des Jésuites en septembre 1874. Il revint à Stonyhurst pour étudier la philosophie et pour prendre ses grades à Londres. En 1880 il partit pour le collège de Beaumont, près de Windsor ; il y enseigna jusqu'en 1887, date de son départ pour le Pays de Galles, où il enseigna la théologie au collège St Beuno. Quatre ans plus tard, il fut envoyé à Farm Street, résidence jésuite du centre de Londres, pour travailler à *The Month,* la principale publication de la province d'Angleterre. Il en fut absent deux années consécutives – son Troisième An et au collège de Wimbledon où il fut préfet durant un an –, mais à partir de 1894, il occupa la même chambre à Farm Street jusqu'à sa mort le 3 novembre 1939. Cette chambre était célèbre pour son désordre, au point que George Tyrrell écrivait à un ami en 1900 « His mind ... is like his room – one vast mess in which he *pigs* along quite comfortable and undistressed ».

L'étroite amitié qui liait Thurston à Tyrrell, révélée par sa correspondance récemment publiée, est un aspect encore peu connu de sa vie. Quoique les lettres de Thurston à Tyrrell aient disparu, cependant celles qu'il en reçut expriment une grande chaleur et une sympathie mutuelle. En 1906 – l'année où Tyrrell fut renvoyé de la Compagnie de Jésus – Thurston écrivit, anonymement, dans le *Times,* sur la nécessité de choisir un homme aux « idées larges » comme prochain Général des Jésuites ; il remarquait que l'Église avait besoin de quelqu'un « qui ne regarde pas d'un trop mauvais œil cet esprit de tolérance en matière de théologie et d'histoire, et qui est perceptible chez les Jésuites comme partout ailleurs dans les rangs du clergé ».

Il est difficile de caractériser la position théologique de Thurston autrement que par le mot « conventionnelle ». « Je n'ai pas la moindre envie de me poser en iconoclaste » ; il écrivait à Fr. A. Gasquet, futur cardinal : « tous mes instincts sont conservateurs » ; et dans la recension d'un livre sur Tyrrell publié en 1932, il jugea très sévèrement son ancien ami en parlant d'un « esprit insensiblement dérangé par la maladie ». D'un autre côté, peu après 1887, il avait écrit un document de 45 pages, intitulé *A difficulty against revelation,* où il esquissait, au sujet de l'Écriture, des problèmes qui devaient devenir classiques dans les cercles modernistes. Son biographe, le jésuite Joseph Crehan, suppose que ce papier n'est pas autre chose qu'un exercice académique. Mais c'est là une supposition gratuite.

Le premier effort sérieux d'érudition de Thurston fut une discussion de haute portée spéculative sur la tombe d'Abercius, mais il abandonna rapidement l'Église primitive pour la liturgie médiévale dont l'étude occupa la première partie de sa vie. Il écrivit, par exemple, des livres comme *The Holy Year of Jubilee* (Londres, 1900), *The Coronation Ceremonial* (Londres, 1902), *Lent and Holy Week* (Londres, 1904), et *The Stations of the Cross* (Londres, 1906). Plusieurs de ces œuvres furent conçues, sinon écrites, comme des articles ; elles étaient accompagnées de nombreuses autres études sur les dévotions populaires qui restent aujourd'hui l'explication courante des origines et de l'expansion de ces pratiques religieuses. Gasquet mit en garde Thurston, à propos de son étude sur le rosaire, qu'une fois qu'il aurait soumis les pieuses légendes à l'examen critique, on ne savait pas jusqu'où ces recherches pouvaient le mener. Thurston, cependant, ne s'occupa pas de la dévotion au Sacré-Cœur, approuvée sans réserve, non seulement par des déclarations papales, mais aussi par la pratique de son Ordre.

Il est vraisemblable que Thurston avait commencé à étudier les *Acta Sanctorum* lorsqu'il était encore étudiant en théologie – ses notes, en ce domaine, étaient ce qu'il a écrit de plus systématique. Ce travail porta ses fruits dans l'édition du livre d'Alban Butler *Lives of the Saints* (publié à Londres vers la fin de 1920 et le début de 1930 ; réimprimé en 1956), ainsi que dans les séries d'articles posthumes comme *The physical phenomena of mysticism* (Londres, 1952 ; trad. franç., Paris, 1961 ; Monaco, 1986) et *Surprising mystics* (Londres, 1955). C'est peut-être par ces travaux que Thurston est le mieux connu, mais on connaît moins son attitude sur le merveilleux qui entoure les saints. Il écrit dans *The physical phenomena* : « Une crédibilité prématurée et mal fondée ne peut, à long terme, être d'aucun avantage pour l'Église ». Un récent commentateur a fait remarquer que c'est la régularité même de la liquéfaction du sang de saint Janvier qui détermine une explication surnaturelle : Thurston ne croyait pas en un Dieu qui monte de tels spectacles.

Thurston n'a pas laissé d'écrits directement spirituels, à part des lettres de conseils à ceux qui demandaient son aide. Il connaissait très bien les *Exercices,* et il écrivit sur John Helyar, le premier anglais à les avoir faits. Il a donné, une fois, une retraite à ses compagnons jésuites, mais plus souvent à des religieuses, ainsi qu'une conférence hebdomadaire dans un couvent. Il se méfiait du mysticisme sous quelque forme que ce soit, le considérant comme la porte ouverte aux déceptions ; il est impossible de tirer de ses écrits quelque enseignement qui approche le spirituel autrement que par le bon sens. Demeurent ses recherches critiques sur les dévotions populaires, les vies de saints et les phénomènes mystiques : « Il était si jaloux de *l'idée* de sainteté », commentait Cyrille Martindale, « qu'il voulait se débarrasser de tout ce qui pourrait détourner l'attention de la substance vers des concomitants occasionnels ».

En plus des ouvrages cités plus haut, Thurston publia d'autres livres et écrivit des articles pour *The Catholic Encyclopaedia* (Londres, 1907-1912), *The Dublin Review*, *The Ecclesiastical Review* et surtout dans *The Month*. La liste complète de plus de 800 titres se trouve dans E. Sutcliffe, *Bibliography of the English Province of the Society of Jesus* (Londres, 1957, p. 189-206).

Les principales sources pour sa vie sont la notice nécrologique officielle dans la revue jésuite à usage interne *Our Dead* (Londres, 1948), et l'ouvrage de Joseph Crehan, *Father Thurston* (Londres, 1952). On peut glaner aussi quelques informations dans Robert Butterworth (éd.), *A Jesuit Friendship: Letters of George Tyrrell to Herbert Thurston* (Londres, 1988). – DTC, Table, col. 4191. – NCE, t. 13, p. 147.

Michael J. Walsh.

THYRAEUS (Pierre ; Dorkens, Dorken, Dorcken), sj, 1546-1601. – Né à Neuss, en Rhénanie, il entra au noviciat des Jésuites le 25 novembre 1561. Son frère Hermann (1532-1578), jésuite lui aussi, fut théologien et longtemps provincial de la province de Rhénanie. Pierre Thyraeus enseigna la théologie, d'abord à Trèves (1574-1579), puis à Mayence (1579-1590). A côté de son enseignement, il eut beaucoup de succès comme prédicateur. Il prononça ses vœux solennels en 1583. De 1590 à 1601, il occupa la chaire de théologie à Wurtzbourg et fut en même temps prédicateur à la cathédrale et confesseur à la cour. Il gagna l'estime du prince-évêque Julius Echter, fondateur de l'université. Il mourut prématurément le 3 décembre 1601.

Thyraeus possédait une grande puissance de travail et de vastes connaissances théologiques, en particulier dans les questions concernant la controverse, les apparitions et visions, les possessions et exorcismes ; ses ouvrages traitent surtout de ces thèmes.

1. Conformément à l'usage, il publia des « disputes » théologiques et des questions de controverse : *De sacrorum hominum continentia...*, Mayence, 1579 ; – *De novo et falso Antichristo... in vetere Roma sedem habere*, Mayence, 1584 ; – *De festo Corporis Christi, et Deo in Sacramento Eucharistiae adorando...*, Mayence, 1585 ; – *De sacramentali Confessione...*, Mayence, 1585 ; – *De Ecclesiastica potestate...*, Mayence, 1587 ; – *De vera fide*, Mayence, 1587 ; – *De jure vocationis et missionis... quod penes Verbi Ministros in Evangelicorum Ecclesiis...*, Mayence, 1587 ; – *De clandestinorum matrimoniorum justitia...*, Mayence, 1588. – *De libertate fidei et religionis christianae*, Mayence, 1590 ; – *De sanctorum invocatione*, Wurtzbourg, 1596 ; – *De legitime Sanctorum cultu per sacras imagines...*, 1597 ; – *De multiplicibus suffragiis, quibus pie defunctorum... juvantur a viventibus*, Wurtzbourg, 1598.

Au sujet du *De jure vocationis...*, Thyraeus fut en controverse entre 1604 et 1607 avec le réformé Daniel Toussain (Tossanus), professeur à Heidelberg (RGG, 3e éd., t. 6, 1962, col. 964-65).

2. Apparitions et visions. – Dès 1582 il traite dans une dispute *De Apparatione Spirituum* de Dieu, des anges, des hommes, d'après l'Ancien et le Nouveau Testament. Vu le grand intérêt qu'elle suscita, Thyraeus reprit la question dans une autre dispute : *De prodigiosis vivorum Hominum Apparitionibus disputatio... et priori... explicantur illae, in quibus se vivi sub propria forma, nunc vigilantibus, nunc dormientibus exhibent ; posteriori vero in quibus iidem sub brutorum animantium variis formis conspicientur* (Wurtzbourg, 1591). En 1595, son exposé fut encore élargi : *De Apparitionibus Spirituum Tractatus duo : Quorum prior agit de Apparitionibus omnis generis Spirituum, Dei, Angelorum, Daemonum et animarum humanarum libri duo. Cum duplici appendice de Spirituum imaginibus et cultu, deque Purgatorii veritate. Posterior continet Divinarum seu Dei in Vetero Testamento Apparitionum et locutionum tam externarum quam internarum libros quattuor* (Cologne, 1600, in-4°, 486 p. ; 1605, dédicace aux prieurs des trois chartreuses de Wurtzbourg, Dickelhausen, Astheim ; Cologne, 1611).

Suit, en publication posthume, en 1602 : *Divinarum Novi Testamenti, sive Christi Filii Dei, Novi Testamenti mediatoris, Apparitionum liber unus : Gloriosam describens ; ... tam iudiciariam, qua in extremo Judicio est conspiciendus ; tam Thaborinam, qua seipsum Apostolis suis exhibuit* (Cologne, in-4°, 354 p. ; 1611, in-4°, 358 p.) ; de nouveau, l'œuvre est développée : *Divinarum... Apparitionum libri tres, quorum primus illam, quas in particulari Iudicio omnibus dicitur apparere ; alter Sacramentales, quibus peregrinis speciebus aliquando conspicitur ; tertius Impersonales, in quibus sub alienis personis exhibetur...*, Cologne, 1603, 324 p. ; 1625, in-4°, 210 et 356 p. Le jésuite Henri Wangnereck réédite l'ouvrage en y ajoutant des notes (Dillingen, 1640).

3. Le dernier thème abordé par Thyraeus concerne la possession et l'exorcisme. A ce sujet, il ne faut pas oublier que, à côté d'une recherche scientifique, l'auteur voulait aider ceux qui étaient affligés de ces maux. Il publia d'abord *De daemoniacis liber unus in quo Daemonum obsidentium conditio ; obsessorum hominum status : rationes item et modi quibus ab obsessis daemones exiguntur discutiuntur et explicantur* (Cologne, 1594, in-4°, 130 p. ; édition pleine de fautes). En 1598 le titre est plus explicite : ... *causae item tum difficilis exitus ipsorum, tum signorum quae exituri reliquunt ; loca denique, quo egressi tendunt, et his similis...* (in-4°, 227 p. ; Lyon, 1603, in-8°, 324 p.). La même année paraît : *Loca infesta, hoc est : de infestis, ob molestante Daemoniorum et Defunctorum hominum spiritus, locis, liber unus. In quo spirituum infestantium genera, conditio, vires, discrimina opera mala quae viventibus afferunt ; rationes item quibus partim cognoscuntur, partim proscribuntur ; modi denique, quibus loca ab ipsorum molestia liberantur ; similia discutiuntur et explicantur. Accessit libellus de Terriculamentis nocturnis, quae hominum mortem solent protendere* (Cologne, 1598, in-4°, 352 p. ; 1604, 1627 ; Lyon, 1599, in-8°, 543 p.).

Signalons enfin (est-ce un complément ou une synthèse ?) : *Daemoniaci cum locis infestis et terriculamentis nocturnis. Id est libri tres, quibus spirituum homines obsidentium atque infestantium genera, conditiones, et quas adferunt, molestiae, molestiarumque causae atque modi explicantur : rationes quoque ostenduntur, quibus ab eorundem molestiis contingunt liberari* (Cologne, 1604, in-4°, 210 et 356 p. ; 1631). Ces ouvrages furent par la suite souvent utilisés, ainsi par Dom A. Calmet † 1757, N. Lenglet Du Fresnay au 18e siècle ; plus récemment ils sont évoqués par Ribet, les dictionnaires et les historiens.

Les précisions données par les titres montrent comment se développe la pensée et dans quel contexte le théologien considère la possession. Pour lui le signe distinctif de la possession est la connaissance de langues étrangères et de faits inconnus. Les signes corporels n'ont qu'un caractère d'indice. Sorciers, devins, hérétiques et prétendus possédés ne sont pas

des possédés. Deux choses caractérisent la possession : la présence du démon dans le corps et son pouvoir sur le corps ; sans cela on ne peut pas parler de possession. Le démon n'est ni sujet accidentel, ni partie intégrante dans l'homme possédé, pas davantage une nature dans une autre nature, mais purement et simplement celui qui meut (*De daemoniacis* I, c. 2).

Dans son argumentation, Thyraeus part toujours de l'Écriture et se sert abondamment de la tradition des Pères et des théologiens, comme l'ont fait, à la même époque, Pierre Canisius, Busaeus, Gregorio de Valencia et plus tard M. Sandaeus. L'index des auteurs, dans *Loca Infesta* seul, mentionne 214 auteurs. Il discute ses questions avec une précision scolastique. Si le vocabulaire et les concepts ne sont plus toujours immédiatement compréhensibles, cependant on a l'impression d'une argumentation sûre qui, à cette époque, a dû en convaincre beaucoup.

Rodewyk écrit : « La première monographie sur la possesion a été écrite ... par le jésuite Peter Dorkens de Neuss, connu sous le nom de Thyraeus ... Le plus grand éloge qu'on peut lui faire est sans doute que partout où, du côté catholique, on a écrit sur la possession, on s'est référé à son livre, car il a éclairé tous les aspects du problème, et on y sent manifestement l'influence de son expérience personnelle. Ce livre, qui a paru peu avant le Rituel romain de 1614, contient ce que ce dernier ne nous offre pas : la théologie et la théorie de la possession, à la lumière de son époque. Lorsque le Rituel, qui veut donner seulement des règles pratiques, dépasse ce cadre, il en appelle à des auteurs éprouvés dont Thyraeus » (p. 59).

Jusqu'à nos jours, seuls les ouvrages de Thyraeus sur la possession ont été cités et utilisés ou critiqués. B. Duhr, au début de ce siècle, juge qu'en matière de sorcellerie, notre auteur peut offrir une théologie instructive, mais que, comme critique des faits, il est un enfant. Ne peut-on en dire autant de la majorité de ses contemporains théologiens qui ont abordé ces questions ? En tout cas, ses ouvrages nous renseignent abondamment sur la mentalité du 16e siècle savant devant la possession démoniaque et la sorcellerie. Dans son volumineux ouvrage, J. Ribet renvoie souvent à Thyraeus (cf. la table).

Ce que Thyraeus enseigne au sujet de l'inhabitation divine et des apparitions du Christ et des saints, les lumières que cet enseignement a pu apporter en son temps, y compris à ceux qui se jugeaient assaillis par le démon, n'ont pas été étudiés ; c'était pourtant l'essentiel aux yeux de Thyraeus.

J. Hartzheim, *Bibl. Coloniensis*, Cologne, 1747, p. 285. – Sommervogel, t. 8, col. 11-17 ; t. 9, col. 875.
A. Ruland, *Series et vitae professorum SS. Theologiae qui Wirceburgi... docuerunt*, Wurtzbourg, 1835, p. 25 svv. – J. Ribet, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques...*, 3 vol., Paris, 1879-1883. – ADB, t. 38, 1894, p. 238. – J. Hansen, *Rheinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens*, Bonn, 1896, p. 570. – Wetzer-Welte, *Kirchenlexikon*, t. 11, 1899, col. 1727-28.
H. Thoelen, *Menologium*, Roermond, 1901, p. 699. – Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. 3, 1907, col. 426-28. – B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Munich-Ratisbonne-Fribourg/Br., t. 1, p. 662-63,751. – *Dictionnaire d'Apologétique*, art. *Possession diabolique*, t. 4, Paris, 1922, col. 53-81 (G.J. Waffelaert). – RGG, 2e éd., t. 5, 1931, col. 2034. – DTC, t. 12/2, 1935, col. 2641-42 ; t. 15/1, 1946, col. 1026. – A. Rodewyk, *Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale romanum*, Aschaffenburg, 1963, p. 59 ; *Dämonische Besessenheit heute. Tatsachen und Deutungen*, 1966.
DS, t. 3, col. 1279-80 ; t. 9, col. 172.

Constantin Becker.

TIBERGE (Thiberge ; Louis), prêtre des Missions Étrangères, vers 1650-1730. – Louis Tiberge naquit aux Andelys (Eure), alors du diocèse de Rouen. Il fut coopté directeur au Séminaire des Missions Étrangères, à Paris, au plus tard en 1680, sous le supériorat de Luc Fermanel, son compatriote. Élu premier assistant en 1681, il exerça cette fonction plusieurs fois dans la suite et fut supérieur de 1694 à 1700.

A ces titres divers, il prit une part active à la querelle des rites, qui fut très préjudiciable au Séminaire de la rue du Bac, car, de 1699 à 1733, trente prêtres seulement s'y préparèrent aux missions. Les directeurs, sous-occupés, se livrèrent donc à des activités extérieures. Comme son ami Jacques de Brisacier, et plus que lui, Tiberge prêcha à la maison de Saint-Cyr fondée par Madame de Maintenon, établissement dont il fut chargé de mettre au point les constitutions. Son mérite et ses hautes relations le firent proposer pour l'épiscopat, notamment à Chartres, dont dépendaient Versailles et Saint-Cyr. Il refusa pour rester au service des missions et peut-être aussi pour continuer librement ses prédications de retraites. En tout cas, il accepta d'être abbé commendataire d'Andrès, dans le diocèse de Boulogne, en 1691 ou 92 ; mais il n'en reçut les bulles qu'en 1697. Il s'est beaucoup occupé aussi des religieuses du Saint-Enfant-Jésus ou Dames de Saint-Maur, dont sa sœur fut supérieure générale. Il mourut à Paris le 9 octobre 1730.

Les écrits spirituels laissés par Tiberge sont des manuels pour retraitants.

Le premier, intitulé *Retraite chrétienne sur les vérités du salut*, constitue un directoire complet pour une retraite de huit jours. Chaque journée, fort remplie, comporte cinq exercices pour le matin et quatre pour l'après-midi. Dans la matinée se succèdent une méditation, une lecture spirituelle, la lecture d'un chapitre de la Bible entièrement reproduit, puis à nouveau lecture spirituelle et méditation. Pour l'après-midi, l'ouvrage présente un chapitre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, puis une considération, sorte de lecture méditée ; ensuite une biographie de quelque saint personnage de l'antiquité chrétienne et la journée se termine par une troisième méditation. Les thèmes de ces huit jours sont la fin de l'homme, le péché, le retour à Dieu, les fins dernières, les obstacles à vaincre, les fruits de pénitence, les bonnes œuvres et, le dernier jour, la reconnaissance envers Dieu s'exprimant par une vie d'amour envers Dieu et le prochain.

Le deuxième manuel est une *Retraite ecclésiastique*, dédiée au cardinal de Noailles qui, dans la préface, déclare y avoir trouvé onction, solidité et lumière. La structure est la même que celle du précédent ouvrage, mais les textes sont différents. En outre, la matinée comporte une lecture spirituelle de moins, pour laisser place aux petites heures de l'Office.

Le troisième ouvrage, posthume, s'adresse aux religieuses et aux personnes vivant en communauté. Il a été publié sous la responsabilité d'Alexis de Combes,

supérieur de 1730 à 1745, qui a peut-être allégé le recueil, car celui-ci ne comporte ni chapitres de la Bible ou de l'*Imitation*, ni lectures spirituelles ou vies de saints. Une première retraite de huit jours a pour sujet la miséricorde de Dieu dans la création, la rédemption, le pardon des péchés, la vocation, la protection qu'il nous donne, les grâces personnelles, dans notre sanctification et notre glorification. La retraite suivante suppose les effets de cette miséricorde divine. Sans revenir sur le péché à éviter, elle est tournée vers les vertus à acquérir. Intitulée « Retraite sur les états de Jésus », elle développe sur huit jours le thème paulinien de *Rom.* 13,14 : « Revêtez-vous de Notre-Seigneur Jésus-Christ », et pour cela considère successivement Jésus naissant, Jésus dépendant, Jésus pauvre, Jésus priant, Jésus conversant avec les hommes, etc., jusqu'à Jésus mourant et Jésus-Christ ressuscité. Le vocabulaire bérullien utilisé ici nous fait regretter l'absence de données chronologiques dans cette publication. – Ensuite viennent des exercices plus courts : une retraite de trois jours « sur la rénovation », puis trois retraites d'un jour : une sur la vocation ; une pour préparer la rénovation des promesses du baptême ou des vœux de religion ; une dernière sur l'éternité. Enfin l'ouvrage se termine par une soixantaine de méditations, toutes composées à partir d'un texte biblique. Le style de ces retraites et méditations est particulièrement affectif : exclamations et interrogations y abondent.

Œuvres. – *Retraite chrétienne sur les vérités du salut*, sans nom d'auteur, 772 p. in-12°, Paris, 1704 et 1742. – *Retraite ecclésiastique dédiée à son Éminence... le Cardinal de Noailles archevêque de Paris*, 2 vol., Paris, 1708 et 1737. – *Retraites et méditations à l'usage des religieuses et des personnes séculières qui vivent en communauté*, Paris, 1745. – *Retraite ecclésiastique*, Hong-Kong ; cette édition, préparée par J. Rouseille, est allégée des chapitres de la Bible et de l'*Imitation de Jésus-Christ*, dont elle donne seulement les références. – A. Launay (*Mémorial de la Société des Missions-Étrangères*, 2e partie, Paris, 1916) donne une notice *Tiberge*, p. 603-06, qui comporte une copieuse bibliographie s'étendant à la querelle des rites. – Voir aussi le *Catalogue général des livres imprimés de la B.N.*, Paris, t. 186, col. 307-14.

Abbé Goujet, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du 18e s.*, t. 1, Paris, 1736, p. 292-93. – L. Moréri, *Le grand Dictionnaire*, t. 10, 1759, p. 179. – DS, t. 6, col. 557,560.

Jean GUENNOU.

TICONIUS, donatiste, 4e siècle. Voir TYCONIUS, *infra*.

TIÉDEUR. – 1. *Les trois « âges » de la tiédeur.* – 2. *Tiédeur et vie spirituelle.*

1. Les trois « âges » de la tiédeur. – Trois éléments caractérisent la tiédeur, son évolution et son contenu ; trois étapes qui ne suivent pas strictement l'ordre chronologique, chacune interférant sur les deux autres, mais qui, parce que l'histoire a privilégié tantôt l'une, tantôt l'autre, peuvent être distinguées. A la chronologie s'intègre ainsi une thématique.

1° L'« ÂGE » MONASTIQUE. – Si, comme il est vraisemblable, la tiédeur s'enracine dans la notion monastique de l'*acedia* (DS, t. 1, col. 166-69), aussitôt considérée comme vice capital (DS, t. 12, col. 853-62), elle hérite d'une histoire qui n'est pas la sienne propre, où elle s'inscrit, dont elle subit le poids, qu'à son tour elle infléchit et amplifie. Les premiers repères sont, en tout cas, identiques.

1) Évagre † 391, sous l'influence probable d'Origène qui situe l'*acedia* entre le sommeil et la lâcheté (*Homélies sur Luc* 29, SC 87, p. 502-03), en fournit une analyse dans le *Traité Pratique* (SC 171, p. 520-27) : ennui, torpeur, paresse, dégoût, découragement, elle est « un état d'âme *sui generis* » (p. 521) qui guette l'anachorète, le « démon de midi » du *Ps.* 90,6. C'est l'*atonia psychès* (animae languor) de l'*akèdiastès monachos* (piger, segnis monachus) du *De octo spiritibus malitiae* (PG 79, 1137), transmis sous le nom de Nil d'Ancyre. De ses composantes, les Pères grecs retiennent surtout la paresse : une inertie intellectuelle, selon Grégoire de Nazianze (*Poèmes moraux* 34, 70, PG 37, 950). Jean Climaque (575-650) y voit le péché du moine, qui paralyse, énerve la vie de prière et *mortem affert generalem* (*Scala Paradisi*, gradus 13, PG 88, 860) ; Jean Damascène († vers 750) la décrit, selon une étymologie douteuse (*a* privatif et *kèdes*, soin), comme une incurie, et, parlant d'*oknos* (pigritia), maintient le sens de paresse, où se glisse un élément de crainte : « pigritia est metus impendentis actionis » (*De fide orthodoxa* 11,15, PG 94, 931 ; autres références dans G.W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1968, p. 62).

Jean Cassien († vers 425) convoie la tradition d'Orient en Occident, dans une formulation proche de celle d'Évagre (*Institutions* 10,1-6, SC 109, p. 384-92). Mais, s'adressant à des cénobites, il fait entrer la tiédeur dans un jeu subtil de la paresse et de la tristesse. « Acedia, id est anxietas seu taedium cordis » (*Conférences* 5,2, SC 42, p. 190 ; *Institutions* 5,1, SC 109, p. 191) ; « de tristitia acediam » (*Conf.* 5,10, SC 42, p. 197). Par ailleurs, si la tiédeur (*tepor mentis*) entraîne l'orgueil (*Inst.* 12,25, SC 109, p. 486), elle est aussi une forme d'avarice, celle d'Ananie et Saphire d'*Actes* 5,1-11, qui leur fait craindre la pauvreté (*Inst.* 7,14, SC 109, p. 310).

Tandis qu'Évagre, s'adressant à des anachorètes, voit dans l'*acedia* l'opposé de l'*hèsychia*, garde du cœur (DS, t. 7, col. 381-99), Cassien, s'adressant à des cénobites, y voit l'opposé de l'oisiveté, si bien que l'ambivalence du terme tire de son imprécision même une richesse nouvelle (cf. Introduction au *Traité pratique*, SC 170, p. 89-90) qui contient en germe l'évolution jusqu'au 13e siècle (S. Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Litterature*, Chapel Hill, 1967).

Il s'agit d'un état où on estime tout effort inutile, tout progrès vain, où on refuse de passer de l'état charnel à l'état spirituel (*Conf.* 4,19, SC 42, p. 182) ; le « chaste par nature » n'en est pas à l'abri (4,17, p. 181) ; on a vu des païens et des « froids » devenir fervents, des tièdes, jamais (4,19, p. 183-84). Apparaît la référence à *Apoc.* 3,15-16, et l'argument de continuité : « Il n'est pas de saint, tant qu'il vit dans la chair, qui s'établisse tellement sur les cimes de la vertu, qu'il y puisse demeurer immobile, il faut qu'il croisse sans cesse ou qu'il diminue... N'acquérir pas, c'est perdre ; lorsque s'éteint le désir d'avancer, le danger est proche de reculer » (*Conf.* 6,14, SC 42, p. 238-39). « Ubi coeperimus stare, descendimus ; nostrumque non progredi, iam reverti est » (*Lettre* de Pélage *à Démétriade* 27, PL 30, 42). La tiédeur est de toutes les étapes de la vie spirituelle : dès l'entrée dans la vie monastique, elle guette le moine (*Inst.* 4,11, SC 109, p. 134) ; c'est la tiédeur qui peut le faire abandonner (4,4, p. 126) ; la tiédeur encore qui le rend doublement coupable

dans sa prière négligente, de faute personnelle et de gêne pour son voisin (2,10, p. 76) ; la tiédeur enfin qui jugera son indolence (4,33, p. 172 ; références à *Eccli.* 5,4 ; *Jér.* 48,10).

Si Grégoire le Grand † 604 conserve à l'*acedia* le sens de « taedium cordis » (*In primum regum expositiones* 5,9, PL 79, 364), dans la liste des péchés capitaux, il lui substitue l'envie (DS, t. 12, col. 855) ; la tiédeur, elle, naît de la tristesse : « de tristitia, malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, vagatio mentis erga illicita nascitur » (*Moralia in Job* 31,88, PL 76, 621) ; la ferveur seule remédie à la tiédeur : « ex sancta caritate ferventes, calor nos amoris liberat a culpa torporis et frigoris » (*Hom. in Ez.* 2,10,7, PL 76, 1062). « In hoc quippe mundo anima quasi more navis est contra ictum fluminis condescendentis : uno in loco nequaquam stare permittitur, quia ad ima relabitur, nisi ad summa conetur » (*Regula pastoralis* 3,34, PL 77, 118).

Le vocabulaire se trouve ainsi déterminé : tepor mentis, tepiditas, torpor somni, tepefactus... Les références scripturaires, également : *Ps.* 60 (61), 8 ; 101 (102), 1 ; 142 (143), 4 ; 118 (119), 28 de la *Septante* (la *Vulgate* traduit par « anxiété » et dérivés) ; *Is.* 61,3 (*Vulgate* : moeror) ; *Sir.* 22,13 (*Vulgate* v. 16 : non accediaberis), 29,5 (*Vulgate* v. 6 : taedium) ; *Apoc.* 3,15-16 ; *Jér.* 48,10. Évagre, *Traité pratique*, introduction, SC 170, p. 85, note 3.

2) La tradition monastique, dès lors, se fixe progressivement. Alcuin † 804 définit la tiédeur-acédie : « pestis, quae Deo famulantibus multum nocere probatur... Haec est quae maxime monachos excitit de cella in saeculum, et de regulari conversatione ejicit eos in abrupta vitiorum... De qua nascitur somnolentia, pigritia operis boni, instabilitas loci, pervagatio de loco in locum, tepiditas laborantis, taedium cordis, murmuratio... » (*Liber de virtutibus et vitiis* 32, PL 101, 635). Même définition, mot pour mot, chez Raban Maur († 856 ; *De ecclesiastica disciplina* 3, PL 112, 1251). Halitgaire, sous le nom de Raban cf. DS, t. 12, col. 6 (*De vitiis et virtutibus* III, ch. 54-59, PL 112, 1377-80) y voit une « somnolence » de l'âme (Dormitavit inquiens anima mea prae taedio, *Ps.* 118 (119),28 Vulg.) par lassitude et dissipation ; les citations scripturaires (ch. 59, dont 1 *Thes.* 4,1,10-11 ; 2 *Thes.* 3,11, etc.) dénoncent davantage la paresse que la tristesse. Proche de Cassien, Guigues I (1083-1136) accumule les épithètes de l'âme tiède : « deliniatam et delaceratam, confusam et discursam, tristem et amaricatam » (cité par Du Cange), où s'entremêlent tristesse et paresse. Alain de Lille (1115-1202) y dénonce surtout l'*ignavia* (*De arte praedicatoris* 7, PL 210, 126-28). Césaire d'Heisterbach (1180-1240 ; DS, t. 2, col. 430-32) ne craint pas le jeu de mots : l'acédie est ce qui rend la vie spirituelle « acide » ; deux éléments la constituent : « qua iucunditas spiritualis exstinguitur, et quodam desperationis praecepitio mens in seipsa subvertitur » ; à la perte de la joie spirituelle s'ajoute ici le bouleversement, par désespérance, de l'âme (*Dialogus miraculorum*, éd. J. Strange, 1851, t. 1, *De tentatione* 27, p. 197).

Les deux éléments sont repris, presque mot pour mot, par le *De fructibus carnis et spiritus* (12e s.) : « qua jucunditas spiritualis exstinguitur, et quodam desperationis principio mens in seipsa subvertitur », où l'acédie est en même temps synonyme de la tristesse (De tristitia seu acedia) et une de ses conséquences : « ex nimia confusione animi nata tristitia sive taedium » (PL 176, 1001). L'idée et l'image de la confusion est commune et exprime bien l'aspect imperceptible, indescriptible, épars, dispersé de la tiédeur. Ainsi chez Hugues de Saint-Victor (*De sacramentis* II, c. 13,1, PL 176, 525 : l'acédie tourmente l'âme désemparée, appauvrie.

Le développement semble dès lors fixé. On le retrouve chez Gerson (1369-1429), avec un accent particulier sur la mélancolie, synonyme de la tristesse (angustia et melancholia) ; les conséquences sont nombreuses : « Deinde est ira, impatientia, invidia, murmur contra Deum, tristitia, languens taedium de statu suo et vita propria, quod taedium per chordam desperationis suspendit vigorosum laborem, et eum strangulat, omniaque prosternit, in infernalem foveam... ». A une structure plus nette s'ajoute une image frappante : « Crocitat corvus cras, cras, nec unquam cras illud eveniet, nunquam omnia illa cras ad unum devenient hodie, nec unum hodie constituent » (*Collatio contra acediam*, dans *Opera...*, éd. Anvers, 1706, t. 3, p. 1037).

« Meffreth » (15e s. ; DS, t. 10, col. 934-35) : « Ex hoc penitentie competit inquantum accidiam expellit que animam tristem et gravem facit » (*Sermo Primus dom. I Adventus*, dans *Hortulus Reginae*, 1487). Vincent de Beauvais associe l'acédie à l'infidélité : « Item acedia est animi torpor, quo quis bona negligit inchoare, vel inchoata fastidit perficere », et reprend la définition citée plus haut : « Acedia est ex nimia confusione animi nata tristitia ; sive taedium vel amaritudo animi nimia, qua iucunditas spiritualis exstinguitur, et quodam desperationis principio mens in seipsa subvertitur » (*Speculum doctrinale*, L.4, c. 143, *De acedia et desperatione*, dans *Speculum maius*, éd. Douai, 1624, t. 2, p. 382).

3) De la tiédeur monastique, ainsi surgie puis enrichie, saint Bernard est un témoin privilégié, tant au niveau du vocabulaire qu'au niveau du contenu. *Acédie*, sans disparaître, cède le pas à *tepidus, tepor, torpor* (cf. *Indices* de la *Concordance des Œuvres*, éd. J. Leclercq, établies par A.H. Martens, Achel, 1980). Le contenu, lui aussi, s'infléchit : le « démon de midi » du *Ps.* 90,6 n'est plus l'acédie d'avant, mais le mal sous l'apparence du bien, l'ange des ténèbres qui se transforme en ange de lumière (*in Ps. Qui habitat, sermo 6*, PL 183, 199 ; *Opera*, t. 4, p. 409). Plus soucieux de prévenir les effets de la tiédeur que de la définir précisément, Bernard multiplie de longues et variées objurgations pour la ferveur, où s'inscrit, comme en creux, la tiédeur : accusateur passionné, il se fait à d'autres endroits attentionné, attendri, paternel. A la croisée des deux mouvements, la tiédeur se présente comme un relent d'enfer, un goût de cendre, avant-goût de mort : « Exsurgamus, obsecro, ...abicientes perniciosam tepiditatem... certe quia, molestissima, plena miseriae et doloris et inferno plane proxima, umbra mortis iure censetur » (*In Asc. sermo* 6,7, *Opera*, t. 5, p. 154 ; cf. *In Assumptione sermo* 3,5, *Opera*, t. 5, p. 241). Ici-bas, la tiédeur, c'est le cœur partagé, écartelé parce que non entièrement donné, un entre-deux ravageur : « neque enim spiritus et caro, ignis et tepiditas, in uno domicilio commorantur, praesertim cum tepiditas ipsi Deo soleat vomitum provocare » (*In Asc. sermo* 3,7, *Opera*, t. 5, p. 135) ; tiraillement perpétuel entre la consolation intérieure qui fait défaut et la consolation extérieure que le religieux ne peut plus rechercher

(*Ep.* 114, *Opera,* t. 7, p. 292). Tel est l'accent implacable. Voici l'autre : tandis que Dieu se montre l'époux de l'âme fervente, de l'âme tiède il veut être le médecin ; la miséricorde peut élever l'âme éprouvée aux choses éternelles et, par là, soulager le poids de la fatigue (*Super Cantica,* S. 32,2-4, *Opera,* t. 1, p. 226-29). Dans le monastère, où la vigne de Dieu doit produire ses fruits, le novice est la fleur qu'il convient de préserver du froid matinal d'où « ingravescit tepor fastidiosus » – la tiédeur qui naît du dégoût (*Super Cantica,* S. 63,6, *Opera,* t. 2, p. 165). Et voici l'argument central, où se retrouvent les deux aspects complémentaires : utilisant l'image de *Genèse* 28,12-17, « Vidit Jacob in scala angelos ascendentes et descendentes : numquid stantem quempiam, sive sedentem » (*Ep.* 91, *Opera,* t. 7, p. 240), il la développe ailleurs : « In via residit qui eiusmodi est ; in scala subsistit, ubi neminem Patriarcha vidit nisi ascendentem aut descendentem. Dico ergo : Qui se existimat stare, videat ne cadat (1 *Cor.* 10,12) » ; il faut marcher comme le Christ (cf. 1 *Jean* 2,6) ; « currite ut comprehendatis » (1 *Cor.* 9,24). Mais la lutte est enrichissante : « Qui edit me, ait Sapientia, adhuc esuriet » (*Ep.* 385, *Opera,* t. 8, p. 351-52).

Ailleurs encore, jouant sans doute sur le rapprochement entre *proficere, perficere, perfectio, deficere,* il insiste : « Itaque indefessum proficiendi studium, et jugis conatus ad perfectionem, perfectio reputatur. Quod si studere perfectioni, esse perfectum est ; profecto nolle proficere, deficere est... O monache, non vis proficere ? non. Vis ergo deficere ? nequaquam. Quid ergo ? sic mihi, inquies, vivere solo, et manere in quo perveni... Hoc ergo vis quod esse non potest » (*Ep.* 254, 3-4, *Opera,* t. 8, p. 158).

4) Dans l'« âge » monastique, Bernard constitue une ligne de faîte ; ses arguments font souche. « Un religieux tiède et relâché souffre tribulation sur tribulation et ne trouve de tous côtés que gêne, parce qu'il est privé des consolations intérieures, et qu'il lui est interdit d'en chercher au-dehors... Dès que vous commencez à tomber dans la tiédeur, vous tomberez dans le trouble » (*Imitation* I, ch. 25,7 et 11). Il y a même durcissement : ainsi pour l'axiome, présent depuis Cassien à partir de l'image du navigateur luttant contre les flots (*Conf.* 6,14, SC 42, p. 238) ; là où Bernard met l'accent sur *nolle* proficere, d'autres (vg. Alphonse Rodriguez, cf. *infra*) disent imperturbablement : « non progredi, regredi est ».

Le durcissement trouve une expression austère et sans concession chez Claude La Colombière : « C'est quasi un mal sans remède. J'en vois peu qui en reviennent... » ; la tiédeur du religieux est une « insensibilité », pour qui les « choses de Dieu » sont sans importance, remplacées par des « petites vues », des « petits desseins », où la fidélité n'est que routine, sans raison ni perspective de salut, que mesquine étroitesse sans remède parce qu'elle refuse de se reconnaître pour telle (lettre à sa sœur visitandine, 1676-1677, dans *Lettres spirituelles,* éd. Grenoble, 1902, p. 158-64).

Mais parce que l'« âge » moral s'insinue de plus en plus, la tiédeur monastique se situe surtout par rapport au péché, soit dans le cadre général de la vie religieuse, soit dans celui, plus particulier, de la prière. Saint Bonaventure † 1274 semble même, en rigueur de lecture, réserver la tiédeur aux religieux, puisque celui qui est préoccupé du monde n'a guère conscience des vices spirituels : « quemdam torporem incutit animae, ut ipsi omnia exercitia spiritualia quasi insipida videantur et in grave taedium convertantur » (*De passione Christi sive vitis mystica,* éd. Quaracchi, t. 8, p. 197). Et l'évocation de la paresse entraîne logiquement celle du « sommeil » ; il y a ainsi deux espèces de tiédeur, l'une « languissante » qui s'acquitte de ses devoirs avec négligence, l'autre « plus grave » qui « les omet avec dégoût » (*De l'avancement des religieux,* dans *Œuvres spirituelles,* éd. Vivès, t. 6, 1855, p. 87-91 = David d'Augsbourg).

« Sommeil », ou « mort », écrit Alvarez de Paz (1560-1620), car, pour lui, s'il y a deux tiédeurs, l'une est liée à la faute grave, l'autre n'en accepte que l'occasion. La première est un état d'âme perdu, la seconde, un poids, une charge que traîne une vie spirituelle terne, lourde, une nausée du cœur. L'une et l'autre entraînent « mendicitas quaedam spiritus », ravagent les richesses des dons spirituels, mènent à l'inquiétude, l'affliction, le tourment, évocation déjà de la géhenne (*De extinctione vitiorum* I, pars 2, c. 13, *De vitio acediae ac de multiplicibus eius malis,* dans *Opera,* éd. Vivès, t. 3, 1875, p. 172-81 ; sur les remèdes, p. 181-87).

C'est à propos de la prière et, plus spécialement de la contemplation en vue de laquelle le religieux doit éviter « de s'engourdir dans l'oisiveté », qu'Harphius † 1477 parle de la tiédeur (*Collation* 1, dans *Trois conférences spirituelles,* tirées de la *Théologie mystique,* 1617, Genève, 1983, p. 44-45). Le quatrième « porche » de la contemplation est la persévérance : il y a des âmes religieuses qui se dissipent dans les choses extérieures « tellement que l'appétit spirituel commence à leur devenir fade, leur effort à s'attiédir et leur exercice à discontinuer » (*Collation* 3, p. 87). Dans le *Guidon des spirituels et contemplatifs* (ou *Les douze mortifications*), extrait du *Spieghel der Volkommenheit,* il prône ainsi « la mortification de toutes les affections des pechez veniels » (éd. Rouen, 1604, p. 10-11, 16) ; les mauvaises pensées viennent d'abord « quand nous sommes trop paresseux et mal studieux pour induire notre cœur par violence à bonnes pensées » (p. 24). La tiédeur relève de l'amour servile.

Dom Augustin Baker (1575-1641 ; DS, t. 1, col. 1205-06) est, de son propre aveu, tributaire de Herp. Au seuil de *La Sainte Sapience ou les voies de la prière contemplative* (trad. de *Sancta Sophia,* compilation par dom Serenus Cressy, Douai, 2 vol., 1657 ; trad. nouvelle, 2 vol., Paris, 1954), il lie la tiédeur à la crainte servile : désaffection pour les choses spirituelles qui entend ne faire que le nécessaire pour éviter l'enfer, pas davantage ; l'écartèlement qui s'ensuit et l'affection « invétérée et volontaire au péché véniel » exposent « au danger imminent de commettre fréquemment des péchés mortels actuels », non pas « énormes », mais aussi dangereux parce que moins corrigibles (ch. 5, *Dangers d'une vie tiède,* p. 31-32). La rigueur du propos est pondérée par la « discrétion », indispensable au progrès spirituel : « L'ardeur et la fermeté doivent résider dans la volonté supérieure et être réglées par la discrétion spirituelle... Il faut donc nous contenter d'avancer d'un pas qui puisse durer, et cela suffira » (p. 34).

Sainte Thérèse d'Avila, dont l'autorité est de toutes parts invoquée, ne parle de la tiédeur que sur fond d'expérience personnelle : la conscience que sa vie s'est éparpillée en conversations et visites au parloir du monastère, et la tentation, à laquelle elle succombe un temps, de ne plus prier pour n'être plus en contra-

diction avec elle-même (*Vie,* ch. 7-8 et 19, dans *Œuvres complètes,* Paris, 1949, p. 66-67, 70, 81-82, 184). Le décalage entre son observance et les grâces reçues l'éveille à une attention plus sourcilleuse, à une désappropriation creusée par l'abîme qui ne cesse d'exister entre la fidélité et la perfection vivante du Dieu saint. En jaillit la *crainte de Dieu,* qu'elle présente comme le moyen, avec l'amour de Dieu, d'éviter le péché véniel délibéré. L'exhortation insistante qu'elle adresse dans *Le Chemin de la perfection* (*Obras completas,* t. 2, Madrid, 1954, c. 41, p. 292-99 ; *Œuvres complètes,* Paris, 1949, ch. 43, p. 796-801) se situe à la fin du commentaire sur la dernière demande du Pater : une fois la volonté décidée à éviter le péché, on vit dans la liberté et la paix : « évitez la contrainte » (p. 800). La patience et l'abandon sont le seul remède au corps souffrant et à l'âme « inerte » (*Les Fondations,* ch. 29, dans *Œuvres complètes,* p. 1326).

Tiédeur n'est pas sécheresse, précise saint Jean de la Croix (1542-1591), attentif aux ressorts de la prière. « La tiédeur met beaucoup de nonchalance et de langueur en la volonté et en l'esprit, sans sollicitude de servir Dieu ; mais la sécheresse purgative porte quant à soi une sollicitude ordinaire, avec un souci et une peine (comme je dis) de ne pas servir Dieu. Et quoiqu'elle se serve parfois de la mélancolie ou d'autre humeur..., elle ne laisse pour cela de faire son effet purgatif de l'appétit, puisqu'il demeure sans goût et n'a souci qu'en Dieu... ». En cas de tiédeur, « tout va en dégoût et destruction du naturel, sans ces désirs de servir Dieu qu'a la sécheresse purgative, avec laquelle, quoique la partie sensitive soit fort déchue..., néanmoins l'esprit est prompt et vigoureux » (*La nuit obscure* I, ch. 9,2-3, dans *Œuvres spirituelles,* coll. Bibliothèque européenne, 1959, p. 512-13). Dans le passage de la méditation à la contemplation, l'aridité ne joue un rôle qu'associée à la volonté de persévérance, car la « tépédité de ne pouvoir bander l'imagination et le sens en les choses de Dieu » peut toujours insinuer le contraire, et c'est un leurre ; comme c'est un leurre de croire que l'« attention amoureuse à Dieu » peut se passer de tout le reste, tandis qu'elle peut naître « de mélancolie ou de quelque autre humeur du cerveau ou du cœur, qui causent dans le sens un certain abreuvement et suspension qui font qu'il ne pense et ne veut rien..., mais seulement d'être en ce charme savoureux », et ce serait paresse (*La montée du Mont Carmel* II, ch. 13, *ibidem,* p. 177-78 ; cf. DS, t. 1, col. 846-48).

Aux divers éléments de la tiédeur monastique, la *Pratique de la perfection chrétienne* (1609 ; trad. J.P. Crouzet, éd. 1886, 4 vol.) d'Alphonse Rodriguez, qui reprend les principales idées de saint Bernard, apporte trois précisions. Si le retour du religieux à la ferveur tient du « miracle », c'est que son mal a été contracté « au milieu même des remèdes qui devaient l'en préserver » (t. 1, p. 154 ; cf. p. 152-54). Ensuite, le naturel bon peut être une occasion d'insouciance et de tiédeur, comme un combat sans ennemis, qui invite à la nonchalance (t. 2, p. 321). Le religieux tiède, enfin, méprise les petites choses, en vient au péché véniel et s'expose à la chute mortelle : l'eau use à la longue la pierre (cf. *Job* 14,19). La crainte de Dieu s'émousse dans le mépris des petites choses ; la fidélité à celles-ci garantit la récompense (cf. *Luc* 16,10) ; la vie religieuse se tisse et s'affermit dans le respect des devoirs, même les plus minimes d'apparence (t. 4, p. 372-80). Bref, la tiédeur naît de la tristesse que donne la « mauvaise conscience » (t. 3, p. 245-50).

D'autre part, la tiédeur se trouve liée à la vie de prière ; et les « retraites » sont l'occasion d'en traiter. L. Bourdaloue † 1703 en fournit un exemple assez complet (*Retraites spirituelles,* 3e jour, *De la tiédeur,* dans *Œuvres,* éd. Lefèvre, Paris, 1834, t. 3, p. 607-10) : ce qu'est la tiédeur, à savoir une médiocrité satisfaite ; ses causes, la négligence des « choses spirituelles » et le mépris des « petites choses » ; ses remèdes, où le stimulant par comparaison avec le zèle mondain et le combat « par le contraire » reflètent une perspective ignatienne... Le canevas devient classique. G. Bassinet (*Conférences spirituelles sur les devoirs de la vie religieuse,* t. 4, 6e éd., Paris, 1889, p. 79-99) s'appuie sur la perte de la ferveur première d'*Apoc.* 2,4 ; il évoque les causes : facilités à omettre les exercices de piété, mépris des « petites choses » : « Alors on ne compte pour rien les fautes vénielles ; on s'y laisse aller aisément, on les commet avec connaissance et de propos délibéré » (p. 84) ; c'est un état plus funeste que le péché mortel, car « l'âme tiède ne tremble pas » (p. 87) ; et les remèdes sont les mêmes que chez Bourdaloue.

La tiédeur entrave la prière, privée ou publique. Une chose est, dans l'oraison, la docilité à l'Esprit, une autre, le rejet « par paresse et tiédeur » des moyens pour prier avec fruit (Clorivière, *Prière et Oraison,* éd. A. Rayez, coll. Christus 7, Paris, 1961, ch. 15, p. 121) ; l'absence de « contrainte » (cf. Introduction, p. 17-79) ne dispense pas de la nécessité de se donner totalement à Dieu pour accéder à une prière plus élevée (ch. 19, p. 126). V. Lehodey (*Les voies de l'oraison mentale,* 9e éd., Paris, 1927, 1re partie, ch. 5, p. 66-68) parle de l'*indévotion du cœur* : « Il en coûte pour se soumettre à la volonté de Dieu et prendre une résolution qui porte la cognée à la racine du mal. C'est pourquoi l'on voudrait et l'on ne veut pas. La négligence de la vie a produit la dissipation de l'esprit, l'énervement de la volonté, l'attiédissement du cœur... ». C. Marmion évoque la *componction* comme remède à la tiédeur qui « contriste » l'Esprit (*Le Christ, idéal du moine,* Paris, 1929, p. 200-02) ; et, dans l'office divin, l'indévotion délibérée est inadmissible : Dieu veut la générosité et vomit les tièdes, « ceux qui n'éprouvent qu'indifférence pour les intérêts de sa gloire et des âmes » (p. 446-47).

2° L'« ÂGE » MORAL. – La tiédeur comporte d'emblée un élément moral, puisque l'acédie, à laquelle elle est associée aux origines, d'abord huitième péché capital, chemine ensuite entre la paresse et la tristesse. Mais si l'acédie relève du vocabulaire monastique, la tiédeur qu'elle véhicule et dont elle prend le relais, recouvre une tradition qui la prolonge, non plus réservée au seul monde religieux, mais au peuple chrétien dans son ensemble ; et c'est là que se déploie et s'universalise la perspective morale. Les premiers auteurs parlant encore d'acédie, les plus récents la retrouvant, le lien à la tiédeur s'en trouve renforcé. En français, le mot, dans son sens moral, apparaît au 12e siècle (dictionnaire de Robert).

1) Imprégné de saint Bernard, qu'il cite abondamment, Guillaume Peyraut (DS, t. 6, col. 1229-34) présente une analyse à la manière d'une dissection extrêmement, sinon excessivement, minutieuse (*Summae de virtutibus et vitiis,* 1236-1248, éd. Paris, 2 vol., 1629 ; *De acedia,* t. 2, p. 165-213). L'acédie, liée à la paresse, se situe entre l'avarice, parce que cette « pigritia interdum ex avaritia sequitur » (p. 165), et l'orgueil, où l'amour désordonné par défaut passe à celui par excès (p. 213). Ensuite, tous les traits

traditionnels sont abordés séparément et systématisés comme seize visages de l'acédie : la tépidité, la mollesse, la tristesse dans le service de Dieu, l'ennui de vivre, le découragement, etc.

Chaque aspect est tantôt décrit, tantôt simplement introduit. Ainsi l'*ignavia* (ou aboulie) : « hoc vitio laborat ille, qui potius elegit in miseria magna permanere, quam aliquantulum laboris sustinere » : plus que d'une définition, il s'agit d'une description, que suit l'énoncé de douze sortes d'apathie (p. 202-03) ; de même, l'*indevotio* est décrite comme « quaedam ariditas spiritualis » – terme vague – qui provient de diverses causes, ensuite énumérées (p. 203). D'autre part, et presque nécessairement, les descriptions empiètent les unes sur les autres : en lieu et place de la tristesse sont exposés les motifs contraires à la joie (p. 204) et le *taedium vitae* en dépend directement : « provenit ex longa tristitia in divino servitio » (p. 204). La tépidité – qui est, à proprement parler, la tiédeur, et souvent synonyme de l'acédie (p. 174) – recueille les divers éléments, même si elle n'apparaît que comme une partie de l'ensemble. Elle est un manque, un relâchement, une insuffisance, une imperfection délibérée. « Parvus amor boni », elle multiplie les occasions de tentations, « contracte » l'homme qui ne cherche pas la perfection, le fait ressembler à l'avare dont on dit « quod tantum expendit quantum largus », qui « pro modico multum perdit » ; « semper seminat in praesenti vita, et nunquam metit, quia ad pacem animi non pervenit ». Et de citer saint Bernard : « si incipis, incipe perfecte ; si imperfectus es, hoc iam perfecte age : si perfectionis aliquid attigisti, teipsum in temetipso metire » (p. 174-75)... Fait significatif et lourd d'aperçus : la dissertation sur l'acédie se termine, comme en contrepoint de la tiédeur, sur la ferveur indiscrète (p. 209-13).

Chez Laurent d'Orléans (DS, t. 9, col. 405), dans *La Somme le Roi* (1280 ; résumé dans Ch. V. Langlois, *La vie en France au Moyen Âge*, t. 4, Paris, 1928, p. 156), la tiédeur n'est plus assimilée à l'acédie ; elle en découle. L'acédie (*acedia*), décrite comme l'« ennui de bien faire », entraîne six dispositions qui empêchent de commencer quoi que ce soit : « tenvetez » (tiédeur) ou « aimer Dieu tièdement », paresse ou mollesse, « oiseuse », « pesantume » (somnolence), « mauvitiez » (absence de lutte), pusillanimité.

Bien que le mot ne soit guère familier de son vocabulaire, François de Sales aborde la tiédeur, non plus en simples termes descriptifs, mais dans son ressort psychologique : le refroidissement de l'âme dans l'amour de Dieu (*Traité de l'amour de Dieu*, Livre 4, ch. 2, *Œuvres*, éd. Annecy, t. 4, 1894, p. 218-22). « Et c'est lhors que, sous la multitude des péchés vénielz, comme sous les cendres, le feu du saint amour demeure couvert et sa lueur estouffée, quoy que non pas amorti ni esteint... » (p. 218-19) ; « quand nostre charité est battue des affections que l'on a aux péchés vénielz, nous disons qu'elle est diminuée et défaillie... », comme un arbre sans fleurs ni fruits (p. 220). Il s'agit d'une « paralysie spirituelle » ; « Le péché qui cause ceste paralysie est une certaine froidure et nonchalance spirituelle. En somme, nous appelons, pour le dire en un mot, estre paralytiques ceux lesquels demeurent en leurs péchés..., percluz, impotens..., engourdis de tous leurs membres spirituelz... » (*Sermon pour le 18e dimanche après la Pentecôte, Œuvres*, t. 7, 1896, p. 86-87). Notre Seigneur a en horreur la « tardiveté et paresse » (cf. *Apoc.* 3,16), symbolisée par l'âne des Rameaux : « Il y a une malédiction particulière pour ceux qui font l'œuvre de Dieu négligemment (*Jér.* 48,10) » (*Sermon pour les Rameaux, Œuvres*, t. 9, 1897, p. 32). Et développant une idée de saint Bernard (cf. *supra*) : les âmes tièdes ont besoin de médecin, mais n'en voient pas la nécessité, « qui servent Dieu si langoureusement et négligemment que c'est pitié » (*Sermon pour SS. Côme et Damien, Œuvres*, t. 9, p. 218-19) ; travailler pour son seul salut n'est point travailler « pour Dieu ains seulement pour nous-mesmes » (*Sermon pour le jeudi après le 1er dimanche de Carême, Œuvres*, t. 10, 1898, p. 219-21).

2) La phase décisive de la perspective morale porte la marque de saint Alphonse de Liguori (1696-1787 ; DS, t. 1, col. 357-89) ; s'il stigmatise avec sévérité la tiédeur du religieux (cf. *Considérations sur l'état religieux*, 7e Considération ; *Exhortation à une âme religieuse*, dans *Œuvres complètes*, 1834-1838, t. 9, p. 304-06, 377-78), il entend bien s'adresser ailleurs à tout chrétien.

Il y a deux tiédeurs. L'une, inévitable : amas de mille et une scories spirituelles, distractions, agitations, vaines curiosités, toutes manifestations de faiblesse humaine, dont les saints eux-mêmes ne sont pas épargnés. L'autre, qui peut et doit être évitée, ce sont les péchés véniels délibérés (*Pratique de l'amour de Jésus-Christ, Œuvres complètes*, t. 4, 1835, p. 69-75). « La véritable tiédeur, la tiédeur vraiment déplorable, c'est celle d'une âme qui tombe en péchés véniels tout à fait volontaires, qui s'en repent faiblement, et qui ne se donne aucune peine à les éviter, en disant que ce sont des riens » (*Réflexions pieuses* 43, *De la tiédeur, Œuvres*, t. 1, p. 295) : « ...comme des mensonges délibérés, des actes d'impatience, des imprécations et autres semblables... » (*Sermon 19, Pour le Dimanche de la Passion, Œuvres*, t. 14, 1835, p. 179 ; cf. p. 177-85). La tiédeur n'est pas l'ennui dans les exercices spirituels, mais de les laisser tomber par ennui (*Lettres spirituelles, Œuvres*, t. 10, 1835, p. 341). « L'âme tiède déshonore Dieu, parce qu'elle semble déclarer qu'il ne mérite pas d'être servi avec plus d'attention » (*La voie du salut*, ch. 85, Danger de la tiédeur, *Œuvres*, t. 1, p. 139).

Nul ne peut persévérer dans la grâce sans un secours spécial de Dieu (concile de Trente, Session 6, c. 22, Denzinger, n. 1572), qui sera refusé « à celui qui ne se fait pas scrupule de commettre des péchés véniels volontaires » (*Œuvres*, t. 1, p. 296, cf. p. 294-97)... Les autorités le plus souvent invoquées sont Grégoire le Grand (surtout *Moralia in Job* 5,25 ; 21), Thérèse d'Avila. Et aux références scripturaires habituelles s'ajoute 2 *Cor.* 9,6 : « qui parce seminat, parce et metet ». Les remèdes, enfin, se répètent : « la ferme délibération de s'en délivrer » ; la connaissance de soi et de son vice dominant ; la fuite des occasions, alimentée par la prière (*Règlement de vie d'un chrétien* 7, Pratique contre la tiédeur, *Œuvres*, t. 1, 1834, p. 456-58 ; cf. t. 1, p. 296 ; t. 14, p. 185).

3) Au 19e siècle et jusqu'à la moitié du 20e, la tiédeur se tient dans la mouvance du péché véniel, comme en témoignent les manuels de confession et, plus largement, les moralistes.

Parmi les premiers, L. Beaudenon (1840-1916 ; DS, t. 1, col. 1315-19) fait de la tiédeur le fil conducteur de la démarche pénitentielle : *Pratique progressive de la confession d'après la méthode de Saint Ignace et dans l'esprit de François de Sales* (2 vol. : *De la tiédeur à la ferveur. De la ferveur à la perfection*, 3e éd. s d [1899-1900]). La tiédeur y est définie à partir de son histoire mêlée (t. 1, p. 111-13) : elle est absence de goût (rappel de l'acedia), négligence et laisser-aller

(rappel de l'« âge » monastique), habitude du péché véniel. Ses signes (p. 114-15) : ni simple froideur, ni négligence passagère, mais mollesse persistante ; ses espèces (p. 115-17) : du simple relâchement à la vraie déchéance ; ses causes (p. 117-20) : insuffisance d'aliments spirituels, manque de droiture, insouciance devant la tentation reprennent, en les systématisant, les données communes de l'« âge » moral. Le traitement (p. 120-26) est plus révélateur de l'enseignement de Beaudenon, qui est en lui-même une méthode : il ne suffit pas de redresser la volonté, il faut réformer la nature morale par l'examen particulier qui « spécialise » l'effort, car la vie spirituelle s'unifie autour de l'humilité, itinéraire progressif vers la divinisation. Le *magis* ignatien s'imprègne de la sérénité salésienne : si « la victoire se trouve dans la fidélité de chaque jour et de chaque détail », la piété doit garder « son aspect sagement humain ». L'analyse ensuite se précise entre une tiédeur *extrême* (p. 129-82), où l'inertie spirituelle côtoie la chute mortelle, et une tiédeur *moindre* (p. 185-255) qui touche tant les progressants que les commençants. Et tout effort recommandé vise à restructurer l'armature morale, ce qui est proprement la ferveur, laquelle, dans un premier temps, n'est plus de la tiédeur, mais pas encore la perfection (t. 2, p. 70-71).

Tous les manuels de pénitence n'ont pas la même insistance, mais le fond reste identique : la tiédeur est une « atonie » spirituelle ; si la cause en est le péché, il faut s'en débarrasser ; si c'est l'habitude de la faute légère, il faut s'en corriger ; s'il s'agit de négligence, il faut ranimer son ardeur (ainsi P. Barbier, *Les Tentations*, Paris, 1898, p. 227-29).

Quelques moralistes récents, ici retenus, témoignent de la continuité : la tiédeur est l'habitude du péché véniel délibéré. J. Dosda (DS, t. 3, col. 1669-70 ; *L'union avec Dieu*, Paris, 1912, 3e éd., 1934, t. 1, p. 231-57) y voit le refroidissement de l'amour divin, paralysie de la charité (ch. 10), l'affaiblissement de l'union à Dieu dans une piété stérile, rétive à la grâce (ch. 11, nettement inspiré de François de Sales) ; à la limite, elle ruine l'union avec Dieu, car l'habitude du péché véniel mène au mortel (ch. 12). – L. Colin (*La vie intérieure*, Paris, 1948, p. 198-205) situe la tiédeur, « espèce de dessèchement intérieur et d'étiolement moral » (p. 198), dans un itinéraire de la purification de la volonté. – J. Schrijvers (*Les principes de la vie spirituelle*, 7e éd., Paris, 1937, p. 379-81) reprend et développe le décret du concile de Trente : l'âme tiède attend en vain les secours divins nécessaires au salut et qui ne sont accordés qu'à ceux qui les implorent ; la mort guette et si le salut est à la rigueur obtenu, le jugement sera sévère.

H.-D. Noble (DS, t. 11, col. 377-78), dans le climat d'une réactualisation de la morale thomiste, et B. Häring, dans le souci d'une présentation de la morale en lien étroit à la charité, réutilisent le terme *acedia*. Avec, cependant, un double coefficient révélateur. L'acédie n'est plus archétype, mais synonyme : le dégoût des biens divins, « le marasme spirituel (acédie)... » (Noble, *La vie pécheresse*, Paris, 1937, p. 290), « indolence spirituelle ou acédie » (Häring, *Das Gesetz Christi*, Fribourg/Br., 1954 ; tr. fr. *La loi du Christ*, Paris, 1955, t. 1, p. 512-13). D'autre part, l'un et l'autre soulignent que ce péché capital (le cinquième pour Noble, le septième pour Häring) peut n'être que véniel, soit qu'il naisse d'un défaut relevant de la psychologie, soit que l'énergie affaiblie surgisse d'un affairement extérieur passager (Häring).

Ainsi la boucle se ferme sur une *acedia*, non plus réservée aux seuls religieux et moines, mais étendue au commun des fidèles. A. Tanquerey (*Brevis synopsis moralis et pastoralis*, 4e éd., 1918) resitue ainsi la tiédeur (*tepiditas*) parmi les conséquences de l'*acedia* définie comme « tristitia seu taedium de bono spirituali, imo de Deo, ob laborem annexum » (n. 216, p. 86-87). De plus en plus apparaît par contre l'idée que l'habitude du péché véniel conduit presque inexorablement au mortel. B. Häring parle du « chrétien tiède pour qui le péché mortel est assez habituel » (*Christ in einer Neuen Welt* ; tr. fr. *Chrétiens dans un monde nouveau*, Tournai, 1968, p. 329). Tanquerey : la tiédeur commence par l'acceptation du péché véniel, elle se consomme lorsqu'on n'a plus d'horreur pour la faute mortelle (*Abrégé de théologie ascétique et mystique*, éd. 1927, n. 725-30, p. 556-60 ; *Précis de théologie ascétique et mystique*, 5e éd., Paris, 1925, n. 1270-80, p. 792-97).

3° L'« ÂGE » SPIRITUEL. – Chronologiquement, l'âge spirituel coïncide avec l'âge moral. Mais certains auteurs traitent de la tiédeur dans la perspective de la vie intérieure au sens large et non pas dans la seule préoccupation du péché et du salut ; parmi eux, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, François de Sales et d'autres ont déjà été abordés, qui trouveraient place ici, mais dont les phases esquissées suggéraient ailleurs leur témoignage. Lorsque Harphius, par exemple (cf. *supra*), relie la tiédeur à l'amour servile, il déborde la seule réalité morale.

1) Ignace de Loyola évoque la tiédeur ou ses équivalents sous deux formes : l'une, laquelle est négligence dans les exercices, méditations, additions, cause la désolation (cf. discernement des esprits, 1e semaine, *Exercices sp.*, n. 322 ; 6e annotation, n. 6) ; l'autre en est davantage la manifestation, « l'âme se trouvant toute paresseuse, tiède, triste... » (discernement des esprits, 1e semaine, n. 317). Sans que le mot de tiédeur y soit expressément associé, le rejet de la seule hypothèse du péché véniel constitue le second degré d'humilité (*Ex. sp.*, n. 166) ; il s'agit donc d'un stade avancé de la vie spirituelle. Mais, parce que la seule psychologie ne définit pas le discernement des *Exercices*, qui ne s'adressent pas à n'importe qui, la désolation ignatienne est d'emblée spirituelle : une épreuve donnée pour se connaître et se purifier (J. Laplace, *L'expérience du discernement*, dans *Christus*, n. 4, 1954, p. 37-38). Le *Directoire* de 1599 durcit les éléments : le conseil de s'évader « des choses basses et terrestres » revient comme un leitmotiv ; la désolation y est décrite dans les mêmes termes que la tiédeur monastique (ch. 27, 4-5, à propos d'*Ex. sp.*, n. 176, sur le second temps de l'élection ; cf. ch. 7, 6-7) ; le souci, enfin, de couler les *Exercices* dans les trois voies (ch. 39, 2-4) reste assez précaire. L'ambivalence s'expliquerait sans doute du fait que les notions de tiédeur et de ferveur dans les *Exercices* n'ont pas, du moins nécessairement, un aspect peccamineux ou moral : dans l'état demandé d'indifférence, qui exige la croissance spirituelle au risque d'une liberté objective mais vécue, les esprits s'éveillent, s'agitent en diverses motions, suscitant un discernement de plus en plus attentif à la volonté de Dieu et aux possibilités de l'âme d'y adhérer.

L'idée de progrès prédomine dans l'école jésuite des 16e et 17e siècles. La vie spirituelle est une évolution, contre quoi s'oppose toute forme de paresse (L. La Puente, *Méditations*, éd. 1872, t. 1, p. 230-35, *De la paresse*) ; la tiédeur en découle, celle des « vierges folles » (*Mt.* 25,1-13), comme un ver qui gâte peu à peu les vertus, comme le talent enfoui en terre et qui provoque la condamnation (*Mt.* 25,25.30). A.

Bellecius (1704-1757; DS, t. 1, col. 1353-54) conjoint de même tiédeur et paresse (*Solidae virtutis impedimenta*, 1755; tr. fr. *La solide vertu*, éd. 1869, p. 38-60): « Après le péché véniel, la tiédeur est le premier et le principal obstacle à la vertu » (p. 38).

« Nous ne nous donnons pas assez à l'Esprit » (L. Lallemant, *Doctrine spirituelle*, Principe 4, ch. 2, n. 3, éd. Fr. Courel, p. 181, cf. p. 181-83); la tiédeur entrave l'action de l'Esprit-Saint et la vertu; l'excellence de la grâce jauge toute opposition à l'instar d'une injustice. La vraie ferveur est une continuité qui s'acquiert par l'exercice de la présence de Dieu et par une pratique qui ne se contente pas de ne point faire grand mal mais va plus avant (J.J. Surin, *Guide spirituel* III, 7, coll. *Christus* 12, Paris, 1963, p. 162-64): la continuité n'est pas une succession saccadée d'actions, même estimables, non plus que le collier n'est une pure enfilade de perles. La tiédeur est le neuvième empêchement à la grâce, « de laquelle plusieurs... mesurent la perfection plutôt par le nombre des bonnes actions que par la ferveur de la charité et la pureté d'intention; ainsi ils ne suivent point l'attrait divin, qui les excite à un parfait renoncement, et ils font peu de progrès dans les voies de la grâce » (*Catéchisme spirituel*, éd. M. Bouix, Paris, s d, t. 1, 3e Partie, ch. 1, p. 195-96). Et puisque les désirs de la charité sont sans limites, le remède est de louer Dieu et de se garder « de négliger par paresse tant de biens que vous pouvez recevoir à chaque moment » de la main d'un Maître qui est toute miséricorde (*ibid.*, p. 196-97).

2) L'enseignement de F.W. Faber (1814-1863; DS, t. 5, col. 3-13) n'est pas aussi exempt de psychologie qu'on l'a dit (col. 9). Prenant explicitement le contre-pied de Bellecius, il place la tiédeur, non pas au seuil de la vie intérieure, mais au terme: *Les progrès de l'âme dans la vie spirituelle* (éd. 1912, p. 477-86) débouchent soit sur la tiédeur, soit sur la ferveur. La tiédeur va de pair avec l'aveuglement de l'esprit par le péché véniel, la dissipation, l'abandon à la passion dominante; elle se manifeste par l'omission de la piété, le malaise avec Dieu sans inquiétudes ni interrogations, le mépris des petites choses, le repos là où on est parvenu sans imaginer qu'il s'agit de tendre toujours de l'avant (cf. *Phil.* 3,13). La tiédeur est une préférence de sang-froid à autre chose qu'à Dieu, dont on se prétend faussement l'ami, « prendre des libertés avec la bonté infinie de la divine Majesté » (p. 485). Parmi les remèdes, Faber, transposant une idée de dom A. Baker (cf. *supra*), suggère d'entreprendre moins et, dans la pratique du silence, de puiser les forces de la persévérance.

Parlant ailleurs des diverses causes de fatigue spirituelle (*Conférences spirituelles*, Paris, 1862, p. 247-66: *Fatigue dans la voie du bien*), Faber prend ses distances à l'encontre de la maxime traditionnelle: qui n'avance pas, recule! pour souligner que, dans la fatigue, ne pas reculer c'est avancer autant qu'on le peut, comme le navigateur qui se maintient sur place contre les flots, par ses efforts et sa ténacité (p. 250-51). L'image de Cassien (*Conf.* 6,14; SC 42, p. 238), reprise par la tradition, durcie par certains (vg. Rodriguez, *Pratique...*, t. 1, p. 38-44), reçoit ici une interprétation moins radicale, même si Faber reconnaît que l'absence de progrès peut entraîner le découragement. Et s'il semble faire moindre cas de la fatigue physique, il maintient la douceur dans la fermeté: « nous serons soulagés quand nous arriverons à... cette seconde ferveur qui est si souvent accordée aux tièdes et dont les auteurs spirituels négligent trop de faire mention... » (p. 265-66).

3) Si la tiédeur s'inscrit ainsi dans le cheminement spirituel, l'unanimité ne se fait pas sur sa place concrète. J. Crasset (1618-1692; DS, t. 2, col. 2511-20) la situe dans la voie purgative (*Méthode d'oraison avec une nouvelle forme de méditation*, Paris, 1672; éd. Bruxelles, 1724, p. 115-16): L'âme tiède « a perdu le goût de Dieu... Elle pèche sans crainte. Elle fait le mal sans remords... », puis s'adressant à Dieu même: « votre haine m'est plus redoutable que l'Enfer ». Ainsi A. Bellecius (*La solide vertu*, cité *supra*, p. 1); le *Dictionnaire d'ascétisme* (éd. Migne, *Nouvelle Encyclopédie théologique* 46, 3e série, t. 2, 1854, col. 839) suit cette tradition. Et encore J. Schrijvers (*Les principes de la vie spirituelle*, Bruxelles, 1913, p. 341-43; plus nettement, éd. 1937, p. 378-81).

A. Tanquerey évoque la tiédeur dans la voie illuminative, puisqu'elle est un relâchement d'une certaine ferveur (*Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1925, n. 1270, p. 792). J. de Guibert (*Theologia spiritualis*, Rome, 1937) est moins explicite: s'il place les tièdes parmi les commençants, il précise que toute formation et expérience spirituelles ne leur fait pas défaut, mais qu'ils tombent par omission (n. 329). Ailleurs, définissant la tiédeur comme l'acceptation du péché véniel délibéré et la résistance à la grâce, il en déduit qu'elle est une des causes « profundiores et magis permanentes » de l'aridité (n. 269); l'âme tiède devient aride, ce qui semble supposer qu'elle n'est plus dans la voie purgative, mais à un degré de l'oraison mentale.

Certains propos de Marie-Madeleine de Pazzi (1566-1607; DS, t. 10, col. 576-88) accusent rudement la tiédeur des religieux qui « se glisse si doucement et si adroitement dans les cœurs... qu'ils ne s'en aperçoivent pas...; la tiédeur ruine et détruit l'édifice spirituel dans les âmes... Parmi les religieux surtout, car bon nombre en sont atteints au dernier degré, et fort peu en sont tout à fait exempts... Le remède de ce grand mal est la ferveur » (*Œuvres de M. M. de Pazzi*, tr. fr. A. Bruniaux, Paris, 1873, t. 1, p. 472-73; cf. *Tutte le Opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi*, Florence, 7 vol., 1960-1966). Dans une vision, le Christ, évoquant des êtres qui le touchent de près, parle de « la maudite tiédeur (« la maladetta tepidità ») qui leur fait croire qu'ils me servent, tandis qu'ils ne vivent que pour eux-mêmes sans s'en apercevoir » (*Œuvres*, t. 1, p. 290). Il s'agit d'un refus, plus implicite qu'explicite, et d'autant plus insidieux, aux signes et à l'action de l'Esprit Saint, représenté à la Pentecôte comme un feu rappelant le buisson ardent, « parce qu'il fallait consumer en eux (les Apôtres) un certain reste de tiédeur maudite, qui fait aux âmes plus de tort qu'on ne saurait dire, en empêchant les opérations de l'Esprit-Saint en elles, et en arrêtant le cours de ses grâces... » (*Œuvres*, t. 2, p. 42; cf. B. Secondin, *Santa Maria Maddalena de' Pazzi, Esperianza e dottrina*, Rome, 1974, p. 338).

S'appuyant, entre autres, sur ce témoignage, on a tenté de cerner une tiédeur dans la vie mystique, « sorte de réserve paresseuse là où on devrait tout entier se donner », inertie caractérisée du mode intellectuel et sensitif de l'existence », qui réintroduit « sous sa forme la plus élémentaire dans la vie mystique cet élément initial et essentiel » de l'acédie, ce « mal gracieux » de la vie religieuse (G. Truc, *Les états mys-*

tiques négatifs. La tiédeur – l'acédie – la sécheresse, dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* t. 73, 1912, p. 611-12, 626 ; cf. p. 610-28). L'analyse ne justifie une tiédeur « état mystique négatif », que dans la perspective d'un état de grâce subjectif, naturel, « laïque » (G. Truc, *La nature psychologique de l'« état de grâce »,* dans *Revue Philosophique de la France et de l'étranger,* t. 70, 1910, p. 241-61). A quoi il faut opposer un état de grâce objectif qui ne soit pas seulement un « état de conscience », sans lequel les signes de la grâce seraient anéantis et le mérite cesserait d'avoir une portée morale (E. Roupain, *Une psychologie de l'état de grâce,* dans *Études,* t. 125, 1910, p. 212-28).

2. **Tiédeur et vie spirituelle.** – Les trois « âges », parallèles et emmêlés, de la tiédeur, suggéreraient trois approches de ses rapports à la vie spirituelle, elles-mêmes déficientes, prises isolément, parce que, sans doute, complémentaires.

1° Tiédeur et péché. – Assimiler la tiédeur à l'habitude du péché véniel délibéré constituerait une première approche : en apparence nettement délimitée. Elle n'est pourtant pas aussi franche qu'il paraît : où commence et où finit l'habitude ? Elle identifie ses assises variables, de l'habitude quasi instinctive qui relève d'une psychologie altérée au comportement qui engendre progressivement, en partie au moins, l'attitude spirituelle. Si le péché véniel délibéré est, dans sa répétition, concevable en toute âme, comment peut-il demeurer faute vénielle ? La plupart des moralistes soulignent le passage, presque implacable, du véniel au mortel. « L'âme tombée dans la tiédeur ne songe pas à se corriger de ses fautes ; et celles-ci, en se multipliant, la rendent tellement insensible aux remords, qu'un jour arrive où elle se trouve perdue, sans qu'elle s'en soit doutée », écrit Alphonse de Liguori (*Œuvres ascétiques, L'épouse du Christ,* dans *Œuvres complètes,* t. 10, Paris, 1876, p. 115). Le propos demeure ambigu : il s'agit soit d'un « état » où l'habitude du péché véniel conduit à la « faute » mortelle occasionnelle mais inévitable, soit d'un « état » par lui-même mortel qui n'est plus perçu comme tel.

L'âme tiède, comme un organisme qui a perdu ses défenses, succombe inéluctablement à la première occasion grave. « L'homme tiède se trouve déjà en état de péché mortel, ou en est plus ou moins proche... Il y a donc chez lui plutôt présomption de l'état de péché que de l'état de grâce ». La tiédeur, fille de l'orgueil, est souvent punie « par une chute notoire, qui n'est toutefois pas la première aux yeux de Dieu ; car elle a été précédée d'un grand nombre d'autres chutes graves, mais cachées » (*Dictionnaire d'ascétisme,* t. 2, col. 840-41). Plus nuancé, François de Sales ne parle pas autrement : « il n'en faut pas un très-grand nombre (de péchés véniels) pour disposer au mortel... La charité étant une qualité fort active, ...ne peut être longtemps sans agir ou périr » (J.P. Camus, *L'esprit du Bienheureux François de Sales,* Bar-le-Duc, 1865, p. 351). Mais ce qui se conçoit pour le péché véniel dans sa variété se justifie moins dans le cas du même péché, lié au « vice dominant » dont parlent maints auteurs, qui, même répété, ne constitue jamais, selon la tradition, une faute mortelle.

A l'autre extrémité, la tiédeur, dont Thérèse d'Avila (*Vie,* ch. 32, dans *Œuvres complètes,* Paris, 1949, p. 344) dit qu'une révélation lui montra la place en enfer qu'elle lui coûtait, serait-elle considérée comme telle dans tous les cas ? N'ayant jamais, au dire de ses directeurs, commis de faute délibérée, il s'agit d'imperfections. Objectivement : car, subjectivement, elle a eu conscience de commettre une faute, d'être tiède (cf. *Histoire de Sainte Thérèse d'après les Bollandistes,* Nantes, t. 1, 1882, p. 116-19).

Entre les deux extrêmes, il y aurait la gamme variée de dispositions spirituelles proches de la tiédeur ; ainsi la pusillanimité de saint Pierre qui « a longe secutus est eum » (*Marc* 14,54) et qui le conduit au reniement (cf. V. Houdry, *Bibliothèque des prédicateurs,* t. 5, p. 474). Ou encore, les espoirs déçus des disciples d'Emmaüs : « ils étaient tièdes, et ils deviennent brûlants lorsque le Seigneur leur fait comprendre les Écritures » (saint Léon, *Sermon 1 pour l'Ascension,* 2, SC 74, p. 273).

Le contexte d'*Apoc.* 3,16-17 suggère d'ailleurs un double visage de la tiédeur : d'intériorité délitée et d'aveuglement intellectuel ; « tu dis : je suis riche... et tu ne sais pas que tu es misérable » (v. 17). Saint Thomas recueille les deux éléments : la charité « habituelle » qu'est la grâce sanctifiante n'est plus alimentée par les grâces particulières que le dédain de la perfection et la négligence de la vie intérieure rendent le plus souvent inefficaces, au lieu de quoi s'instaure une insouciance, dangereuse lorsqu'il s'agit du bien divin (cf. 2ª, 2ªᵉ, q. 35, a. 3).

La tiédeur ainsi considérée renvoie, en contrepartie, au sens du péché ; pour une âme de « compassion », toute imperfection serait d'emblée perçue comme une atteinte à la misère du Crucifié, un affront à sa miséricorde. Et, parce que le sens du péché varie, l'aspect moral de la tiédeur reste indéterminé.

2° Tiédeur et psychologie. – Le dégoût des choses de Dieu serait une autre approche de la tiédeur, qui respecterait davantage la part du psychologique. Mais la compréhension de la formule nuit à sa précision. Les « choses de Dieu » peuvent être le salut, le devoir d'état, la perfection, etc. Et, à chaque stade, répondrait une tiédeur différente. Le « dégoût » aussi recouvre des réalités diverses (cf. DS, t. 3, col. 99-100) ; ainsi le « dégoût », la « défaillance » du cœur de certains psaumes (cf. Évagre, Introduction au *Traité pratique,* SC 170, p. 85, note 3) étaient interprétés par le premier âge monastique comme une négligence coupable, un ennui complice du mal, et non pas comme la supplication d'un cœur broyé.

La même dualité pèse sur l'aridité. Si l'habitude est de distinguer tiédeur et sécheresse, la distinction n'est pas absolue séparation. Des auteurs (vg J. de Guibert, *supra*) attribuent, dans certains cas, l'aridité à la tiédeur ; B. Saladin († après 1702 ; DS, t. 14, col. 232-34) situe la tiédeur parmi les « tentations » dans les exercices spirituels : par comparaison avec l'âme fervente, l'âme tiède se sent à demi et déjà condamnée ; et, comme La Puente, comme Rodriguez, il évoque, en illustration, les « vierges folles » (*Le médecin spirituel,* Lille, 1690, p. 338-59). La sécheresse peut conduire à la tiédeur, lorsque, par lassitude, elle admet des fautes qu'on ne répare pas aussitôt (Cl. La Colombière, lettre à sa sœur visitandine, dans *Lettres spirituelles,* éd. Grenoble, 1902, p. 172). Il peut même y avoir de la tiédeur dans l'aridité, « puisque cette tiédeur entraîne toujours avec elle le relâchement dans le bien, et atténue la délicatesse de conscience » (J.B. Scaramelli, 1687-1752, *Le Directoire mystique,* t. 2, Tournai, p. 228).

En raison des réciprocités qui jouent sans cesse entre le corps et l'esprit, le dégoût, à la limite, pourrait n'être que la face psychologique d'une santé morale ébranlée. Et, dans le cas précis, le recours à la direction spirituelle que conseillent

la majorité des auteurs appellerait des connaissances et un tact rares : la question n'est pas seulement de l'âme scrupuleuse à fortifier et apaiser. La limite n'est pas toujours nette entre l'asthénie de l'âme qu'est la tiédeur et l'asthénie physique qui est maladie ; il y a des cas intermédiaires, où la tiédeur joue un rôle malaisé à déterminer.

Notion relative, la tiédeur l'est à tous égards. Relative à la perfection, elle calcule, plus ou moins consciemment, ses devoirs vis-à-vis de Dieu qui cesse d'être alors celui dont on attend toutes grâces et lumières (DS, t. 12, col. 1154). Relative à la ferveur, elle laisse les talents se dévaluer et, attirée par l'accessoire, cesse de voir en Dieu l'Unique (DS, t. 5, col. 204) ; la parabole des « vierges folles » trouve ici sa justification. Mais, de même que la perfection n'est pas simple question d'efforts, que la ferveur peut être fausse, la tiédeur a de multiples visages. État plutôt qu'acte, elle échappe à des contours trop précis : l'indélicatesse de conscience (DS, t. 1, col. 848) n'en fait pas le tour. Il y a ainsi une insouciance qui ne tient en rien de la tiédeur (DS, t. 12, col. 2746-56).

La paresse, à laquelle la tiédeur-acédie est constamment liée, ne sanctifie pas, en contrepartie, n'importe quel activisme ni quelle fièvre : le tempérament flegmatique ou lymphatique ne saurait, par cela seul, se voir exclu de la sainteté. Dans « paresse », il y a, subrepticement, « passivité », laquelle, dans certains cas qui ne relèvent pas nécessairement de la voie mystique, est la seule voie ouverte à certaines âmes. La paresse, proprement dite, est le refus délibéré de suivre les indications de la grâce, et la tiédeur peut en être une forme larvée, de lenteur et pesanteur. De même, la tristesse, autre référence constante de la tiédeur, est le découragement devant ce qui semble impossible et inutile, et la tiédeur peut aussi s'y glisser. Mais la joie spirituelle, la joie dans l'Esprit, ne s'identifie pas au tempérament jovial et naturellement enjoué. Une âme fragilisée par les revers et les chocs de la vie peut être marquée d'une blessure d'amertume, sans qu'on puisse parler de tiédeur. Aussi bien, Thérèse d'Avila évoque la mélancolie, indépendamment de la tiédeur : état pathologique, proche de la déraison ou pouvant y conduire ; maladie « plus préjudiciable à l'œuvre entière de la perfection » que celle qui met la vie en danger ; il est rare d'en guérir, et rare d'en mourir. « Les mélancoliques sont vraiment torturées par leurs affections intérieures, leurs imaginations et leurs scrupules ; elles gagneront même de grands mérites à les supporter, bien qu'elles les appellent toujours des tentations... » (*Les Fondations,* ch. 7, dans *Œuvres,* éd. 1949, p. 1129-30). Il existe une mélancolie qui chemine « par le versant nocturne de Dieu » (DS, t. 10, col. 955), proche de la tristesse du Christ à Gethsemani (*Mt.* 26,38 par.).

Si l'on prête attention aux notions contraires, il semblerait qu'à la tiédeur s'oppose la générosité (cf. DS, t. 6, col. 187-95), ou encore la magnanimité (cf. DS, t. 10, col. 91-97). A condition, eu égard aux psychologies particulières, de ne pas majorer la part du « volontaire » de celle-là, ni ce qui est « noble » dans celle-ci ; la volonté peut être blessée, et la dignité ne pas avoir été donnée. La tiédeur relèverait davantage du cœur, plus ou moins accordé à la volonté de Dieu.

3° Tiédeur et fidélité. – On en revient, dès lors, à la pensée de saint Bernard, telle qu'en elle-même, et non durcie sous sa forme pélagienne *non progredi reverti est* : il y a des cas où piétiner, s'ancrer pour ne pas reculer, est une manière, parfois la seule possible, d'avancer. La tiédeur, pour Bernard, est de « ne pas vouloir avancer », ou mieux, de *vouloir* ne pas avancer, mais de *vouloir* s'arrêter.

A quelque stade qu'elle surgisse, variable dans ses formes et éventuellement répétée, la tiédeur blesse la vie spirituelle dans sa continuité : manque de persévérance ponctuelle ou négligence latente, conscience erronée de la légèreté relative du bien ou du moindre bien, souvent justification illusoire, la tiédeur s'insinue puis s'incruste, si bien que le progrès spirituel s'en trouve entravé, hésitant, aléatoire. Le mal a sa méchanceté jusque dans sa racine : au premier abord, la tiédeur tait son nom et se cache (*Apoc.* 3,17).

Certains (vg Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique,* 5e éd., Paris, 1925, n. 1279-80) ont vu dans *Apoc.* 3,18-19 une symbolique des remèdes : pureté d'intention, plus grande perspicacité, amour plus intense, franchise et droiture ; au-delà de la symbolique, il s'agit plutôt de préservatifs que de remèdes proprement dits. Ceux-ci se répètent sensiblement d'un auteur à l'autre : la direction spirituelle, l'examen particulier, la mortification. La plupart s'opposent à un état de tiédeur conscient : la connaissance de soi, de son défaut dominant, la fuite des occasions d'y tomber, la réflexion sur Dieu et sa grandeur, sur soi et sa petitesse. Beaucoup soulignent, significativement, la persévérance : il y a toujours place pour une « seconde ferveur » (F.W. Faber), une « seconde conversion » (L. Lallemant), une « reprise spirituelle » (J. de Guibert, *Médiocrité spirituelle,* RAM, t. 16, 1935, p. 127, note 8) ; mais la fidélité à l'Esprit, qui s'oppose précisément à la tiédeur, exige vigilance et attention. La tiédeur est le refus, sous quelque forme, de la croissance (G. Thils, *Sainteté chrétienne,* 1963, p. 556-58, qui évoque l'importance d'un événement imprévu pour secouer la torpeur) ; le souci de la fidélité exclut la tiédeur (J.B. Scaramelli, *Le Directoire mystique,* t. 2, p. 228).

La tiédeur s'opposerait à l'esprit d'enfance spirituelle. De même que, généreux ou indolent, paresseux ou vif, l'enfant ne peut pas ne pas grandir, de même la vie spirituelle : que l'on soit au milieu ou à la fin de la vie, il y a toujours un « avant » où, comme dans l'enfance, tout est porté par l'espérance.

Conclusion. – De nos jours, on parle moins de la tiédeur. A son sujet, les ouvrages de morale se répètent le plus souvent, ou renvoient simplement à la tradition. La pastorale l'aborde rarement : l'évocation des vices n'est guère à la mode, trop liée à un Dieu justicier. On retrouverait la chose, sinon le mot, dans les notes de retraites ou journaux spirituels, sous la forme du rejet du péché et des imperfections délibérées, pour une vie religieuse plus conforme aux moindres exigences de la grâce : comme un retour à l'« âge » monastique des origines.

Entre le volontarisme, plagiat du renoncement, et le laisser-aller du faux abandon, l'équilibre apparaît comme une réponse aux invitations de la grâce qui est première, précède, accompagne, dont le secours, indispensable, est également indubitable. C'est contre la tiédeur que l'oracle du Seigneur annonce la conversion du cœur de pierre en cœur de chair (*Éz.* 36,16-28). Et la formulation dans *Mt.* 9,13 : « Allez donc apprendre ce que signifie : C'est la miséricorde

que je veux, non le sacrifice » (cf. *Osée* 6,6) propose un remède à la tiédeur qui conjoint la justice et la miséricorde.

A saint Paul qui sollicite d'être libéré de ce qu'il juge une entrave, il est répondu : « Ma grâce te suffit » (2 *Cor.* 12,9). Et le *Sume et suscipe* ignatien (*Ex. sp.*, n. 234) culmine dans la conclusion : « Da mihi gratiam, nam haec sufficit ».

Aux ouvrages cités dans l'article, on peut ajouter : *Directorium vitiorum*, Paris, 1516. – B. Saladin, *Le médecin spirituel des âmes craintives et scrupuleuses*, Lille, 1690. – B. Destutt de Tracy, *Conférences ou Exhortations à l'usage des maisons religieuses*, Paris, 1765, p. 154-83 ; 2e éd., Paris, 1783, p. 137-62. – J.B. Scaramelli, *Guide ascétique*, t. 1, éd. Paris, 1882. – J. Letourneau, *Guide du prêtre dans ses retraites spirituelles*, Paris, 1917. – A. Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, t. 1, Paris, 1920. – J. Laumonier, *La thérapeutique des péchés capitaux*, Paris, 1922. – Pl. de Roton, *Les habitus, leur caractère spirituel*, Paris, 1934. – M. Olphe-Galliard, *L'automatisme dans la vie spirituelle*, RAM, t. 16, 1935, p. 12-16. – J. de Guibert, *Médiocrité spirituelle*, RAM, t. 16, 1935, p. 113-31. – C. Grimbert, *L'aridité et certains processus psycho-pathologiques*, dans *Études carmélitaines*, t. 22, 1937, p. 121-31. – A. Eymieu, *Le gouvernement de soi-même*, 3e série, *L'art de vouloir*, Paris, 1936. – P. Vigilio, *La tiepidezza*, dans *Rivista di vita spirituale*, t. 3, 1949, p. 43-70. – J. Alonso, *El estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea (Apoc. 3,14 svv.)*, dans *Miscelanea Comillas*, t. 23, 1955, p. 263-326. – H. Van Campenhausen, *Christentum und Humor*, dans *Theologische Rundschau*, t. 27, 1961, p. 65-82. – A. Benigar, *Theologia spiritualis*, Rome, 1964, n. 693-94. – S. Wenzel, *'Acedia' 700-1200*, dans *Traditio*, t. 22, 1966, p. 73-102 ; *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill, 1960 ; rééd. 1967.

LTK, t. 6, col. 827-28 ; – DTC, t. 11, col. 2023-30 ; t. 15, col. 1026-29 ; – DES, p. 1891-93 ; – EC, t. 12, col. 87-88.

André Boland.

TIEPOLO (Thieppolo, Thiepolo, Thiepoli ; Jean), évêque, 1570-1631. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine spirituelle*.

1. **Vie.** – Giovanni Tiepolo naquit à Venise en 1570, dans une famille noble de doges et de magistrats ; il était le petit neveu de Marino Grimani, doge de 1595 à 1605. Après avoir assumé diverses magistratures, il fut ordonné prêtre et était attaché à la basilique Saint-Marc (30 décembre 1603) quand il fut nommé *primicerio* et archidiacre par le doge Grimani. De cette date et jusqu'à son élection comme patriarche (1619) il se consacra à l'étude et à la publication d'œuvres ascétiques, aux activités caritatives, à la reconstruction et à l'édification d'autels et d'églises dans la ville et le territoire de Venise.

Tiepolo avait projeté de préparer une vaste histoire religieuse de Venise. A cet effet il réunit un grand nombre d'ouvrages, aidé par le vénitien Giovanni Querini, et transcrivit lui-même divers ouvrages manuscrits. En juin 1587, il copia le ms de Marin Sanudo, *De origine, situ et magistratibus urbis venetae* (éd. Venise, 1980) ; en 1598, le *Discorso* de S. de Castro ; en 1599, le *Discorso sopra il modo di restituire la religione cattolica in Alemagna*, de Minuccio Minucci ; en 1600, la première partie de la *Cronica Venitiana* de Martin Sanudo (à la National Bibl. Vienne, Cod. Foscarini CXV, 6819) ; en 1601, les *Diari* d'Alvise Michiel (Venise, Bibl. Correr, Cod. Cicogna 2551), puis, de Giovanni Lippomano, l'*Historia Vinitiana, 1551-1568* (Venise, Bibl. Correr, Cod. 2559) et probablement la *Cronaca di Venezia* de 1421 à 1501 (Venise, Bibl. Correr, Cod. Cicogna 3684-3685, et au Séminaire patriarcal, ms 527) ; de Domenico Malipieri, les *Annali* (Venise, Bibl. Correr, Cod. Cicogna 3243) ; à une date inconnue, de Cristoforo Canal, le *Trattato della milizia da mar* et le *Diario* de Francesco Contarini (Cozzi, *Il doge Nicolò...*, p. 63). Et le plus précieux, la transcription des *Materie politiche 1602* (Venise, Bibl. Correr, Cod. Cicogna 1993-1994), œuvre anonyme, probablement de Nicolò Contarini (Cozzi, p. 65-78).

Élu patriarche de Venise par le Sénat, le 16 octobre 1619, Tiepolo ne publia plus guère d'ouvrages ascético-pastoraux. Son temps fut pris surtout par le gouvernement de son diocèse, et plus particulièrement par le séminaire auquel il donna des *Regole*, par les monastères féminins et par le clergé, qu'il guida d'une main ferme et dans une ligne ascétique sévère (érection d'un théologal, d'un pénitencier, amélioration des maisons des chanoines). En 1622, il tint un synode, dont ne font mention ni la chronique synodale vénitienne ni les répertoires bibliographiques ; on n'en connaît pas jusqu'à présent d'édition imprimée (cf. *Vita del Tiepolo*, Venise, Bibl. Correr, Cod. Cicogna 3060 I, 1/23 et 112 ; *Index memorabilium de clero veneto in mss. Antonii de Episcopis contentarum*, f. 122v). Tiepolo mourut en 1631, de la peste contractée en assistant personnellement les pestiférés ; il était considéré comme un saint.

2. **Œuvres.** – 1) *Considerationi sopra la passione di Gesù Christo, nella quali si mostra il modo cosi di meditarla come imitarla*, Venise, 1610, 318 p., suivies de l'*Officium quinque plagarum d.n. Jesu Christi editum a sancto Bonaventura et officium de complanctu b. Mariae Virginis, aeditum* (sic) *ex magna parte a sancto Bonaventura* : c'est un manuel de méditation, sorte de compilation, formé de 13 traités, dont certains sont tirés de divers auteurs : du *Rosetum Spirituale* de Jean Mombaer (p. 48-108), de Filippo Gesualdo (p. 109-14), de Lansperge, de Ludolphe le Chartreux ; les autres traités sont presque entièrement de l'auteur qui y utilise Bonaventure et Bernard, Brigitte et Gertrude, Luis de Granada, etc.

2) *Trattato della tribulatione nel quale si mostrano li frutti ed utilità che si ricevano dall'esser tribulato et si danno molti particolari avvertimenti in rimedio della tribulatione*, Venise, 1612, 126 p. – 3) *Trattato dell'invocatione et veneratione de' santi di... nel quale si dimostra con l'autorità di molti santi et dottori della Chiesa quanto meritano d'essere honorati et venerati li santi et la riverenza che da noi si deve alle Imagini et memorie loro...*, Venise, 1613, 542 p.

4) *Breve compendio delle arti christiane nelle quali si contengono li più importanti essercitii spirituali che da molti santi et pii auttori sono stati sin hora pratticati ed insegnati per gli altri*, Venise, 1615, 16 + 230 p.

Il s'agit d'une anthologie ou récapitulation de traités ascétiques de divers auteurs : *Arte di reggere il cuore humano* de Giorgio Leodiense, p. 62-73 ; *Compendio dell'arte di servir Dio* d'Alonso de Madrid, p. 99-144 ; *Brevissima arte della vita spirituale* de Lansperge, p. 115-16 ; *Arte di vivere spiritualmente* du carme Jean de Jésus-Marie le Calagurritain, p. 117-27 ; *Arte dello spirito* de Bonaventure, p. 127-35 ; *Arte dell'amar Dio*, du Calagurritain, p. 135-53 ; *Del vero modo di giongere prestamente all'altissimo grado dell'amor di Dio secondo l'arte et precetti* d'Henri Herp, p. 154-59 ; *Dell'arte... dell'anima per la continua presenza di Dio* du franciscain Jean des Anges, p. 167-75 ; *Compendio dell'arte di preparare l'anima alla contemplatione tratto da Ricardo di San Vittor*

et più facilmente dechiarato, p. 176-97 ; *Della prattica et modo del meditare secondo le regole di d. Giovanni Mombaert nel suo Rosetto spirituale*, p. 198-218 ; *Dell'arte over regole del meditare secondo le forme di un padre gesuita*, p. 219-30. Les autres traités sont anonymes. O. Logan pense qu'ils sont l'œuvre de Tiepolo : en particulier : *Dell'arte di ridurre a penitentia un peccatore*, p. 1-46 ; *Dell'arte di conoscere se stesso*, p. 46-52 ; *Dell'arte di acquistare la divina gratia*, p. 52-62 ; *Dell'arte di confidare in Dio*, p. 159-67.

5) *Delle considerationi del santissimo sacramento del corpo di Christo..., prima parte nelle quali si comprende tutto quello che intorno di esso... si è potuto havere da una gran moltitudine di autori*, Venise, 1616, 824 p. – 6) *Trattato delle santissime reliquie ultimamente ritrovate nel santuario della chiesa di San Marco...*, Venise, 1617, 70 p. avec un *Officium de inventione sanguinis d.n. Jesu Christi.*

Cette édition du 26 mai était supposée par Cicogna (*Saggio di bibliografia veneziana*, Venise, 1847, p. 68) et inconnue depuis lors dans les répertoires ; le 17 octobre 1617 Tiepolo publie la 2e édition augmentée : *Trattato delle santissime reliquie ultimamente ritrovate nel santuario della chiesa di San Marco... di nuovo ristampato et in questa seconda impressione accresciuto di molte cose et di più figure adornato*, Venise, 1617, 90 p. avec un *Officium de inventione sanguinis d.n. Jesu Christi.* Debra Pincus (cf. bibl.) affirme l'existence d'une édition à Venise, 1619, mais on ne sait pas sur quelle base.

7) *La vita del b. Giacomo Salomone, frate dell' ordine di san Domenico, nobile venetiano et protettore della città di Forli*, Venise, 1617, 56 p. ; nouvelle éd., 1691, avec un hymne latin en l'honneur du bienheureux. – 8) *Trattato dell'immagine della gloriosa Vergine dipinta da san Luca, conservata già molti secoli nella ducal chiesa di San Marco della città di Venetia*, Venise, 1618, 38 p.

9) *Discorsi et considerationi sopra il Santissimo Sacramento dell'altare... divisi in doi volumi nei quali si contengono I profetie II figure ... XXI della communione in tempo di morte*, Venise, 1618, 870 p. Pratiquement, c'est le second volume, avec titre et éditeur différents, de l'ouvrage n. 5 édité en 1616. S.P. Michel (*Répertoire des ouvrages imprimés en langue italienne au XVIIe siècle conservés dans les bibliothèques de France*, t. 8, Paris, 1984, p. 51) en fait une œuvre unique en 2 volumes édités par Grillo en 1618.

10) *Avvertimenti per i chierici da ordinare*, Venise, 1620. – 11) *Ordini del patriarca Tiepolo per la riapertura del Seminario nel 1624* (copie partielle du règlement du Collegio Clementino de Rome, 1611 ; suit la méthode pédagogique des Jésuites). – 12) *Fiori d'essempi raccolti della seconda parte del riabbellimento dell' anima*, Vérone, 1620, 16 p.

13) *Ordini intorno le Doti ovvero elemosine ed altre spese che si avranno a che fare le figliuole che entreranno nei monasteri per monacare*, Venise, 1620, 8 p. – 14) *Dell'ira di Dio e de'flagelli e calamità che per esse vengono al mondo. Trattato... utilissimo... ad ogni sorta di persone le quali bramano servir il signor Dio*, Venise, 1632, 1031 p., éd. posthume. L'œuvre fut composée en l'espace de trois mois (cf. p. 7), à une date imprécise, mais sûrement après le tremblement de terre dans les Pouilles, en 1627, rappelé par l'auteur (p. 452) et très probablement au temps de la peste (cf. p. 1, 1016) entre août et octobre de la même année.

15) A une date imprécise : *Catalogo di 150 venerabili, beati, santi veneziani... ora publicato..., con alcune annotazioni di pre' Simon Antonio Rota dottore di sacra teologia, aggiunte al detto catalogo*, se trouve dans le *Protogiornale per l'anno 1766*, p. 28 et *1767*, p. 59 : réédité par S. Tramontin, selon une méthode personnelle, dans G. Musolino, A. Niero et S. Tramontin, *Santi e beati veneziani, Quaranta profili*, Venise 1963, p. 28-57. – 16) *Regole del Seminario patriarcale di Venezia*, Séminaire patriarcal, Fondo Economato, ms non numéroté f. 30-35 ; éd. dans V. Piva, *Il Seminario di Venezia dalle sue origini sino al 1631*, Venise, 1918, p. 88-98.

17) Après 1621 : *Carme latino per l'edizione dei « Soliloqui » di F.M. Antonio Querini*, Venise, 1621 : en distiques élégiaques ; inédit, très probablement œuvre de Tiepolo (Venise, Correr, Cod. Cicogna 3231/16). Pareillement, à une date incertaine mais probablement antérieurement au patriarcat, deux autres poèmes en distiques élégiaques dans le ms cité : *Verba ad commilitones adstantes Alexandri aegrotantis ex Curtio* : II, sans titre ; il s'agit d'une méthode pour éviter les pièges diaboliques, avec des invocations au Christ et à la Vierge.

G. Martinioni (additions à F. Sansovino, *Venetia città nobilissima et singolare*, Venise, 1663, p. 3-4, reprises à la lettre de A. Orsoni, *Cronologia storica dei vescovi e successivi patriarchi di Venezia*, t. 3, Venise, 1838, p. 387-88) mentionne encore : *Infermiero cristiano ; Fuga della Madonna in Egitto ; Trattato delle pene del Purgatorio ; Perpetuo risvegliatore ; Vienimeco spirituale.* Aucun répertoire bibliographique ne mentionne ces ouvrages et jusqu'à ce jour on n'en a repéré aucun exemplaire.

3. **La doctrine spirituelle** de Tiepolo est surtout ascétique. Il se meut presque toujours dans une perspective pastorale, avec une insistance sur l'action en faveur de la réforme des mœurs, en lutte constante contre les vices et pour la pratique des vertus. C'est pourquoi, outre le style simple et populaire de ses œuvres, loin des artifices rhétoriques fréquents à cette époque, il prend soin, chaque fois qu'il cite des textes en latin, d'en donner la traduction en italien.

Tiepolo est un éclectique, vulgarisateur des doctrines spirituelles les plus variées ; mais il privilégie les écrivains de la fin du moyen âge, et en particulier les vénitiens ; il sympathise spécialement avec les jésuites, surtout espagnols, suivant en cela la tendance de la spiritualité vénitienne de la fin du 16e et du début du 17e siècle, comme aussi avec ses contemporains italiens, ce qui dénote chez lui une attention au climat spirituel de son temps. En harmonie avec la doctrine de François de Sales, Tiepolo pense que la perfection est possible en tout état de vie.

Il est vrai cependant, observe Logan, qu'on trouve chez lui cette idée, quasi classique, d'un rapport causal entre vertu et noblesse : en effet, dans la préface de *Breve compendio delle arti...*, il précise que seul le noble peut s'adonner aux arts (vertueux) de caractère spéculatif, à la différence de l'homme pratique dont le type est le boutiquier qui, s'il s'adonne à la contemplation, risque de mourir de faim. Du reste, en conformité avec la pensée de François de Sales, la perfection doit s'adapter à la condition sociale de chacun.

Reprenant Alonso de Madrid qui expose une méthode de servir Dieu pour les grands, les nobles, Tiepolo (*Breve... arti*, n. 4, p. 111-14) enseigne que ceux-ci, à peine levés le matin, méditent à genoux sur l'immensité de Dieu et sur sa gloire ; ils entendent la messe tous les jours, accomplissent leurs devoirs, s'occupent de leur famille et s'adonnent modérément au divertissement, pourvu qu'ils ne s'éloignent pas de Dieu, pour terminer leur journée par un quart d'heure d'examen de conscience ; les jours de fête, ils penseront à la mort. Pour le peuple, Tiepolo suggère par contre de brèves

prières jaculatoires, et pour les hommes d'affaires, la méditation, le soir, dans leur propre maison, en un lieu séparé de leur activité habituelle.

Deux thèmes prédominent dans sa doctrine : l'eucharistie et le culte des saints. Toutefois, il est possible de suivre une ligne dans l'itinéraire ascétique de Tiepolo. Le pécheur se convertit au moyen des exercices ascétiques (examen de conscience et méditation), pour purifier son esprit, l'élever à la considération des choses éternelles, pour résister aux tentations et aux scrupules. La clé de la conversion est toujours en Dieu, d'où la nécessité de recourir à lui ; c'est pourquoi la conversion, dans la doctrine traditionnelle, suppose l'intervention divine (la grâce) et la collaboration humaine. Lorsqu'il discute pour savoir ce qui prévaut, de la grâce ou de la volonté, Tiepolo incline vers la grâce, puisque la motion vient toujours de Dieu ; dans *Breve... arti* (n. 4, p. 3-4), il affirme, *apertis verbis*, que le salut est l'œuvre exclusive de Dieu, comme s'il reprenait la doctrine de Luther, à moins que, comme c'est probable, il s'agisse d'un texte du genre homilétique ou parénétique. Son pessimisme est parfois radical, à la suite de Pline l'Ancien, de saint Augustin et d'Innocent III, quand il évoque la misère de la condition humaine (*Breve... arti*, n. 4, p. 46) ; notons le fréquent usage des termes : vermine, charogne, lorsqu'il parle de l'homme (*Trattato... Tribulatione*, n. 2, p. 69 ; *Discorsi e... Sacramento*, n. 9, p. 651, 821).

Pour l'examen de conscience, Tiepolo utilise la technique ignatienne de l'usage des sens et de la mémoire, parfois dans une impitoyable analyse, bien qu'il tienne compte, dans une vision psychologique réaliste, des conditions personnelles du pécheur (qualités psychiques et physiques de l'âge, de la condition sociale, du tempérament), mais toujours dans le respect de sa situation personnelle. On analysera les fautes commises, avec insistance sur le décalogue. Pour s'exciter à la douleur, le pénitent est invité à l'application des sens sur la mort, sur le jugement, sur les dommages du péché dans cette vie et dans l'autre (peines de l'enfer) dans des descriptions terrifiantes (*Breve... arti*, n. 4, p. 44).

Dans *Breve... arti*, n. 4, p. 117-27, Tiepolo reprend l'art spirituel de vivre de Jean de Jésus-Marie, qui conseille de donner leur consolation aux sens : à la vue, en regardant églises, autels, belles images, jardins ; à l'ouïe, en écoutant l'office divin ; à la langue en parlant de choses bonnes ; au toucher en s'abstenant de choses moelleuses et délicates, mais par-dessus tout en aidant le prochain. Il communique à ses pénitents la confiance en Dieu, leur enseigne l'usage des oraisons jaculatoires et la modération dans la pénitence comme dans la ferveur.

1° Pour LA MÉDITATION, Tiepolo tient beaucoup au « Principe et fondement » ignatien ; on s'attachera aux vertus, spécialement la chasteté, même de pensée, l'humilité, la charité dans les paroles, la mortification, surtout intérieure, au moyen de la résignation à la volonté de Dieu et de l'« indifférence », elle aussi d'origine ignatienne. La charité envers Dieu comporte aussi la supposition impossible d'accepter la damnation. L'amour du prochain sera pratiqué non à cause de ses avantages, mais pour plaire à l'infinie majesté de Dieu. Le meilleur moyen de perfection consiste à imiter le Christ. Pour acquérir la grâce, on commencera par les vertus « passives », humilité et pénitence, pour s'élever à l'intimité avec Dieu par l'acceptation de sa volonté, à la patience dans les tribulations, au respect de Dieu, à la confiance en lui. Pour y parvenir, on s'aidera de la confession et de la communion sacramentelles, conscient que la grâce se perd lorsqu'on prétend se sauver seul par ses œuvres bonnes et non en vertu du seul mérite et de la bonté du Christ : doctrine qui reflète les polémiques des 16e et 17e siècles.

Pour l'oraison, indispensable à toutes les étapes de la vie spirituelle, Tiepolo suit la doctrine bonaventurienne de l'*elevatio mentis* ; dans son langage populaire il la décrit comme « fortissima fune per mezo di cui si lega l'huomo con Dio » (*Trattato... Santi*, n. 3, p. 396) ; elle exige six conditions : préparation, attention, humilité profonde, pleine confiance en Dieu, intention et but : les œuvres bonnes et le progrès (p. 397). L'oraison est vraie lorsqu'elle se vérifie par la transformation personnelle et par l'union parfaite avec Dieu (*Breve... arti*, n. 4, p. 51). Selon le degré où l'on se trouve, il faut toujours tendre vers le meilleur, c'est-à-dire la conformité à la volonté de Dieu et l'identification avec le Christ afin d'agir toujours uni à Lui (*Trattato... Santi*, n. 3, p. 397-402, 423). Dans une telle perspective, on prend l'engagement – effet de l'oraison – d'accomplir son devoir.

Il reconnaît aussi la validité de la piété populaire ; il suggère la mendicité spirituelle, inspirée de Gerson, avec la visite des églises et des autels (*Trattato... Santi*, p. 354-63), l'usage des oraisons jaculatoires, la répétition de versets des psaumes jusqu'à vingt fois (p. 419). Parfois il recourt à des formes de dialogue entre le dévot et les saints (p. 335-53), sous forme dramatique, comme pour l'entrée de l'âme au Paradis, sur le modèle de l'antienne *Veni Sposa Christi* (p. 363). Mais il privilégie la méditation discursive, inspirée de celle des Frères de la vie commune et d'Ignace de Loyola ; d'où son insistance sur la composition de lieu par exemple. La méditation a pour but de se souvenir du sujet considéré et de l'imiter (*Considerationi... Passione*, p. 993-94 ; *Considerationi... Sacramento*, p. 5-124 *passim* ; *Discorsi... Sacramento*, p. 6-132 ; *Considerationi... Passione*, p. 272). Dans certaines de ses œuvres, Tiepolo propose des textes de méditation : tantôt des points brefs que l'on développera soi-même par la suite, dans une réminiscence obvie de saint Ignace (*Considerationi... Passione*, p. 249-60) ; tantôt plus longs, comme les 52 sur la *Passio Christi* et les 41 sur la Vierge des Douleurs (*Considerationi... Passione*, p. 474-903), ou ceux sur l'eucharistie (*Discorsi... Sacramento*, p. 6-124).

2° LA VIE DU CHRÉTIEN. – Peut-on savoir si l'on vit dans la grâce de Dieu ? Il existe des preuves externes, qui se ramènent à la grande douleur de ses péchés, au mépris des choses du monde, au désir de la vie éternelle, aux œuvres bonnes, à la fréquentation de l'eucharistie. Dans le *Breve compendio delle arti...*, Tiepolo trace un programme complet de la conversion et du chemin de la perfection, presque analogue à l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales ; dans la seconde partie de l'opuscule, à usage populaire, il présente la réalité inéluctable des tentations, surtout de la chair, motif qui revient souvent ; il enseigne la manière de les surmonter, en particulier les moyens classiques des distractions (éloignement psychologique), de la fuite des occasions, non sans quelques exemples réalistes tirés des Pères du désert ; positivement, il est nécessaire de se souvenir du Christ. Le remède contre la sensualité se trouve aussi (*Trattato... tribulatione*, p. 99-110) dans un sain et réaliste équilibre psycho-physiologique typiquement vénitien, en freinant les sens par des exercices modérés et des occupations utiles.

En principe Dieu suscite la conversion par la peur de ses châtiments, jointe à la douceur des consolations et à la miséricorde. Vers la fin de sa vie, Tiepolo revient sur ce thème dans son *Dell'ira di Dio...*, avec une vision de Dieu plutôt liée à l'Ancien Testament, bien qu'il n'y néglige pas l'aspect miséricorde, qu'il lie (*Dell'ira...*, p. 651-82, 702, 730, 737) à la doctrine et à l'exemple du Christ.

Dans la vie spirituelle, les tribulations ne manquent pas. Tiepolo, dans le *Trattato della tribulatione...*, enseigne à les dominer, tantôt en recourant à des motivations de type stoïcien, tantôt en rappelant des thèmes surnaturels. Les tribulations sont nécessaires pour parvenir à la fin, au point que vivre ici-bas toujours heureux et content et dans une continuelle prospérité est signe qu'on est peu dans la grâce de Dieu (*Trattato... tribulatione*, p. 36-52). Parfois les tribulations obtiennent plus de mérites que le martyre. Le Christ, la Vierge et les saints ont subi des tribulations de toute sorte ; souvent Dieu envoie des tribulations nouvelles et plus grandes en récompense à celles qu'on a déjà surmontées. Dieu s'indigne contre celui qui s'impatiente dans les tribulations ; il faut plutôt le remercier pour les tribulations déjà soutenues et le prier pour en avoir de nouvelles, cela en référence à la doctrine de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix. Lorsque les tribulations nous atteignent, Tiepolo suggère divers remèdes, qui vont de l'acceptation de la volonté de Dieu à l'expiation pour les péchés et à la gloire du ciel, en tenant le regard fixé sur le Christ crucifié. Un grand secours est apporté par la lecture des bons livres, de l'Écriture aux vies de saints, et par la communion fréquente. Positivement, les avantages des tribulations (*Trattato... tribulatione*, p. 111) sont la connaissance de la vanité des choses et l'exercice de l'amour de Dieu et du prochain.

3° Dans les tribulations, une grande force est obtenue de la considération de la PASSION DU CHRIST : d'après Tiepolo, quarante fruits en découlent ; la force occupe la vingt-deuxième place. Dans les *Considerationi sopra la passione di n.s. Giesù Christo*, outre les avantages qui convergent autour de l'amour de Dieu et du prochain (œuvres de miséricorde), Tiepolo énumère dix-huit règles pratiques pour la méditer, rappelant tantôt les 33 douleurs du Christ, tantôt les 33 instruments de sa passion, avec la récitation de 33 Pater, ou bien dans l'exercice simplifié de la *Via Crucis* tiré de Lansperge (*Considerationi... Passione*, p. 194), ou bien dans l'application des sens à chaque membre du Christ.

Les pratiques de dévotion envers le Christ souffrant sont (p. 165-223) l'admiration, la componction, la reconnaissance et l'offrande, l'amour et la compassion ; on s'y unit au Crucifié, pour être crucifié avec lui et on conclut avec de brèves réflexions afin d'avoir le Christ présent dans chacune des actions quotidiennes (*Considerationi... Passione*, p. 228) ; cette méthode d'imitation extérieure du Christ est présente dans l'école française depuis Jean Eudes jusqu'à Louis-Marie Grignon de Montfort.

Aux douleurs du Christ sont associées celles de Marie (*Considerationi... Passione*, p. 401-13, 803-903), avec des exercices variés, simples comme la récitation d'Ave pour les personnes ordinaires, ou plus évolués comme la méditation de ce que la Vierge eut sous les yeux lors de la *Passio Christi*. Les notations historico-exégétiques dans le récit de la Passion sont tirées pour la plupart de Ludolphe le Chartreux.

4° Pour la DOCTRINE EUCHARISTIQUE Tiepolo, malgré son recours et ses emprunts à trois cent neuf auteurs différents, manifeste quelques aspects originaux. Un point lui est personnel (cf. Logan) : selon lui, chaque homme, lorsqu'il veut fonder une famille, essaie de l'annoblir par le lien du mariage en choisissant un partenaire de condition supérieure. Nous autres, nés de sang ignoble de par le lignage de Satan, nous devenons fils de Dieu par le sang même du Christ (*Considerationi... Sacramento*, p. 525-26). Le Christ nous rend membres de sa famille divine, il nous ennoblit en nous rendant fils de Dieu. De même que par son Incarnation il a élevé la condition sociale de ses ancêtres, ainsi fait-il pour nous autres, ses descendants, quand nous participons à son sacrement. Ce dernier, outre les effets sur l'esprit du chrétien, produit aussi des effets physiques sur son corps, en augmentant sa beauté extérieure à cause de la croissance intérieure dans la vertu, tout comme fut beau le corps du Christ. Si le péché exerce sur notre corps une force de destruction, en déchaînant ses passions, l'Eucharistie, au contraire, agit comme une énergie positive, pour le préserver et le guérir (*Considerationi... Sacramento*, p. 513). Le fruit le plus complet de l'Eucharistie sur le corps humain est actualisé dans la résurrection, où le corps est associé au corps beau et glorieux du Christ.

Après cela, Tiepolo passe aux aspects pastoraux en faveur de la communion fréquente, en harmonie avec la piété italienne de la Contre-Réforme. Grâce aux Jésuites, on est revenu à la pratique de la communion quotidienne (*Considerationi... Sacramento*, p. 773). Si Tiepolo préfère que la communion soit dominicale, par contre il suggère d'entendre plus d'une messe dans la même journée (*Trattato... Santi*, p. 391), et lorsqu'on en est empêché, de recourir à la méthode de la messe spirituelle comme pour la communion spirituelle.

Les points de réflexion *ante communionem* sont développés d'après les textes de l'évangile de chaque dimanche de l'année liturgique, du temps de l'Avent jusqu'aux dimanches après la Pentecôte (*Discorsi...*, t. 2, p. 672-753 ; *Feste santi*, p. 754-94).

Parmi les autres pratiques eucharistiques, Tiepolo insiste sur la communion spirituelle (*Trattato... Santi*, p. 391) ; il en instruit le fidèle avec la même technique que pour la communion sacramentelle : identiques étapes de préparation, de recueillement avant d'assister à la messe ; et pendant la messe, au moment de l'élévation, ouvrir la bouche et la pensée comme si on communiait réellement, et réciter des prières. Il y ajoute l'exercice tellement prisé à Venise au début du 17e siècle et approuvé par décret en 1615 (cf. A. Niero, *I Patriarchi...*, p. 116), celui des *Quarante Heures*. Il invite le fidèle à dépasser l'apparence physique de l'eucharistie sous les espèces du pain, délaissant l'usage des sens externes, et d'utiliser les sens intérieurs pour voir, sentir, toucher, écouter l'humanité glorieuse du Christ (*Discorsi... Sacramento*, p. 811-12). Là aussi, même si on trouve des réminiscences de divers auteurs, les élévations sont presque originales, avec une insistance sur l'extase, appuyée sur l'infini de Dieu (*Discorsi...*, p. 819-32), en contraste avec le *nada* carmélitain et l'*anéantissement* de la créature chez Surin.

Une bonne partie des dispositions prévues pour la communion sacramentelle et spirituelle était déjà traitée de façon élémentaire dans le *Trattato... Santi* (p. 391), dans la ligne des définitions du concile de Trente sur l'identité entre le sacrifice de la croix et

celui de l'autel. Là aussi prédomine l'engagement actif pour faire revivre les étapes de la mort et de la résurrection, méthode que déjà François de Sales avait proposée dès 1608, quoiqu'elle fût limitée à la communion à la fin de la messe (*Introduction à la vie dévote,* dans *Œuvres,* t. 3, Annecy, 1893, p. 76-78), puis reprise et amplifiée dans *Exercice de la Sainte Messe* de J.B. Bossuet (*Œuvres complètes,* t. 2, Paris, 1845, p. 714-15). La même préparation vaut aussi pour la messe, avec la méditation du mystère qui s'y accomplit. Dans ce domaine, Tiepolo révèle une extraordinaire sensibilité liturgique : par exemple quand il enseigne que jusqu'à la messe le fidèle doit se rappeler seulement la *Passio Christi* ; pour cela il faut qu'il repousse toute pensée de vanité, et aussi toute autre dévotion qui pourrait le distraire de ce mystère, comme la récitation de l'office divin ou du rosaire, ou toute autre chose (*Trattato... Santi,* p. 387).

Cette attention à la liturgie apparaît aussi dans la série de réflexions suggérées au fidèle pour vivre les temps et les fêtes principales de l'année liturgique, réduisant les textes liturgiques à des oraisons jaculatoires pour la piété populaire (*Trattato... Santi,* p. 494-536). Pour la piété des plus instruits il propose une ample méditation pour chaque fête, en donnant un schéma développé pour la fête de Noël et pour Jésus perdu et retrouvé au temple (*Trattato... Santi,* p. 323-53).

5° Une autre ligne dominante de la doctrine de Tiepolo concerne LE CULTE DES SAINTS, objet spécifique du *Trattato... Santi,* 1613. Là aussi il se meut dans l'ambiance des définitions tridentines (culte des images, licéité de les représenter). Il insiste en particulier sur le culte des reliques ; d'après Logan, il s'inscrit dans la perspective de la résurrection finale et dans la typologie de la Rédemption du Christ. Toutefois il se coule dans le courant post-tridentin de la vénération des corps saints, vivace dans la tradition vénitienne. Il n'est pas touché par le nouveau climat de critique sur la question : au contraire, il croit aveuglément à toutes les reliques ; bien plus, il polémique avec ceux qui doutent, même sur les plus invraisemblables (lait, voile de la Vierge, etc.).

La contribution la plus originale de Tiepolo à ce sujet est sa conception de l'hagiographie, d'une surprenante modernité, aussi bien par la méthode que dans son but. De la méthode il affirme qu'en écrivant la vie d'un saint on doit se laisser guider par la vérité « anima di qualunque historia » ; il ne faut pas écrire des choses fausses sur le saint, ce qu'il n'a jamais fait ou dit, mais, se basant sur ce qui est vrai, tisser et former les narrations et considérations (*La vita del b. Giacomo...,* p. 7). La fin de l'hagiographie, c'est-à-dire l'imitation des saints, ne consiste pas dans leur qualité de thaumaturges et de tératologues, ni dans l'élévation de leur doctrine, mais plutôt dans leur parfaite union à Dieu et dans la pratique de leur vertus (pardon des offenses, mortification, réforme de vie, etc.) (*Trattato... Santi,* p. 287). Dans le cadre de cette dévotion s'insèrent les deux opuscules : *Trattato delle santissime reliquie... della basilica di S. Marco,* et le *Trattato dell'immagine della gloriosa Vergine...,* la *Nicopeia,* conservée à Saint-Marc et dont Tiepolo devint le propagateur jusqu'à l'imposer comme patronne secondaire de Venise après saint Marc. L'opuscule lui offre l'occasion de faire l'éloge de la beauté extérieure et intérieure de Marie avec la péroraison finale sur les avantages de sa dévotion en se basant sur le principe *omnia per Mariam* (voir aussi *Discorsi... Sacramento,* p. 794-95).

6. Sa doctrine sur LA FEMME mérite attention, aussi bien sur le plan négatif que positif. Négativement, Tiepolo suit la position habituelle de la pastorale : inviter les femmes à la modestie dans l'habillement, surtout lorsqu'il s'agit de s'approcher de l'eucharistie (*Discorsi... Sacramento,* p. 330-37) ; ses condamnations, sur un ton exagéré et apocalyptique, sont de précieux documents, sur la mode féminine à Venise (*Discorsi... Sacramento,* p. 331-32, 335). Souvent les femmes s'approchent de l'eucharistie avec les cheveux torsadés comme ceux de Mégère, chose qui excite la colère de Dieu contre elles, au point qu'on peut leur demander si elles sont venues pour recevoir le Sacrement ou plutôt pour être courtisées et être l'instrument de leur propre ruine. Positivement, Tiepolo contribue à ce qui fut appelé féminisme chrétien, lorsqu'il reconnaît et loue les mérites de la femme (*Discorsi... Sacramento,* p. 331), qui est sanctifiée par le baptême, et dit que Dieu naquit d'une femme pour l'ennoblir. A ses artifices féminins, la femme doit substituer, point par point, chacune des plaies du crucifié : en particulier pour les cheveux trop bien soignés avec lesquels furent tressées les épines pour la tête du Christ.

7. Les SOURCES de sa doctrine, Tiepolo les tire en premier lieu de l'Écriture dont il a une connaissance approfondie. Il la cite abondamment, au point que des chapitres entiers de ses œuvres, spécialement *Dell'ira di Dio* ou sur l'eucharistie, sont un tissu harmonieux de textes bibliques. Pour les *exempla* la Bible est aussi une source privilégiée ; elle est considérée comme une Histoire sainte.

Sur le plan bibliographique, ses critères diffèrent des nôtres, car, lorsque dans ses œuvres il dresse une table des auteurs cités, il ne s'y réfère pas selon nos normes, excepté pour des cas peu nombreux. Outre la Bible et certains auteurs classiques grecs et latins, il cite les Pères de l'Église, puis les auteurs médiévaux de saint Bernard à saint Bonaventure (un de ses préférés), les Victorins Hugues et plus encore Richard, dont il propage la doctrine en résumant (*Breve... Arti,* p. 179-98) les 87 chapitres de l'*Art de préparer l'âme à la contemplation.* Il utilise fréquemment Gerson, Jean Mombaer et son *Rosetum,* le charteux Jean Lansperge, etc. ; parmi les mystiques rhénans, Suso, Ruusbroec, Tauler ; les mystiques allemandes, Gertrude de Helfta et Mechtilde de Hackeborn ; mais sa préférence va aux *Révélations* de sainte Brigitte dont il a propagé la dévotion à Venise en 1622 (Niero, *I patriarchi...,* p. 119).

Parmi les spirituels italiens du 16e siècle, Bartolomeo de Saluzzo (très utilisé), Paolo Maffei (fin 15e s.), de Vérone ; pour la dévotion eucharistique, Battista da Crema, Antonio Pagani, Nicola Laghi, Robert Bellarmin et, pour les questions eucharistiques, Bonsignore Cacciaguerra, C. Musso, Lorenzo Davidico, Pietro Martire Morelli, Lorenzo Giustiniani, jusqu'à son contemporain Giorgio Polacco. Il a aussi une réelle connaissance des écrivains espagnols des diverses écoles, des Franciscains aux Carmes et aux Jésuites. Là aussi nous nous limitons aux noms les plus importants : Pierre de Ribadeneira pour l'hagiographie, François Borgia pour la dévotion eucharistique, Jean d'Avila, Luis de Granada qu'il cite copieusement, Thérèse d'Avila, jusqu'aux contemporains Alphonse Rodriguez, Alonso de Madrid, Juan de Pedro y Ustarroz et Jean des Anges.

Il connaît bien aussi les spirituels vénitiens : l'hagiographe Pietro de' Natali (fin 14e s.), Lorenzo Giustiniani, la vie de Chiara Bugni et d'Angèle Merici fondatrice des Ursulines,

etc. Il n'est pas possible, ici, de faire l'analyse de toute la bibliographie tiépolaise et reconstituer sa bibliothèque. Qu'il suffise de dire que dans son traité sur l'eucharistie il utilise 309 auteurs et 51 dans celui sur les saints. Le catalogue de sa bibliothèque est à l'Archivio di Stato de Venise (S. Giorgio Maggiore, b.55,96).

Les œuvres spirituelles de Tiepolo n'ont pas eu beaucoup de succès. Dans l'histoire de la piété à Venise elles ont été presque totalement ignorées. Cependant, le biographe anonyme de Tiepolo, au 17e s., rappelle que les livres sur le Saint-Sacrement et sur la Passion étaient tellement recherchés par les religieux qu'il a fallu les réimprimer, en particulier à Palerme. Il est probable aussi que la doctrine de Tiepolo sur la colère de Dieu influença la décision du Sénat le 21 juin 1646, pour la construction, à Venise, de l'église votive de S. Maria del Pianto, pour la bonne issue de la guerre de Candie, ainsi que la lettre du 26 de ce même mois de la moniale vénitienne Maria Benedetta de' Rossi (1592-1647) qui avait suggéré au doge l'idée du vœu (Niero, *Una chiesa votiva..., Venezia e la difesa,* p. 174).

Alphonse de Liguori connaissait Tiepolo ; il l'a cité une dizaine de fois. Cependant il n'est pas possible de préciser dans quelle mesure il a utilisé sa doctrine, par exemple pour les conseils pratiques sur la communion fréquente. Il est aussi difficile de préciser si, dans les *Massime eterne* d'Alphonse de Liguori, la *Coronella delle sante piaghe di Gesù crocifisso* dépend de la doctrine de Tiepolo sur ce sujet.

Anonyme, *Vita G. Tiepolo,* Bibl. Museo Civico Correr, Venise, Cod. Cicogna 3060/I, 23, f. 243-64. – A. Balbi, *Oratione nell'elezione in patriarca di Venezia dell'ill. e rev. mons. Giovanni Tiepolo primicerio di S. Marco,* Venise, 1619. – C. Minotto, *Ad ill. et rev. d.d. Joannem Theupulum Venet. Pat. Dignissimum,* Venise, 1619. – F. Sansovino, G. Stringa et N. Martinioni, *Venetia città nobilissima et singolare,* Venise, 1663, premier catalogue, p. 3-4. – M. Foscarini, *Della Letteratura veneziana,* Venise, 1752, p. 168 (Venise, 1854, p. 183). – E.A. Cicogna, *Delle inscrizioni veneziane,* t. 4, Venise, 1834, p. 600 ; *Saggio di bibliografia veneziana,* Venise, 1847, p. 505.

V. Piva, *Il Seminario di Venezia. Dalle sue origini sino al 1631,* Venise, 1918, p. 87-114. – G. Cozzi, *Il doge Nicolò Contarini. Ricerche sul patriziato veneziano agli inizi del Seicento,* Venise-Rome, 1958, p. 62-64. – A. Niero, *I patriarchi di Venezia da Lorenzo Giustiniani ai nostri giorni,* Venise, 1961, p. 117-20, 250-51. – A. Vecchi, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto,* Venise-Rome, 1962, p. 44, 63-64, 67-68. – G. Musolino, A. Niero, et S. Tramontin, *Santi e beati veneziani. Quaranta profili,* Venise, 1963, p. 13, 14, 15, 19, 21, 22, 23, 25, 26, 28-57, 58. – S. Secchi, *Antonio Foscarini, un patrizio veneziano del '600,* Florence, 1969, p. 87. – G. Bistort, *Il magistrato alle Pompe,* 2e éd., Bologne, 1969, p. 251, 255. – G. Ravegnani, *La biblioteca di S. Giorgio Maggiore,* Florence, 1975, p. 45. – G. de Luca, *Della pietà veneziana del Seicento e d'un prete veneziano quietista,* dans *La civiltà veneziana nell'età barocca,* Florence, 1959, p. 224, 273, 282 (rééd. dans *Storia della civiltà veneziana,* Florence, 1979, p. 100-01). – A. Vecchi, *La vita spirituale,* dans *La civiltà veneziana del Settecento,* Venise, 1960, p. 138 (rééd. dans *Storia della civiltà veneziana,* p. 183). – R. Morozzo della Rocca et F. Tiepolo, *Cronologia veneziana del 1600 al 1866,* p. 431, 433. – A. Niero, dans *Venezia e la peste,* Venise, 1979, p. 289, 290, 304, 305, 306. – Marin Sanudo il Giovane, *De origine, situ et magistratibus urbis venetae ovvero la città di Venetia (1493-1530),* Milan, 1980, p. XIX, XX, XXII, 7, 19, 39, 68, 155, 156, 193, 206, 228, 237. – A. Niero, *Alcuni aspetti del quietismo veneziano,* dans le collectif : *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII,* Naples, 1982, p. 238-39. – S. Tramontin, *Ordini e congregazioni religiose,* dans *Storia della cultura veneta. Il seicento,* Vicence, 1983, p. 49. – A. Caracciolo Aricò, *Le vite dei dogi di Marin Sanudo il Giovane* dans *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca,* t. 3, Florence, 1983, p. 579, 580. – P. Preto, *La società veneziana e le grandi epidemie di peste,* Vicence, 1984, p. 399. – D. Pincus, *Christian relics and the body politic: a thirteenth century relief plaque in the Church of San Marco,* dans *Interpretazioni veneziane. Studi di storia dell'arte in onore di Michelangelo Muraro,* 1984, p. 49, 56. – *Venezia e la difesa del Levante,* Venise, 1984. – M. Zorzi, *La libreria di San Marco. Libri, lettori, società nella Venezia dei dogi,* Milan, 1987, p. 207, 335, 520. – L. Menetto et G. Zennaro, *Storia del malcostume a Venezia nei secoli XVI e XVII,* Abano Terme, 1987, p. 127-30. – P. Ulvioni, *Il gran castigo di Dio. Carestia ed epidemie a Venezia e nella Terraferma, 1628-1632,* Milan, 1989, p. 48, 51, 71-72, 109-10. – O. Logan, *The Venetian upper clergy in the 16th and the early 17th Century: a study in religious culture...*

Antonio NIERO.

TIERS ORDRES SÉCULIERS. – 1. *Nature.* – 2. *Histoire.* – 3. *Orientations actuelles.* – 4. *Spiritualité de chaque Tiers Ordre séculier.*

1. **Nature.** – Un tiers ordre séculier (abrév. T.O.S.) est une association de fidèles qui naît, se développe et se structure selon les caractéristiques suivantes : *participation à l'esprit* (c'est-à-dire à la spiritualité ou au charisme, et aux bienfaits spirituels) d'un institut religieux ; – *recherche de la perfection chrétienne* d'une manière conforme au caractère séculier propre au laïc, rattaché à l'*engagement apostolique* dans la ligne de l'institut et en collaboration avec lui, selon la condition même du laïc ; – *relation de dépendance* de l'association vis-à-vis de l'autorité compétente de l'institut, afin de garantir l'authenticité de la participation du tertiaire à l'esprit et au charisme de l'institut lui-même, mais sans rien enlever au gouvernement interne du T.O.S. des droits et devoirs des tertiaires. Ces caractéristiques sont fixées au canon 303 du nouveau Code de droit canonique (1983), où il est spécifié : « Les associations dont les membres mènent une vie apostolique et tendent à la perfection chrétienne participent, dans le monde, à l'esprit d'un institut religieux, sous la haute direction du même institut ; elles prennent le nom de tiers ordres ou un autre nom plus adapté ». Il faut noter que le canon 303 représente une véritable exception dans la législation actuelle ; en fait, il n'existe pas dans le Code une autre référence explicite à des types particuliers d'associations de laïcs. Cette exception a été faite en tenant compte de l'importance et du caractère vénérable des T.O.S. dans l'histoire de l'Église et à cause de leur caractère spécifique.

La constitution de ce type d'association de fidèles – qui peut prendre aussi une dénomination différente de celle de T.O.S., fixée par une longue tradition en usage dans le passé – est accordée maintenant, par le dit canon, à n'importe quel institut religieux et n'est pas limitée aux seuls ordres religieux pour lesquels elle avait été prévue dans le précédent Code de 1917, can. 702-705. Pour la constitution d'un T.O.S. auprès d'un institut religieux, il n'est requis aucun privilège apostolique, comme par le passé. Le nouveau Code de droit canon (contrairement au précédent où les normes spécifiques à ce sujet étaient très abondantes) laisse à chaque T.O.S. la liberté de tracer sa physionomie et ses modalités structurelles ainsi que ses buts concrets. Cependant l'approbation de sa règle dépend

de la Congrégation pour les religieux et les instituts séculiers, à cause de la participation à l'esprit d'un institut religieux. Mais l'approbation des autres textes législatifs propres (comme les statuts, le directoire, etc.) est de la compétence de l'*altius moderamen* de l'institut lui-même.

Comme association de fidèles, le T.O.S. doit tenir compte des normes de droit commun en matière d'association de fidèles, et naturellement aussi de celles contenues dans ses textes législatifs propres. L'évêque du lieu exerce sur les associés du tiers ordre (les tertiaires) qui vivent dans son diocèse une forme de vigilance comme pour toute autre association de fidèles (can. 305). En particulier, on doit tenir compte qu'un T.O.S. ne doit pas nécessairement être une association publique dans l'Église : certains peuvent l'être, d'autres non, selon le choix des instituts respectifs. La confirmation du caractère public d'un T.O. revient actuellement encore à la Congrégation pour les religieux et instituts séculiers, qui peut le confirmer dans l'acte d'approbation des règles propres au T.O. Seul le cas d'un T.O.S. ayant le caractère d'une association publique requiert, pour l'érection de ses fraternités et associations, le consentement de l'évêque intéressé (cf. can. 312). Les biens d'un tel T.O.S. sont considérés comme « ecclésiastiques » et par conséquent soumis aux normes du livre V du nouveau Code et éventuellement aux autres normes du droit particulier.

Il dépend des statuts propres d'un T.O.S. de déterminer l'incompatibilité, pour un de ses associés, de s'inscrire dans une autre association analogue. Dans le cas d'un religieux qui voudrait s'inscrire dans un T.O.S., même si le can. 307 § 3 du nouveau Code le permet, il semble que la nature des choses présente une incompatibilité et une ambiguïté.

2. **Histoire.** – Historiquement, les T.O.S. sont le fruit des relations entre la vie du laïc dans le monde et celle du consacré à Dieu dans un ordre religieux, avec, pour conséquence, des liens et des innovations au niveau des concepts et des réalisations. Durant le bas moyen âge, on note le phénomène de nombreux regroupements spontanés de laïcs séculiers autour des monastères, sous forme d'oblatures diverses, difficiles à définir quant à leur nature juridique, mais qui, d'une certaine manière et sous différentes formes, rattachaient ces laïcs à la vie monastique ; tout en restant dans le monde, ils tiraient de ce rattachement des avantages économiques et spirituels ; ils étaient des immatriculés, hôtes, familiers, rentiers, nourris, oblats, donnés, dévots, convers, etc. A côté de ces formes d'oblature, toujours au moyen âge, on en trouve d'autres de natures diverses, dans lesquelles le motif était principalement d'ordre spirituel (« pro timore... Christi et pro remedio animae ») ; et pour ceux qui désiraient « Christo Domino famulari », certaines de ces formes prévoyaient des liens juridiques : « se et sua offerre », « in castitate vivere », « conversio morum suorum et obedientia », « professio certae regulae ».

A partir du 11e siècle, dans ce réveil des laïcs, on trouve le vaste phénomène des mouvements pénitentiels, parmi lesquels l'Ordre de la Pénitence occupe une place privilégiée. Dans ces mouvements, le genre de vie (la « conversio » et la « poenitentia »), symbolisée par l'usage d'un vêtement pauvre et simple, était caractérisé par la prière et le recueillement, par la dureté de la pénitence, par l'interdiction de porter les armes, par le renoncement à exercer des charges publiques, des activités commerciales et financières, et par le renoncement aux spectacles et aux fêtes populaires. Les pénitents promettaient la chasteté perpétuelle ; à partir du 12e siècle, certains parmi eux pouvaient se marier, mais renonçaient aux secondes noces ; ils observaient la chasteté seulement les jours de jeûne et de communion sacramentelle. Le plus souvent les pénitents étaient en rapport avec des religieux.

Voir DS, art. *Conversi* (t. 2, col. 2218-24), *Oblature* (t. 11, col. 566-71), *Pénitents* (t. 12, col. 1010-23).

Jusqu'à une époque récente, on attribuait généralement à saint François d'Assise la fondation de l'Ordre des pénitents, mais cette affirmation est historiquement fausse. Il est désormais certain que cet ordre existait avant lui, et que François lui-même ainsi que ses premiers compagnons ont embrassé ce genre de vie pénitentielle avant la fondation de l'Ordre des Mineurs. Mais si l'on tient compte de l'influence exercée par François et ses compagnons, par la propagation parmi les laïcs de la pénitence « in domibus suis », on peut, à juste titre, parler d'un mouvement pénitentiel suscité par François d'Assise. Dans sa très belle lettre *Esortazione ai fratelli e sorelle della penitenza,* connue postérieurement comme *Lettera a tutti i fedeli,* on a une synthèse de ce qu'il prêchait à ceux qui désiraient faire pénitence dans leur propre maison.

Durant le 13e siècle, des groupes de pénitents entrèrent en étroite relation soit avec les Mineurs soit avec les Frères prêcheurs, aussitôt après leur fondation et approbation pontificale. Selon l'église qu'ils choisissaient, ces groupes prenaient des noms différents ; on avait ainsi, par exemple, les groupes pénitentiels au manteau brun, si le choix était une église des Mineurs ; au manteau noir, si l'église était celle des Dominicains. D'autres groupes vivaient aussi aux 13e-14e siècles à l'ombre d'autres Ordres mendiants qui se répandaient alors en Europe. Quelquefois ce phénomène était en étroite relation avec les mouvements pénitentiels, d'autres fois il s'apparentait aux formes d'oblatures de type monastique, comme par exemple chez les Carmes, du moins à leurs débuts. Dans ce contexte, le concept d'*Ordre* évolue : de celui d'Ordre monastique considéré comme unique, à un *Ordre* qui se diversifie selon différentes spiritualités et liens juridiques, appliquant à leurs relations la forme ternaire, inspirée du modèle trinitaire. Le premier exemple est celui des *Humiliati.* Ils se composaient de clercs et de laïcs (hommes et femmes), mariés, continents ou célibataires. Chacun de ces groupes constitue un Ordre, avec sa règle et sa physionomie propres, mais tous ensemble forment l'*Ordo Humiliatorum.* Il en va différemment chez les Franciscains : frères (*premier ordre*), moniales (*second ordre*) et laïcs, mariés ou non (*troisième ordre* ou *tiers ordre*). Cette dernière subdivision a été adoptée par les autres ordres mendiants ; cependant, la confirmation dans ces ordres est tardive par rapport à la réalité franciscaine.

Il n'est pas toujours facile de donner des détails historiques et des schémas juridiques sur l'origine et l'évolution des divers T.O. chez les mendiants, à cause de la variété des procédés et de la multiplicité terminologique utilisée dans les documents de l'époque. Par contre, il est facile de recueillir, à travers les sources et documents, des témoignages sur l'influence que la spiritualité de chaque ordre mendiant exerçait dans la vie des laïcs. Vers la fin du 13e siècle et surtout au siècle suivant, les groupes de laïcs rassemblés autour des églises des mendiants obtiennent ou reçoivent leur agrégation officielle à ces derniers : c'est le commencement des vrais T.O.S.

Dans cette évolution on peut déterminer les interventions et les approbations pontificales. En 1289, Nicolas v approuvait, par la bulle *Supra Montem,* la « troisième règle de saint François », qui n'est autre que la mise à jour et la réorganisation, par Caro di Arezzo, du *Memoriale Propositi* déjà donné aux pénitents franciscains, en 1221, par le Saint-Siège, et suggéré par le cardinal Ugolino. Peu avant 1285, le maître général des Dominicains, Munio de Zamora, avait réélaboré une règle pour les frères et les sœurs de la pénitence de saint Dominique, mais il faut attendre le 26 juin 1405 pour qu'elle soit approuvée par Innocent vii, par la bulle *Sedis apostolicae.*

Il faut noter que, lorsque le Saint-Siège approuvait expressément d'autres associations analogues à celles concédées aux Franciscains avec leur T.O., de telles reconnaissances sanctionnaient souvent une situation qui existait déjà. De telles concessions ont été faites aux Augustins, par Boniface ix (bulle *In sinu Sedis apostolicae,* du 7 novembre 1399), pour les femmes, et par Paul ii (le 31 août 1470, bulle *Exposcit vestrae devotionis*) pour les hommes ; aux Servites de Marie, par Martin v (bulle *Sedis apostolicae providentia,* du 15 avril 1424) ; aux Carmes par Sixte v (bulle *Mare magnum,* de 1476, et non par Nicolas v en 1452 comme on l'affirme généralement, parce que sa bulle *Cum nulla* se réfère à l'éclaircissement du seul cas des « pinzocchere », des tartuffes) ; aux Minimes par Alexandre vi (bulle *Ea quae circa decorem* de 1501). Aux Carmes déchaussés, en vertu des bulles de Clément viii (*Cum dudum* de 1594 et *Romanum Pontificem* de 1603), a été étendue la faculté de pouvoir organiser des groupes de « tertiarii ad instar », que possédait déjà l'ordre ancien ; mais la première règle propre est de 1708.

Le T.O. prémontré, dont les origines remontent à 1123, fut institué officiellement « in forma vera et propria », sur le modèle franciscain, avec l'approbation de Benoît XIV (bref *Exponi nobis* du 22 mai 1751). Ont été reconnu également les Mercédaires, par Innocent XI (bulle du 30 septembre 1680) ; et les Trinitaires, toujours au 17e siècle. Le T.O. mariste, établi en 1832, fut approuvé par Pie IX le 8 septembre 1850. Enfin les Oblats bénédictins, approuvés par Léon XIII (bref du 19 juin 1898), furent assimilés à une association de T.O.S.

Souvent la physionomie de ces T.O.S. présentait une forte relation au modèle du frère « religieux » ; d'où une certaine ambiguïté et l'usage dans certains d'entre eux de faire émettre, par leurs membres, le vœu d'observer les trois conseils évangéliques selon leur propre état. Ceci aboutit, à l'intérieur de chaque T.O.S., à la distinction entre tertiaires avec vœux et tertiaires sans vœux. Parfois ces vœux étaient considérés comme un élément intégrant et essentiel de l'état de tertiaire. Les règles des 14e et 15e siècles montrent l'influence du modèle « religieux » sur les T.O.S. avec la finalité de participer aux bienfaits spirituels et à l'esprit de l'Ordre religieux auquel ils se rattachaient. Durant les 16e et 17e siècles, on voit fleurir une nombreuse série de manuels et commentaires des règles, desquels émergent surtout, à côté des finalités précédentes, le soin de la vie intérieure (à travers la méditation, la fréquentation des sacrements, la retraite spirituelle), la pratique de la pénitence (avec l'abstinence de viande à des jours et des vigiles déterminés) et les œuvres en faveur des pauvres ; on note aussi d'abondants éléments dévotionnels, telles des prières vocales, neuvaines et chapelets, et l'abondance d'indulgences plénières ou partielles à gagner selon les indications du calendrier liturgique propre.

Les T.O.S. eurent leurs temps de splendeur et leurs temps d'obscurité. Aux 17e-19e siècles, ils connurent une évolution qui les portait souvent à ressembler aux confréries, qui constituaient alors le champ favori de l'influence des ordres religieux. A partir du 17e siècle, on trouve des tertiaires laïcs qui, émettant un ou plusieurs vœux, tendent à s'unir dans une vie commune sur le modèle religieux. Ainsi naissent des congrégations de tertiaires, avec des statuts propres, qui deviennent souvent des congrégations religieuses au sens propre (ce sont les tiers ordres réguliers). A la même époque, et plus fortement encore au 19e siècle, être tertiaire était devenu une mode. Il en résulta des formes accessibles à tous, sans beaucoup d'engagements, avec un caractère dévotionnel souvent très marqué, et se rapprochant toujours plus des confréries par leur style de vie.

A partir de la Révolution française, plusieurs gouvernements décidèrent la suppression d'organisations pieuses et religieuses. Ces suppressions, qui frappèrent durement les confréries, atteignirent moins les T.O.S. A la fin du 19e siècle, ceux-ci étaient les canaux privilégiés du lien entre les laïcs et les Ordres mendiants, et vice versa. Ceci détermina, entre la fin du siècle dernier et les premières décennies de 20e siècle, un accroissement des associations qui évoluaient autour des communautés religieuses. L'encouragement donné par certains papes à ce type d'associations, considérées comme des écoles de spiritualité, eut sur elles une grande influence. Léon xiii voyait dans le phénomène des T.O.S. « una scuola di perfezione, il cui scopo è di regolare i costumi e renderli puri, integri, religiosi » ; il y voyait aussi la force de la vie chrétienne, « il poter rigeneratore della società cristiana ». Pie x affirmait que les T.O.S. étaient nés pour instaurer la sainteté dans la vie du peuple chrétien, s'adressant à tous, sans aucune exclusion d'état, de sexe ou de condition de vie. Pie xi faisait remarquer que la spiritualité des tertiaires est « l'apostolat de la vie chrétienne », parce qu'ils participent à un puissant moyen de perfection dans le monde qu'il considérait comme étant leur association.

En même temps que refleurissaient les T.O.S., on note une abondante diffusion d'éditions de manuels, avec une attention spéciale aux normes d'admission et de profession (vœux de chasteté et d'obéissance pour les tertiaires des Carmes, des Carmes déchaussés et des Trinitaires ; promesses pour tous les autres et parfois aussi pour les Carmes), à l'habit propre, au temps et aux modalités du noviciat, aux obligations pour les différentes formes de prière, d'abstinence et de vigiles, à la participation aux bienfaits et privilèges spirituels et aux suffrages pour les tertiaires défunts.

Après le Code de 1917, on trouve dans les manuels d'abondantes dispositions concernant les T.O.S. qui instituaient une certaine uniformité ; quant aux normes et rubriques concernant les rites d'admission et de profession, les réunions, processions et autres choses semblables, elles étaient présentées en appendice. A la même époque et spécialement pour la remise à jour et les modifications proposées par le Code de droit canon de 1917, on trouve des renouvellements des règles des T.O.S. avec l'approbation officielle du Saint-Siège.

Pour les Franciscains, la règle approuvée par Nicolas IV en 1289 (avec des réajustements successifs par Jules II, Clément VII, Paul III et Innocent XI) était restée en vigueur jusqu'au 19e siècle ; le 30 mai 1883, Léon XIII, avec la constitution *Misereor Dei Filius,* promulga le texte d'une nouvelle règle. On critiqua cette action de Léon XIII, parce qu'elle réduisait le T.O. franciscain à une « pia confraternitas » ; le pape lui-même répondit énergiquement.

Le T.O. des Carmes déchaussés eut une nouvelle règle en 1883 ; elle demeura en vigueur jusqu'à la nouvelle rédaction de 1911, revue ultérieurement et approuvée en 1921. Après l'édition de la règle de 1911, le T.O. carmélitain en eut une nouvelle en 1924, avec approbation officielle, et dans laquelle les vœux du tertiaire étaient supprimés ; puis une autre en 1948 où l'on admit de nouveau, mais de manière facultative, le vœu de chasteté.

Le T.O. dominicain, qui suivait encore la règle de Munio, eut en 1923 une nouvelle règle approuvée par Pie XI. L'appellation originale de « Fratelli e sorelle del terz'ordine della penitenza di S. Domenico » était changée en « Fratelli e sorelle del terz'ordine secolare di s. Domenico ».

Pour le T.O. des Servites de Marie, deux rescrits de Léon XIII, en 1882 et 1883, introduisirent quelques modifications à la règle de Martin V et en 1925 on la remplaça par une nouvelle règle, avec l'approbation du Saint-Siège.

Dans ces textes législatifs rénovés, l'autonomie des laïcs était fortement limitée ; les supérieurs religieux du premier Ordre devenaient en pratique les vrais directeurs et parfois « fac totum » de chaque groupe ou association, au niveau de la coordination provinciale, nationale et internationale. Sur les problèmes sociaux auxquels étaient sensibilisés et engagés les T.O.S. en tant que groupe ou communauté, on fit prévaloir la conception d'école de vie spirituelle, avec insistance sur les pratiques de prière individuelle et communautaire et sur la formation ascétique, l'engagement social ou politique étant laissé à la responsabilité de chaque tertiaire. Ces orientations furent remaniées plusieurs fois, aussi bien par les multiples normes du Code de droit canon de 1917, que par la lettre de Pie x *Tertium Franciscanum Ordinem.*

A l'expansion mentionnée succéda, dans les années 50, d'abord un ralentissement, puis une profonde crise qui se répandit de plus en plus ; elle toucha toutes ces associations. Individuellement ou en groupe, on s'interrogea sur son identité propre par rapport à l'Ordre religieux respectif, sur la structuration de la vie, le recrutement et la formation des nouveaux candidats, comme enfin sur la conduite concrète des différents groupes ou associations à l'intérieur de chaque organisation des T.O.S. Cette crise, qui se ressentait aussi de celle de toute association quelle qu'elle soit durant ces années, fit émerger les graves carences présentes à différents niveaux, par suite d'un manque d'adaptation aux mutations des temps ; elle fit aussi considérer ces associations comme désormais inutiles et dépassées, avec l'abandon, ou presque, de l'intérêt des différents ordres religieux vis-à-vis d'elles.

De là naquirent des désirs et des initiatives de remise à jour ; ce fut le cas, par exemple, dans le milieu franciscain, dans les années qui suivirent immédiatement la deuxième guerre mondiale, lors d'un congrès à Rome en 1950. Il en fut de même chez les Carmes, en 1957, à moins de dix ans de l'approbation d'une nouvelle règle. Finalement, avec le concile Vatican II, on redéfinit la nature des T.O.S., du point de vue institutionnel aussi bien que spirituel, la purifiant surtout d'ambiguïtés introduites par des visions ecclésiologiques et par une mentalité d'un autre temps. Ceci amena une vaste et profonde action de révision et de renouvellement qui porta chacun des T.O.S., dépassant sa crise, à repenser sa propre inspiration et sa législation à travers une relecture de ses propres origines et charismes.

En 1966, naquit à Rome un organisme qui réunissait les différents responsables généraux des Ordres religieux pour les T.O.S., pour discuter des problèmes communs, en vue d'un « aggiornamento » des T.O.S., dans la ligne de l'apostolat des laïcs indiquée par Vatican II. Dans ce but furent aussi établis des contacts entre cet organisme (appelé « Union des T.O.S. »), et le « Conseil des laïcs » du Saint-Siège. En 1967 et 1968, au sein de ce même organisme, il y eut des réunions auxquelles participèrent presque tous les représentants des T.O.S. pour la préparation d'un « Memorandum » pour la Commission pontificale du nouveau Code de droit canon. Cependant le travail ne fut pas achevé et les réunions ne continuèrent pas.

En 1974, le secrétaire des assistants généraux du T.O. franciscain de la quatrième obédience fit des travaux d'approches auprès du promoteur du T.O. dominicain et auprès du délégué de celui des Carmes : ainsi naquit une initiative de communion entre les représentants ou délégués généraux de chaque T.O.S., appelée « Rencontres T.O.S. » et depuis lors en activité. Dans cet organisme sont représentés les T.O.S. des Augustins récollets, Augustins déchaussés, Carmes, Carmes déchaussés, Dominicains, Frères Mineurs, Frères Mineurs Conventuels, Frères Mineurs Capucins, Tiers Ordre régulier de saint François, Mercédaires, Minimes, Prémontrés, Servites de Marie, Trinitaires. La participation a été élargie aux représentants des Oblats bénédictins et des Coopérateurs salésiens. Ces Rencontres T.O.S. favorisent un enrichissement réciproque et stimulent la réflexion sur les différentes questions historiques, juridiques, pastorales, etc., concernant les différents T.O.S. Entre 1976 et 1978, le travail – guidé et stimulé par les délégués des T.O. franciscain, capucin et carmélitain – a été fondamental pour favoriser l'« aggiornamento » et le renouvellement. Le point de départ de ce travail fut la constatation de la place que les T.O.S. avaient eue et pouvaient encore avoir dans l'Église, et leur identique et fondamentale vocation malgré la diversité de leurs charismes individuels.

On examina l'histoire des T.O.S., leur développement, les caractéristiques prises aux différentes époques et enfin, en confrontant leur réalité actuelle avec les perspectives proposées par Vatican II, les T.O.S. adoptèrent des lignes plus adaptées à un « aggiornamento » adéquat. Ainsi, à travers un grand nombre de motifs et de stimulants, la physionomie de ces associations de laïcs fut recomposée, et l'on comprit mieux les éléments qui les constituent et les caractérisent ainsi que leurs perspectives pour l'avenir. Dans ces Rencontres T.O.S. s'origine aussi l'initiative qui fit introduire le canon 303 sur les T.O.S. dans l'actuel Code de droit canon (1983).

3. **Orientations actuelles communes.** – Dans la période de remise à jour et de renouvellement post-conciliaire, l'éventail des expériences s'avère très varié et complexe. A côté des formes renouvelées, on vit apparaître de nouveaux essais. Les principales orientations de ce renouvellement furent fécondes, surtout en vue du travail pour l'« aggiornamento » et la révision des textes législatifs et des normes de vie

des différents T.O.S. Les lignes nouvelles peuvent être synthétisées comme suit : selon la doctrine de Vatican II sur la vocation universelle à la sainteté, et partant du fait que chaque vie chrétienne est évangélique, l'apport principal des laïcs à l'édification de l'Église se distingue dans le fait de vivre de manière authentique leur propre vocation et identité charismatique, individuellement et en groupe. Chaque association ou fraternité doit être non seulement école de vie spirituelle, mais aussi expérience de vie. Les laïcs doivent donner la priorité à leur vocation de ferment évangélique dans le monde.

D'après les perspectives de Vatican II, cette vie évangélique dans son mode séculier doit comprendre : a) le développement d'une profonde vie intérieure, alimentée par des moyens adéquats ; dans les normes ou règles de vie postconciliaires respectives, on indique spécialement la méditation, la *lectio divina*, diverses formes de prière communautaire, la participation à la liturgie, la vie sacramentelle ; – b) le sentiment de faire pleinement partie du peuple de Dieu et d'appartenir en même temps à la société, sans aucune antinomie, ambiguïté ou dualisme ; – c) le témoignage du Christ est donné dans sa condition de vie propre, dans son milieu familial, dans la classe sociale à laquelle on appartient, dans son milieu professionnel et dans le territoire où l'on vit ; – d) l'animation, en tant que ferment dans le monde, pour élever, conserver et perfectionner, dans le Christ, la civilisation à laquelle on appartient et pour répondre aux nécessités et aux exigences les plus urgentes des hommes d'aujourd'hui, en gardant présents à l'esprit non seulement les aspects spirituels et moraux, mais aussi sociaux et économiques des individus et de la communauté ; – e) vivre la fraternité et l'amitié chrétienne ; – f) la disponibilité à coopérer plus directement avec l'évêque de son diocèse et avec la conférence épiscopale, pour des tâches particulières (souvent les règles des T.O.S. parlent de la catéchèse) ; – g) la fidélité dynamique à la spiritualité particulière de la famille religieuse à laquelle on appartient comme tertiaire.

Les règles renouvelées et les nouvelles « normes de vie » invitent les tertiaires à collaborer, en plus de leurs activités propres, aux œuvres sociales et apostoliques de l'Église locale et à être prêts à collaborer avec d'autres groupes et mouvements ecclésiaux. Il ne fait pas de doute que la valeur des T.O.S. s'accroît et se complète avec leur insertion croissante dans la pastorale des paroisses et des diocèses.

Pratiquement, les tendances et orientations qui émergent aujourd'hui dans beaucoup de T.O.S. encouragent, sous des formes variées et complexes, leur évolution vers des mouvements de vie évangélique, engagés à promouvoir la croissance de la vie et de la sainteté de leurs propres membres, vivant et agissant selon la spiritualité de leurs familles religieuses respectives. La fidélité à la réalité de l'Église locale tend à faire assumer aux T.O.S. un rôle de présence vivante, avec des apports originaux dérivant de leur vocation spécifique, outre la collaboration aux activités apostoliques pour l'édification de l'Église.

4. **Spiritualité postconciliaire de chaque T.O.S.** – Avec l'« aggiornamento » et le renouvellement opérés à l'époque postconciliaire, outre les orientations communes à tous, chaque T.O.S. offre à ses propres membres, dans ses règles et normes de vie, un projet de vie spécifique, selon la spiritualité propre à chaque famille religieuse.

1° Le T.O. augustinien est invité, comme conséquence de son propre charisme, à construire dans la foi une communauté de profonde amitié spirituelle et humaine, dont le but est la recherche constante de Dieu, à travers deux voies qui n'en font qu'une : la prière, personnelle ou communautaire, et la recherche d'une connaissance plus approfondie de la réalité de sa propre foi afin de pouvoir, ensuite, l'exprimer dans la vie. Dans la dynamique de la vie augustinienne un tel engagement de vie s'ouvre aux besoins de l'Église, au moyen d'une disponibilité à tous les types d'activité apostolique et pastorale, précisés dans les diverses circonstances de temps et de lieu, et dans la soumission fidèle à la hiérarchie de l'Église.

2° La Fraternité séculière dominicaine insiste spécialement sur l'engagement de ses membres dans la ligne de la mission prophétique et de l'action apostolique de l'Ordre. On revendique son caractère laïc (c'est pourquoi on ne parle plus de T.O., mais de *fraternité séculière*), ainsi que son autonomie dans la communion et l'engagement apostolique, enrichi de la prière et de la contemplation ; on prévoit même la profession de vœux qui exprime la volonté de vivre de manière évangélique et de porter témoignage selon la ligne des conseils évangéliques et l'esprit des béatitudes. Dans les attitudes pratiques, on accentue la collaboration active entre les diverses branches de l'Ordre qui forment la famille dominicaine.

3° L'Ordre franciscain séculier (dénomination actuelle du T.O. franciscain) de la quatrième obédience possède aujourd'hui une nouvelle règle approuvée par Paul VI (lettre apostolique *Inter spirituales familias* du 24 juin 1978). Elle se présente comme un guide pour vivre l'Évangile de manière simple, radicale, concrète, suivant le Christ sur les traces de saint François (n. 4). C'est pourquoi, dans la règle, la référence au Christ est essentielle (12 numéros sur 26 en parlent « expressis verbis »), parce que l'Évangile n'est pas une théorie, mais une personne, le Verbe de Dieu fait chair, « inspirateur et centre de la vie avec Dieu et avec les hommes » (n. 4) ; c'est pourquoi il est dit aux tertiaires séculiers : « Recherchons la personne vivante et opérante du Christ dans nos frères, dans la Sainte Écriture, dans l'Église, dans la liturgie » (n. 5). Ceci exige une attitude continuelle de conversion (n. 7). Le prologue de cette règle donne la mesure de l'intimité dans la « sequela Christi » : « époux, frère et mère de Jésus Christ ». Cette « sequela Christi » est vie de l'Esprit, dans l'Église : ce qui signifie liberté, jeunesse, fraîcheur évangélique, et en même temps, amour et obéissance à la « Sainte Église Romaine » (cf. n. 2, 3, 6, 8, 17, 22).

De la foi en Dieu Amour et de la centralité du Christ dans l'histoire de l'humanité découlent les particularités de cette vie dans l'Esprit : optimisme serein, avec le respect pour toute créature animée et inanimée, ainsi que la joie communicative (n. 14) ; prière et contemplation pour découvrir et accomplir le dessein salvifique de Dieu dans l'histoire des hommes et dans leur lutte, en s'engageant – avec amour et selon l'esprit des béatitudes, comme frères de tous, porteurs de paix et messagers de joie parfaite – dans les structures temporelles pour la transformation du monde (n. 8, 11, 13, 15, 19). Et comme conséquence, la pauvreté, considérée comme liberté et simplification des besoins matériels, et la disposition à l'amour, administrant les biens reçus en faveur des frères (n. 11) ; le travail personnel est considéré comme don et grâce, participation à la création, rédemption et service de la communauté humaine (n. 16).

4° Le T.O. carmélitain : le charisme du Carmel a pour objet la dimension religieuse de l'existence humaine et en conséquence l'union avec Dieu et l'intimité divine. Il est vécu en fraternité et au service d'autrui. Dans la nouvelle règle de 1977 on lit que l'entière famille du Carmel, « dans son engagement à vivre sa consécration au Christ, cherche et vit la présence du Dieu vivant et vrai qui, dans le Christ, a habité au milieu de nous, s'efforçant d'arriver jusqu'à sa divine intimité » (n. 13).

Les attitudes profondes suggérées par cette règle aux tertiaires pour vivre aujourd'hui ce charisme sont de deux sortes : l'écoute de la Parole (*lectio divina*, fidélité au magistère de l'Église, attention aux signes des temps, silence du cœur), et la prière continuelle qui alimente et développe l'intimité avec Dieu et l'intériorité. Ces deux attitudes doivent conduire le tertiaire à donner à sa propre vie un style conforme au caractère séculier et laïc, développant les aspects communautaires et l'engagement concret dans les réalités temporelles, et à donner ainsi un témoignage vivant et authentique, dans le monde, de l'Absolu de Dieu, renversant les idoles de toute fausse religiosité et libérant de tout esclavage de l'argent et du plaisir, comme aussi de toute autre forme d'oppression de l'homme (cf. n. 9-11).

Pour vivre ainsi, les tertiaires puisent leur force dans le courant spirituel de la tradition qui remonte à Élie et à Marie, chère à l'Ordre du Carmel (cf. n. 14, 16, 19). Ils apprennent ainsi à louer le Seigneur dans leur vie ordinaire et dans les manifestations nouvelles qui agitent le monde (n. 16, 20) ; à chercher l'empreinte de Dieu, cachée dans la famille, le travail, la responsabilité sociale, les rapports avec autrui ; une fois cette empreinte reconnue, ils font germer la semence de salut présente dans les diverses manifestations de la vie par une floraison de vertus « sans lesquelles il ne peut y avoir de vie humaine et chrétienne vraie » (n. 17), parce que, par leur témoignage, les tertiaires doivent montrer que la vie de l'homme est pleinement humaine « quand il permet à Dieu d'être pleinement ' Dieu ', dans sa vie » (n. 14).

5° L'Ordre séculier des Carmes déchaussés, comme on appelle aujourd'hui le T.O. thérésien, a depuis 1979 une règle dans laquelle l'idéal de communion à Dieu dans la prière est proposé au laïc tertiaire, de sorte que, à travers sa vocation dans le monde, il puise force, lumière et grâce pour vivre sans compromission sa consécration baptismale (prologue). La vocation du tertiaire thérésien comporte ainsi « une sensibilité particulière dans la foi en l'amour de Dieu, le culte du détachement, la générosité dans la charité fraternelle et le zèle apostolique, vécus dans l'intimité de la Mère du Seigneur et avec sa protection » (art. 2). En conséquence, la règle invite le tertiaire – le regard tourné vers la Vierge Marie comme son modèle de vie (cf. art. 7) – à cultiver avec constance l'esprit d'oraison et l'oraison elle-même (méditation, *lectio divina* et lecture spirituelle), dans un climat de recueillement intérieur (art. 4), la pleine participation, si possible quotidienne, à la liturgie (Eucharistie, laudes, vêpres ; art. 5), le renoncement à soi-même et la pratique de la mortification (art. 6), l'exercice de la fraternité (art. 9) et la responsabilité apostolique dans l'Église et dans le monde, collaborant spécialement à l'action en faveur des vocations et des œuvres missionnaires et à d'autres initiatives de l'Ordre (art. 8, 9).

6° Le T.O. trinitaire offre, par son charisme, une vision de la vie fortement ancrée, comme d'ailleurs pour tout chrétien, dans les exigences de l'Évangile, mais illuminée, de façon particulière, par la lumière de la Trinité et par sa charité rédemptrice envers les hommes. Au tertiaire on offre comme modèle, dans la lumière de la Trinité, le Christ Rédempteur, messager, prophète, témoin de l'amour de la Trinité pour l'homme, avec une préférence pour le pauvre, le marginal, l'opprimé et toute personne qui souffre à cause de sa foi. La Trinité est le principe qui anime de manière spéciale toute la vie spirituelle et l'apostolat du tertiaire trinitaire ; il est invité – dans son style séculier et selon sa condition de vie personnelle – à vivre en intime communion de vie avec les trois Personnes divines, dans la foi, l'espérance et la charité ; cette communion stimulera en même temps son engagement et son témoignage d'une vie de justice et d'amour pour la liberté intégrale de l'homme, dans le Christ, à la gloire du Père, une vie qui veut incarner le message trinitaire dans l'esprit des béatitudes.

7° Le T.O. de la Merci. – L'Ordre de la Merci définit aujourd'hui son but comme étant la libération du chrétien mis dans une situation sociale d'esclavage, et ceci à travers la pratique de la charité au service de la foi. Par conséquent, les membres du T.O. mercédaire sont appelés à traduire concrètement leur spiritualité de quatre manières différentes, mais liées entre elles ; même sans réaliser matériellement la libération des prisonniers comme par le passé, on y travaillera : 1) par l'imitation du Christ Rédempteur dans sa propre vie chrétienne (cf. *Projet de Statuts*, 1988, n. 5) ; – 2) par la connaissance, le culte, la dévotion et l'imitation de Marie, la Vierge très sainte (n. 6) ; – 3) par la pratique de la charité, exprimée dans l'offrande et le don total pour toute personne dont la foi est en péril (n. 8, 9, 10) et en ce domaine chaque tertiaire laïc s'oblige à un engagement spécial, comme les confrères religieux (n. 8) ; – 4) dans les prisons, en se mettant au service de la foi, comme base du salut de l'homme (n. 13), et dans la lutte contre toute « nouvelle forme d'esclavage » (n. 11).

Les formes concrètes de l'activité des laïcs mercédaires sont spécialement : l'assistance aux prisonniers, la collaboration avec les centres de réadaptation des mineurs en situation irrégulière ; dans les groupes dits « redentori », la prière et l'aide à l'Église persécutée ; la catéchèse, avec une préférence pour les secteurs plus pauvres des paroisses ; l'activité missionnaire.

8° L'Ordre séculier des Servites. – Dans la nouvelle règle de vie de 1983, le T.O.S. des Servites propose à ses membres de vivre en communion fraternelle « leur situation matrimoniale, familiale, sociale ainsi que leur insertion dans le monde » (n. 5), et d'être au service de Dieu et de l'homme, s'inspirant constamment de Marie, Mère et Servante du Seigneur (cf. n. 6, 8). Dans leur engagement, la figure de Marie au pied de la croix est leur image modèle. Et comme le Fils de l'Homme est toujours crucifié dans ses frères, les tertiaires servites de Marie doivent être avec elle au pied des multiples croix pour y apporter remède et coopération rédemptrice ; l'exemple de Marie les inspire aussi, elle qui s'abandonne au projet salvifique de Dieu pour les hommes par son « fiat » (cf. n. 8, 35, 40). C'est pourquoi les tertiaires sont unis par le signe de la communion fraternelle, entre eux et avec les

frères et les sœurs de l'Ordre, « afin d'approfondir la connaissance réciproque, de se soutenir sur le chemin de la perfection chrétienne, dans le service d'amour envers tous les hommes » (n. 10, 13) ; ils développent ce « service » en le soutenant par la prière individuelle et en privilégiant la prière liturgique (cf. n. 18-23) ; ils l'actualisent par le sérieux dans le travail, par la simplicité et l'austérité de leur vie et en restant sensibles aux nécessités des frères, par l'aide à ceux qui en ont le plus besoin, aux malades et aux personnes âgées (cf. n. 34).

9° Le T.O. des Minimes. – Dans l'« aggiornamento » postconciliaire, la législation du T.O. des Minimes présente un corps de constitutions qui intègre la règle donnée par le fondateur lui-même, François de Paule. Dans le projet de la règle, sa finalité est la sanctification de ses membres par le service fidèle de Dieu et de l'Église, et l'animation du monde, à travers l'apostolat correspondant à la spiritualité de l'Ordre, par le témoignage des vertus d'humilité, de pénitence et de charité, et par la prière vocale et mentale, la participation à la liturgie et l'habitude du recueillement (*Const.* 2, 4). Un tel témoignage est un engagement total à la conversion à Dieu et à une participation plus intime à l'expiation du Christ, à une maîtrise de soi et à un généreux service des frères (*Const.* 2). En ce qui concerne l'apostolat, les tertiaires minimes sont invités à s'insérer dans la pastorale de l'Église locale et à collaborer activement avec les autres groupes ou associations « en union d'esprit et d'action » (*Const.* 27).

1. **Bibliographie générale.** – A. Tachy, *Les tiers ordres*, Pouilly, 1898. – Adderly et Marson, *Third Orders*, Oxford, 1902. – W. Goetz, *Die Regel des Tertiarerordens*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 23, 1912, p. 97-101. – J. de Longny, *A l'ombre des grands Ordres*, Paris, 1937. – J. Bonduelle, *Les tiers-ordres séculiers*, VSS, t. 3, 1950, p. 423-57. – Sisinio da Romallo, *Terz'ordine*, EC, t. 11, 1953, col. 2044-48. – S. De Angelis, *De fidelium associationibus tractatus ratione et usu digestus*, t. 1, Naples, 1959, p. 128-261 et 305-28. – G.-G. Meersseman, *Le dossier de l'Ordre de la pénitence au XIIIe siècle*, Fribourg, 1961 (Spicilegium Friburgense 7). – R.M. Cancio, *Las ordenes terceras seculares palestras de santidad*, L'Avana-Madrid, 1961. – *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario del suo inizio*, Pérouse, 1962. – P. Foley, *Three-dimensional living: a study of Third Order Seculars*, Milwaukee, 1962. – G. Gieraths, *Terziaren*, LTK, t. 9, 1964, col. 1374-77. – R. Naz, *Tiers Ordre*, dans *Dictionnaire de droit canonique*, t. 7, 1965, col. 1253-55. – *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII*, Milan, 1968. – *Il carisma religioso e la sua esperienza secolare*, Rome, 1975 (« I Dossiers Incontri T.O.S. », n. 1). – L. De Candido, *Il terz'ordine nelle costituzioni dei frati*, dans *Tertius Ordo*, t. 36, 1975, p. 89-108. – C. Pérez Milla, *Terzo ordine secolare*, DES, t. 2, 1976, p. 1882-84. – E. Boaga, *I terz'ordini secolari dopo il Concilio*, dans *Rivista di Vita Spirituale*, t. 30, 1976, p. 597-609.

I terz'ordini secolari oggi, Rome, 1978 (« I Dossiers Incontri T.O.S. », n. 2 ; trad. espagnole, anglaise, allemande, française). – *I terziari in un mondo che cambia*, Rome, 1979 (même coll., n. 3). – *Gruppi familiari e i terz'ordini secolari*, Rome, 1980 (même coll., n. 4). – *Il movimento della Penitenza nella società medievale*, Rome, 1980. – S. Hartdegen, *Third Orders*, NCE, t. 14, réimp. 1981, p. 93-96. – G. J. Reinmann, *Third Orders Secular (Canon Law of)*, *ibid.*, p. 96-97. – E. Boaga, *Terzi Ordini Secolari*, dans *Dizionario di Spiritualità dei laici*, t. 2, Milan, 1981, p. 338-41. – *Riflessioni sulla formazione dei terziari secolari*, Rome, 1984 (« I Dossiers Incontri T.O.S. », n. 5). – E. Boaga, *I terz'ordini secolari : scuola di spiritualità ed esperienza di vita*, dans *Rivista di Vita Spirituale*, t. 41, 1987, p. 433-46 ; *La vita religiosa e i laici. Origine, sviluppo e attualità delle associazioni e movimenti laicali legati alla vita religiosa*, dans *Vita consacrata*, t. 24, 1988, p. 483-97.

2. **Pour chaque T.O.S.** – *Augustins* : B. Sauvé, *Établissement du tiers-ordre de saint Augustin et la conduite assurée des fidèles qui y sont associés*, Paris, 1684. – Juan de la Cruz, *Discurso theológico del estado, profesión, obligaciones, privilegios de los hermanos terceros o mantellatos del Orden de Recoletos descalços de N.P.S. Agustin*, Salamanque, 1711. – José de San Antonio, *Iman espiritual... da terceira orden augustiniana*, Lisbonne, 1726. – O. Imperato, *Il terz'ordine di S. Agostino*, Parme, 1809. – M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, 3e éd., t. 1, Paderborn, 1933, p. 568. – De Angelis, *De fidelium associationibus*, cité *supra*, t. 1, p. 195-205. – B. Rano, *Agostiniani. X. Terziari e cinturati*, DIP, t. 1, 1974, col. 372-80.

Carmes : Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen*, cité *supra*, t. 2, 1934, p. 90-92. – E.M. Esteve, *De spiritu tertii ordinis carmelitici*, dans *Carmelus*, t. 6, 1959, p. 51-152. – De Angelis, *De fidelium associationibus*, cité *supra*, t. 1, 1959, p. 169-83. – T. Motta Navarro, *De natura votorum in tertio ordine carmelitarum emissorum*, dans *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, t. 38, 1959, p. 263-76 ; *Tertii carmelitici saecularis ordinis historica-iuridica evolutio*, Rome, 1960. – (E. Boaga), *La spiritualità del terz'ordine carmelitano*, Rome (1963). – C. Catena, *Carmelitani* : III. *Secondo e Terz'Ordine*, DIP, t. 2, 1975, col. 515-21. – *Commento alla regola del terz'ordine carmelitano*, éd. par E. Boaga, Rome, 1981.

Carmes Déchaussés : Higinio de S. Teresa, *La Orden Tercera del Carmen*, Vitoria, 1948 ; *Apuntes para la historia de la ven. Orden Tercera del Carmen*, Vitoria, 1954. – Francisco de la Inmaculada, *La Orden tercera de los Carmelitas descalzos*, Mexico, 1958. – Filippo della Trinità, *Un ambiente di vita interiore. Il terz'ordine secolare dei carmelitani scalzi*, Rome, 1958. – *Punti fermi e orientamenti del terz'ordine dei carmelitani scalzi*, Rome, 1962. – *Regola di vita e statuti del terz'ordine dei carmelitani scalzi*, Rome, 1971. – V. Macca, *Carmelitani Scalzi* : II. *Il terz'ordine secolare*, DIP, t. 2, 1975, col. 598-602. – *Regola di vita dell'ordine secolare dei carmelitani scalzi*, Florence, 1979. – M. Griffin, *Commentary on the Rule of life*, Washington, 1981 (p. 127-36 : brève histoire de l'ordre séculier thérésien, par O. Rodríguez).

Dominicains : H. Iweins, *Le tiers-ordre de saint-Dominique*, Bruxelles, 1873. – *Regula fratrum et sororum tertii ordinis saecularis S. Dominici*, Rome, 1923. – C. Alix, *Nouveau manuel des frères et sœurs du tiers-ordre de la Pénitence de saint Dominique*, Paris, 1925. – W. Erren, *Einführung in die Regel des 3. Ordens des hl. Dominikus*, Vechta, 1927. – Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen*, cité *supra*, t. 1, 1933, p. 529-39. – L.I. Fanfani, *De tertio ordine s. Dominici commentarium iuridicum*, Rome, 1942. – M. Scarampi da Villanova, *Il terz'ordine domenicano : storia, natura, vantaggi*, 2e éd., Chieri, 1949. – De Angelis, *De fidelium associationibus*, cité *supra*, t. 1, 1959, p. 151-68. – *Che cosa è il terz'ordine domenicano?*, éd. par R. Francisco, Alba, 1961. – A. Duval, *Über den Ursprung des Dritten Ordens*, dans *Wort und Antwort*, t. 3, 1962, p. 192-97. – L.A. Redigonda, *Frati Predicatori* : VI. *Terz'ordine domenicano*, DIP, t. 4, 1977, col. 960-70.

Franciscains : F. Bordoni, *Chronologium seu historia fratrum et sororum tertii ordinis s. Francisci*, Parme, 1668. – Frédegand Callaey d'Anvers, *Le tiers ordre de S. François d'Assise*, Paris, 1921. – F. van den Borne, *Die Anfänge des franziskanischen Dritten Ordens*, Münster, 1925. – G. J. Reinmann, *The Third Order Secular of St. Francis*, Washington, 1928. – V.-M. Breton, *Le tiers ordre franciscain : commentaire historique, littéral, spirituel de sa règle*, Paris, 1934. – Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen*, cité *supra*, t. 2, 1934, p. 9-12. – P. Péano, *Histoire du Tiers Ordre*, Paris, 1943. – A. Peruffo, *Il terz'ordine nel pensiero dei Papi da Pio IX a Pio XII*, Rome, 1944. – Antonino da Sant'Elia a Pianisi, *Manuale sul terz'ordine francescano*,

Rome, 1947. – B. Gummermann, *Handbook of the Third Order Secular of St. Francis of Assisi*, Paterson N.J., 1947. – Matteo da Coronato, *Il terz'ordine francescano : legislazione canonica*, 3e éd., Rovigo, 1949.

Lexicon capuccinum, Rome, 1951, col. 1678-82 et, pour le tiers ordre des capucins, col. 339. – P. Chiminelli, *Il terz'ordine francescano, forza viva nella Chiesa di ieri e di oggi*, Rome, 1952. – *Il terz'ordine francescano nella spiritualità, nella storia, nel diritto, nella sociologia*, éd. par le Consiglio Nazionale Interobbedienziale del T.O.F., Rome, 1955. – De Angelis, *De fidelium associationibus*, cité *supra*, t. 1, 1959, p. 128-50. – *Il terz'ordine francescano. Lezioni di storia, legislazione, spiritualità*, Rome, 1967. – *L'ordine della Penitenza di San Francesco nel secolo XIII*, Rome, 1973. – P. Rywlski, *L'assistenza spirituale all'Ordine francescano secolare*, Rome, 1978. – C. Piacitelli, *Problemi dell'ordine francescano secolare oggi*, Rome, 1978 ; *L'impegno sociale del laicato francescano*, Rome, 1978 ; *Il francescano secolare e la sua forma di vita*, Rome, 1979. – J. Zudaire, *Espiritualidad seglar franciscana*, Buenos Aires, 1979.

Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200, Pérouse, 1981. – G. Cracco, *Francesco d'Assisi e i laici. Il desiderio di Dio nella « civitas » medievale*, dans *Francesco d'Assisi nell'ottavo centenario della nascita*, Milan, 1982, p. 104-26. – J. Zudaire, *L'ordine francescano secolare*, dans *Movimenti ecclesiali contemporanei*, éd. par A. Favale, 2e éd., Rome, 1982, p. 327-39. – R. Pazzelli, *San Francesco e il terz'ordine. Il movimento penitenziale pre-francescano e francescano*, Padoue, 1982. – *Dizionario Francescano*, Padoue, 1983 (voir surtout : L. Bédrune, *Ordine Francescano Secolare* et *Regola del T.O.F.*). – M. d'Alatri, *Francesco d'Assisi e i laici*, dans *Ricerche storiche*, t. 13, 1983, p. 613-33. – *I Frati Minori e il terz'ordine : problemi e discussioni storiografiche*, Todi, 1985. – *Magistero dei Papi e fraternità secolare. Da Pio IX a Giovanni Paolo II*, éd. par M. Bigi et L. Monaco, Rome, 1985. – F. Olgiati, *Commento alla regola dell'Ordine francescano secolare*, Milan, 1986. – G. Allaire et J.-P. Rossi, *Des laïcs dans l'Église : la fraternité franciscaine*, Paris, 1987. – P. Rivi, *Le origini dell'Ordine francescano secolare*, Rome, 1988. – J. Zudaire, *Con Francesco nella sequela di Cristo. Introduzione alla spiritualità francescana secolare*, Rome, 1988. – Sciame-Gigi di Fraia, *La Gifra : una esperienza di Chiesa*, Rome, 1988.

Maristes : Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen*, cité *supra*, t. 2, 1934, p. 377. – *Manual of the Third Order of Mary*, Nouvelle Orléans, 1941. – Cancio, *Las ordenes terceras*, cité *supra*, p. 231-41.

Mercédaires : R.G. Rebollida, *Breve noticia de la antigüedad y origen de la ven. tercera orden de Penitentia de N. Señora de la Merced redención de cautivos*, Valence, 1736. – *Constitutiones pro tertio ordine B. Virginis Mariae de Mercede redemptionis captivorum*, Rome, 1915 (texte du projet du P. Gabriel Barbastro). – *Regola e costituzioni per i terziari secolari del sacro reale e militare ordine di Maria santissima della Mercede redenzione degli schiavi cristiani*, Rome, 1917 (pro manuscripto). – G. Vázquez, *Terciarios y cofrades de la Merced*, dans *Boletín de la Orden de la Merced*, 1917, p. 66 svv. – A. Lépicier, *Regla y Costituciones de la tercera orden de la Merced*, Rome, 1923. – *Constitutiones tertii ordinis saecularis beatae Mariae Virginis de Mercede*, Rome, 1929. – Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen*, cité *supra*, t. 1, 1933, p. 576. – V. Ignalzi, *I mercedari*, dans *Ordini e congregazioni religiose*, éd. par M. Escobar, t. 1, Turin, 1951, p. 455. – Cancio, *Las ordenes terceras*, cité *supra*, p. 175-85. – De Angelis, *De fidelium associationibus*, cité *supra*, t. 1, 1959, p. 222-33. – A. Morales, *La Orden Tercera de la Merced. Un visión global. Algunas pistas en su renovación*, dans *Boletín de la Orden de la Merced*, 1975, p. 311 svv. – *Progetto di statuti per la fraternità secolare mercedaria*, Rome, 1988 (pro manuscripto).

Minimes : F. Giry, *La Règle du Tiers Ordre des Minimes*, 2e éd., Paris, 1672. – G. Roberti, *Regola del terz'ordine dei minimi tradotta ed annotata*, Naples, 1916. – G. Moretti, *Manuale ad uso dei terziari minimi e dei divoti di S. Francesco di Paola*, Rome, 1933. – Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen*, cité *supra*, t. 2, 1934, p. 52. – G. Moretti, *I minimi*, dans *Ordini e congregazioni religiose*, cité *supra*, t. 1, Turin, 1951, p. 562-63. – De Angelis, *De fidelium associationibus*, cité *supra*, t. 1, 1959, p. 234-44. – Cancio, *Las ordenes terceras*, cité *supra*, p. 215-16.

Prémontrés : G. Madelaine, *Manuel du tiers-ordre de saint Norbert*, 2e éd., Caen, 1887. – *Directorium spirituale ordinis praemonstratentis*, Averbode, 1959, p. 280-82. – (F. Petit et A. Cappe), *Nouveau manuel des frères et sœurs du tiers-ordre de saint Norbert*, Bayeux, 1945. – De Angelis, *De fidelium associationibus*, cité *supra*, t. 1, 1959, p. 245-52. – N.J. Weyns, *L'origine du tiers-ordre prémontré*, dans *Analecta praemonstratensia*, t. 60, 1984, p. 163-84. – J.-B. Valvekens, *Premostratensi*, III. *Il terz'ordine*, DIP, t. 7, 1983, col. 745-46.

Servites de Marie : Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen*, cité *supra*, t. 1, 1933, p. 587-88. – De Angelis, *De fidelium associationibus*, cité *supra*, t. 1, 1959, p. 184-94. – F. Dal Pino, *Terz'ordine e gruppi laici dei Servi di Maria ieri e oggi*, Monte Senario, 1969. – D. Montagna, *Gli oblati dei Servi in Italia nel Due-Trecento*, dans *Studi storici dell'ordine dei Servi di Maria*, t. 28/2, 1978, p. 249-72. – E. Bedont, *La bolla « Sedis Apostolicae » di Martino V e i laici dei Servi*, *ibid.*, p. 273-303. – P.M. Branchesi, *Terziari e gruppi laici dei Servi di Maria dalla fine del secolo XVI al 1645*, *ibid.*, p. 304-44. – L. De Candido, *I laici dei Servi di Maria nell'aggiornamento legislativo dell'Ordine*, Rome, 1979. – E. Bedont, *I laici dei Servi fra Due e Trecento*, dans *Servi nel Trecento*, Monte Senario, 1980, p. 127-62 (Quaderni di Monte Senario, n. 3) ; *Terz'Ordine e gruppi di laici*, dans *I Servi di Maria nell'età delle riforme*, Monte Senario, 1981, p. 145-68 (Quaderni di Monte Senario, n. 4) ; *I laici dei Servi di Maria nel Cinquencento*, dans *I Servi di Maria nel clima del Concilio di Trento*, Monte Senario, 1982, p. 127-44 (Quaderni di Monte Senario, n. 5). – *Realtà del terz'ordine servitano, oggi, in Italia*, Rome, 1981 (Cosmo, supplemento T.O.S. e gruppi laici, 1981/1). – *Terz'ordine servitano nel mondo*, Rome, 1982 (Cosmo, supplemento T.O.S. e gruppi laici, 1982/2).

Trinitaires : *La règle et les statuts des frères et sœurs du tiers ordre de la Ste-Trinité*, Rouen, 1670. – J. J. Walsh, *The Thirteenth: Greatest of Centuries*, New York, 1907, p. 346-49. – A. Romano, *Le affiliazioni dell'ordine trinitario*, Isola del Liri, 1947. – Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen*, cité *supra*, t. 1, 1933, p. 454. – De Angelis, *De fidelium associationibus*, cité *supra*, t. 1, 1959, p. 210-21. – Cancio, *Las ordenes terceras*, cité *supra*, p. 106-35.

Oblats de saint Benoît : De Angelis, *De fidelium associationibus*, cité *supra*, t. 1, 1959, p. 253-61.

Emanuele Boaga.

TIKHON DE ZADONSK (Tychon, Tichon), évêque et moine russe, 1724-1783. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine*.

1. Vie. – Timofeï (Timothée) Savelič Sokolov, fils d'un sacristain de village, naquit à Korotsk (Korock) dans le gouvernement de Novgorod. Entré au séminaire de Novgorod en 1740, il y fut nommé en 1754 professeur de rhétorique, puis de philosophie. En 1758, il prit l'habit monastique sous le nom de Tikhon et fut ordonné prêtre ; en 1759, il fut nommé recteur du séminaire de Tver. En 1761, il devint évêque suffragant de Novgorod et en 1763 évêque titulaire de Voronège (Voronež). Ayant donné sa démission en 1768 à cause de sa mauvaise santé, il se retira au monastère de Tolševo, un an plus tard à celui de Zadonsk (84 km de Voronège).

Grâce aux documents transmis par ses deux serviteurs de cellule, Vassilij Čebotarev et Ivan Efimov, nous possédons un tableau détaillé de sa vie au monastère. Il vivait en ermite, priant et écrivant, éprouvé par des maladies, le mépris des moines, des

tentations et des scrupules. On parle de ces années comme de sa « nuit obscure », suivie par des illuminations et des visions (surtout celle de la Vierge Marie et des demeures célestes en 1778). Ayant reçu le « don dioratique » (charisme de la connaissance des cœurs), il commença comme *starets* (cf. DS, t. 10, col. 1599-1601) à exercer la direction spirituelle du peuple chrétien, et même des enfants. De 1779 jusqu'à sa mort, survenue au matin du 13 août (24 nouveau style) 1783, il vécut en reclus. Canonisé en 1861 par le Saint Synode de Russie, sa fête fut fixée au 13 août et sa tombe devint un lieu de pèlerinage très fréquenté.

2. Œuvres. – 1° *Titres et éditions.* – Comme évêque de Voronège, Tikhon écrivit déjà des instructions pastorales, des sermons et des lettres ; de cette époque date aussi le traité *Plot' i duch* (« La chair et l'esprit » ; « Œuvres complètes », t. 1, p. 125-91). Durant son séjour à Zadonsk, il occupait toute sa matinée à écrire. En 1770/71, il compose le manuel ascétique *O istinnom christianstve* (« Du vrai christianisme », t. 2-3), en utilisant les notes de cours de son enseignement au séminaire. Dans *Sokrovišče duchovnoe* (« Trésor spirituel recueilli dans le monde », t. 4), élaboré en 1777/79, il développe une méthode de contemplation de la nature. Les *Pišma kelejnyja* (« Lettres de la cellule », t. 5, p. 5-151) abordent divers problèmes de la vie spirituelle ; elles ont été composées à Zadonsk en diverses occasions. *Nastavlenie christianskoe* (« Doctrine spirituelle », t. 5, p. 152-93) est une série de sermons qui furent lus dans l'église du monastère les dimanches et jours de fête, et plus tard dans les églises russes en général. Le t. 5 contient encore des sermons, des instructions apologétiques et le « Testament spirituel » de Tikhon, lu à l'occasion de ses funérailles.

En raison de leur caractère populaire et de la clarté des divisions selon la matière, les œuvres de Tikhon furent souvent éditées à part (48e éd. de la « Doctrine » en 1870). La première édition d'ensemble fut publiée par le métropolite de Kiev, Evgheniï Bolchovitinov, en 1825/26 à Saint-Pétersbourg ; il y eut ensuite six éditions à Moscou par les soins du Saint Synode : 1836/37, 1860, 1875 (scientifiquement complétée d'après les mss ; c'est celle que nous citons), 1889, 1898/99. Tikhon avait songé à traduire l'Évangile du grec en russe, au lieu du slavon ecclésiastique ; c'était un projet très courageux pour son temps.

2° *Sources et influence.* – Dans les œuvres de Tikhon, les citations de la Bible sont très abondantes. Parmi les Pères grecs, il paraphrase souvent Jean Chrysostome et Basile de Césarée. Parmi les latins, il appelle Augustin « le plus sage », mais il connaît encore Ambroise et Jérôme. Il a lu aussi les *Vier Bücher vom wahren Christentum* du piétiste luthérien Johann Arndt (1555-1621 ; cf. DS, t. 12, col. 1748-49), publiés à Brunschwick en 1606 et traduits en russe en 1735 ; il lui emprunte le titre *Du vrai christianisme,* mais utilise l'ouvrage avec une grande liberté. Le « Trésor spirituel » s'inspire de l'évêque anglican Joseph Hall (1574-1656 ; DS, t. 7, col. 54-59) ; cf. *infra.* Tikhon a sans doute connu l'*Imitation du Christ,* dont de nombreuses traductions circulaient en Russie (cf. Cyprien Kern, *Les traductions russes des textes patristiques. Guide bibliographique,* Chevetogne, 1957, p. 63). Parmi les auteurs russes, il a subi fortement l'influence de Dimitri de Rostov † 1709 (DS, t. 3, col. 982-85) ; en théologie, il suit Pierre Moghila † 1646 et « l'école de Kiev » (cf. DS, t. 14, col. 1174-75).

Les écrits de Tikhon furent largement diffusés en Russie ; leur lecture était appréciée et recommandée par des « moines doctes »-évêques, comme Platon Levšin † 1812, Philarète Drozdov † 1867 (DS, t. 12, col. 1277-79), Ignace Brjančaninov † 1867, par des *starsi,* en particulier Georgiï Mašurin le Reclus † 1836, du même monastère de Zadonsk. Pour Théophane le Reclus † 1894 (DS, *supra,* col. 517-22), il devint un exemple de vie et d'activité littéraire. De nombreuses biographies témoignent de sa popularité. Selon N. Gorodetzky, ce serait lui, et non Ambrosiï d'Optina † 1891 (cf. DS, t. 10, col. 1599-1600), qui aurait inspiré Dostoïevsky pour la figure du *starets* Zosima dans *Les Frères Karamazov.*

3. Doctrine spirituelle. – 1° *L'imitation du Christ.* – Révélation complète de Dieu, le Christ est donc le modèle de toutes les vertus. « La bonté et l'amour de Dieu pour les hommes qui se révèlent dans l'Écriture Sainte se reflètent entièrement en Lui, vivante Image du Dieu invisible. Veux-tu, ô chrétien, connaître le cœur de Dieu et ses propriétés sublimes ? Regarde le Christ, son Fils monogène » (t. 4, p. 225). Cette contemplation ne peut pas rester sans conséquences pour la vie. L'art personnel des sermons de Tikhon était de savoir tirer des conclusions morales de tout enseignement dogmatique. « Notre Seigneur Jésus Christ dit à chacun de nous : Suis moi ! Lis le Saint Évangile, prête-lui attention et tu entendras ces douces paroles : Suis moi !... Homme, ma créature aimée ! Je suis descendu du ciel pour te conduire au ciel. Suis-moi ! » (t. 2, p. 257).

Tikhon insiste sur les vertus du Christ que les Russes appellent « kénotiques », particulièrement la pauvreté : « Dis-moi, ô chrétien, dis-moi, je t'en prie, le Roi du ciel, le Christ, ne pouvait-il choisir pour sa naissance dans la chair et pour sa demeure un lieu excellent et merveilleux ?... Mais comme palais merveilleux il a choisi la grotte, et comme berceau précieux la crèche des animaux, pour nous enseigner par son exemple à ne chercher en ce monde ni richesse ni gloire, mais à rester comme pèlerins et voyageurs en terre étrangère, cherchant la patrie céleste pour laquelle nous sommes créés » (t. 4, p. 222).

« Imiter le Christ » et « vivre en Christ » sont deux aspects inséparables (cf. DS, t. 7, col. 1590-1601). Une prière composée par Tikhon et devenue célèbre en Russie exprime très bien l'identité de ces deux aspects ; elle est intitulée : *Soupirs de l'âme pécheresse vers le Christ, Fils de Dieu* (t. 1, p. 219) :

« Ô amour pur, sincère et parfait !
Ô lumière substantielle !
Donne-moi la lumière afin qu'en elle je reconnaisse ta lumière.
Donne-moi la lumière afin que je voie ton amour.
Donne-moi la lumière afin que je voie tes entrailles paternelles.
Donne-moi un cœur pour t'aimer.
Donne-moi des yeux pour te voir.
Donne-moi des oreilles pour entendre ta voix.
Donne-moi un odorat pour sentir ton parfum.
Donne-moi des mains pour te toucher, des pieds pour te suivre.
Sur terre et dans le ciel, je ne désire que Toi, mon Dieu !
Tu es mon seul désir, ma consolation, la fin de toutes angoisses et souffrances.
Je ne cherche que Toi ; en Toi seul est ma joie et ma béatitude, dans le temps et, comme j'espère, dans l'éternité ».

2° *La justice sociale.* – Les thèmes de la justice sociale apparaissent fréquemment dans les sermons de Tikhon : issu d'une famille très pauvre, il se sentait souvent humilié. Comme évêque, il ne craignait pas de dénoncer les anomalies des structures sociales de son temps. Mais, comme auteur spirituel, il insiste avant tout sur l'aspect moral du problème. En paraphrasant les homélies de Jean Chrysostome, et surtout celles de Basile *Contre les riches* (PG 31, 277-304 ; éd. crit. avec étude historique par Y. Courtonne, Paris, 1939), il cherche à convaincre les seigneurs de son temps qu'ils ne sont que les gérants des biens reçus pour tout le peuple (t. 2, p. 148 svv).

Mais il fait aussi l'examen de conscience des pauvres. Avec sa manière typique de diviser les idées en points, il distingue cinq espèces de pauvres qui méritent reproche : 1) ceux qui refusent de travailler ; 2) ceux qui simulent ; 3) ceux qui demandent la charité pour s'enivrer ; 4) les voleurs ; 5) ceux qui blasphèment en raison de leur pauvreté (t. 2, p. 332). La solution de tous ces contrastes se trouve seulement dans le travail et la prière, constamment unis à la charité. C'est là un retour au Paradis : « Ô bienheureux état d'âme, ô douce et amoureuse fatigue des serviteurs de Dieu ; elle est terrestre mais ressemble à la vie céleste » (t. 3, p. 400).

3° *La contemplation de la nature.* – Les *Meditatiunculae subitaneae ex quavis re obortae* (Londres, 1635 ; trad. lat. des *Occasional Meditations,* Londres, 1630 ; cf. DS, t. 7, col. 58) de l'évêque anglican J. Hall, qui s'était lui-même inspiré de Jean Gerson, servirent de modèle au « Trésor spirituel » de Tikhon (bien que la traduction russe de Hall n'ait été publiée qu'en 1786, trois ans après sa mort ; cf. t. 4, p. I-II). Mais le « Trésor » n'est pas une paraphrase des *Meditatiunculae.* L'évêque russe imite plutôt la méthode, qui consiste à partir de choses très concrètes pour en tirer une considération spirituelle. Alors que Hall s'arrête volontiers à ce qu'il rencontre autour de lui ou dans la cité, Tikhon médite presque exclusivement sur la nature ou la vie familiale (cf. la méditation typique sur l'amour de Dieu envers ses fils à partir de l'amour du père pour ses enfants, traduite par T. Špidlík, *Les grands mystiques russes,* Paris, 1979, p. 65-72). Il abonde aussi d'allégories morales, mais son but principal est de retrouver « la joie qui embrasse tout », la présence de Dieu dans l'Univers sanctifié.

Malgré son caractère mélancolique, son irritabilité nerveuse et sa timidité, Tikhon trouvait une profonde joie spirituelle en contemplant les œuvres de Dieu :

« Le sens évident de l'amour divin est la joie avec Dieu. Parce que l'objet de notre amour est aussi l'objet de notre joie, l'amour de Dieu ne peut exister sans joie. Chaque fois que l'homme expérimente dans son cœur la douceur de l'amour divin, il se réjouit en Dieu. L'amour étant la vertu la plus douce, il ne peut être perçu sans allégresse. Comme le miel adoucit notre gorge quand nous le goûtons, ainsi l'amour de Dieu réjouit notre cœur et nous voyons combien le Seigneur est exquis (t. 5, p. 216 ; cf. *Ps.* 33,9).

E. Bolchovitinov, « La vie de T. » (*Opisanie žizni Tichona*), S. Pétersbourg, 1796. – A. Lebedev, « L'évêque T. de Z., thaumaturge de toute la Russie » (*Svjatitel' T.Z.*), *ibid.*, 1865. – T. Popov, « L'évêque T. de Z. et son enseignement moral » (*Svj. T.Z. i ego nravoučenie*), Moscou, 1916. – Nadejda Gorodetzky, *The humiliated Christ in Modern Russian Thought,* Londres, 1938 ; *S. Tikhon Zadonsky inspirer of Dostoevsky,* Londres, 1951. – S. Tyszkiewicz, *Moralistes russes,* Rome, 1951, p. 45-64. – G.P. Fedotov, *A Treasury of Russian Spirituality,* Londres, 1952, p. 182-241 (choix de textes traduits). – I. Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie,* Bruges, 1953, p. 329-78 ; trad. ital., Brescia, 1955 ; 2e éd., *Santi russi,* p. 343-96 ; trad. all., *Das andere Russland,* Munich, 1958, p. 228-32. – S. Janežič, *Imitazione di Cristo secondo Tihon Zadonskij,* Trieste, 1962. – Elisabeth Behr-Sigel, *Prière et sainteté en Russie,* nouv. éd. (Spiritualité Orientale 33), Bellefontaine, 1982, p. 131-57,242.

DS, t. 4, col. 443-44 (idée de l'*Église*) ; t. 11, 985-86 (Spir. *Orthodoxe*) ; t. 13, 117-75 (*Russie*).

Tomáš Špidlík.

1. TILLEMONT (Pierre Le Nain de), cistercien, 1640-1713. Voir Le Nain de Tillemont, DS, t. 9, col. 590.

2. TILLEMONT (Sébastien Le Nain de), 1637-1698. Voir Le Nain de Tillemont, DS, t. 9, col. 590-93.

TILLICH (Paul), théologien et philosophe protestant, (1886-1965). – 1. *A la frontière.* – 2. *L'être nouveau.* – 3. *Nouvelle découverte de la religion.*

Tillich (= T.) est l'un des théologiens les plus représentatifs et les plus importants de l'histoire du Protestantisme. Comme Rudolf Bultmann et Karl Barth, il est né au 19e siècle. Dans les discussions sur la situation intellectuelle et les grands problèmes de l'humanité au 20e siècle – situation qui changea fondamentalement plusieurs fois durant sa vie –, il développe une théologie actuelle fondée sur la bible, mais qui reprend les impulsions d'une large tradition chrétienne et qui, en même temps, jette du lest sur le plan dogmatique. Au centre de cette théologie, il y a la conviction que nous sommes absolument concernés par Dieu et l'Évangile que Jésus Christ a proclamé et rendu visible et audible. Pour T., la substance et la forme de la foi naissent de la rencontre de l'homme avec Dieu, du profane avec le sacré, du conditionné (relatif) avec l'inconditionné (l'absolu). La foi trouve dans une spiritualité œcuménique son expression multiforme et toujours plus ouverte à de nouvelles forces. Dans sa pratique de l'écoute, du voir, du sentir et de la formation de vie, cette spiritualité dépasse les frontières confessionnelles chrétiennes. Cette spiritualité va plus loin que les frontières religieuses du christianisme pour autant que, d'après T., Dieu est Dieu encore bien au-delà de ce que nous appelons Dieu. Si on la compare aux projets des autres grands théologiens protestants contemporains de langue allemande, la théologie de T. donne impulsion à une spiritualité chrétienne moderne qui, en pleine sécularisation, s'affirme et se maintient ; impulsion qui va jusque vers l'inconnu. Pour T., toute spiritualité est une spiritualité de l'Exode : elle quitte le pays connu, traverse les frontières ; elle vit d'un nouvel être en Dieu ; elle rend sacré le profane, dans une *religio* authentique.

1. **A la frontière.** – Tillich est né le 20 août 1886 à Starzeddel près de Guben (province de Brandebourg), aux frontières de la Silésie. Il était le fils du pasteur Johannes Tillich et de Wilhelma Mathilde, née Dürselen.

Quand il avait quatre ans, la famille déménagea dans le Neumark, où le père fut nommé superintendant du district ecclésiastique de Schönfliess. T. y fréquenta l'école pri-

maire ; de 12 à 14 ans, il suivit les cours du lycée de Königsberg/Neumark. Lors du transfert de son père à Berlin comme conseiller au consistoire de l'Église de Brandebourg, le jeune T., âgé de 15 ans, dut, pour la troisième fois, changer de domicile avec ses deux sœurs. A l'automne 1904, il passa son *Abitur* au lycée royal Friedrich-Wilhelm de Berlin, puis il se fit inscrire comme étudiant en théologie à l'université de Berlin. Il suivait ainsi le désir de son père, et lui soumettait son but personnel, devenir philosophe, ou au moins architecte.

L'unique semestre passé à Berlin (hiver 1904/1905) lui apporte une amitié qui durera toute sa vie, celle du futur théologien et politicien Hermann Schafft (1883-1959). Tous deux sont membres de l'Association chrétienne d'étudiants « Wingolf ». Schafft, ainsi qu'un autre ami du même âge, Alfred Fritz (1886-1963), que T. a connu à Tübingen au semestre d'été 1905 et qui sera son futur beau-frère, nous présentent T. comme un jeune homme intéressé par la philosophie et qui avait déjà travaillé, en dernière année de lycée, la *Doctrine de la science* de Fichte et la *Critique de la raison pure* de Kant ; il donnait « tout à fait l'impression d'un homme replié dans sa petite chambre d'étudiant, étranger au monde extérieur » (A. Fritz). Mais ces quelques vers que T. écrivit à 18 ans, après la lecture du *Hamlet* de Shakespeare, et qui résonnent comme le leitmotiv de sa vie, montrent qu'il était différent de l'impression qu'il donnait :

« Suis-je donc moi celui qui me dira je suis ?
Qui me dira ce que je suis, ce que je dois devenir,
Quel est le sens des mondes, de la vie ?
Quel est l'être et le disparaître sur terre ? »

Dans ces quatre lignes, T. parle déjà en 1904 de ce que, plus tard, il recherchera continuellement en tant que philosophe et théologien : la réponse de l'être à la question de l'être, la réponse de la vie à la question de la vie.

Avec le théologien Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) qui, plus qu'aucun autre de son époque, tient compte du sécularisme moderne et qui revendique une compréhension radicalement neuve de l'Évangile, une interprétation non religieuse des concepts bibliques et un christianisme sans religion, T. pose la même question sur le moi, sa place et son rôle dans ce monde. Mais contrairement au Bonhoeffer de la maturité dans son poème de début juillet 1944, *Wer bin ich ?* (*Widerstand und Ergebung*, 3e éd., Munich, 1985, p. 381-82), le jeune Tillich n'est pas encore assuré de la réalité même de l'être : « Qu'est-ce que l'être et le disparaître sur cette terre ? Quel est le sens des mondes, quel est le sens de la vie ? »

Durant sa détention à la prison militaire de Tegele, Bonhoeffer cherchait à déterminer sa propre existence, à connaître le point de départ et le fondement sur lequel, avec d'autres, il devait vivre en tant que chrétien. Dans le cri de sa prière, Bonhoeffer trouve ce *Toi* qui le définit en tant qu'homme et qui lui donne son fondement : « Qui que je sois, Tu me connais ; je suis à Toi, ô Dieu ! ». En bon connaisseur de l'Ancien Testament, Bonhoeffer redit dans son « Du kennst mich » le « jāda » (connaître, reconnaître) de l'Ancien Testament. Là où Dieu rencontre l'homme, l'homme apprend que Dieu le connaît. Rien ne lui est caché. Puissance et Réalité qui détermine tout, il embrasse l'homme de toute part (*Ps.* 139). Lorsque l'homme, de son côté, reconnaît Dieu comme Puissance et comme Réalité, et le cherche de tout son cœur sur le chemin des commandements (*Ps.* 119,10), alors sa vie prend un sens. L'homme expérimente que l'acte de connaître est dialogal : Dieu et l'homme se reconnaissent mutuellement. Dans la reconnaissance de Dieu se trouve donc le sens de la vie : dans le fait que Dieu connaît l'homme et l'homme connaît Dieu. Ce n'est pas l'être en lui-même qui importe, mais seulement le fait que Dieu connaît l'homme et que par là Dieu devient le Toi, le vis-à-vis qui le reconnaît et l'accueille. C'est cette relation que recherche le jeune T., étudiant en théologie à Berlin, en opposition à la théologie si sûre d'elle-même de ses professeurs libéraux, et d'un autre côté contre la conviction théologique de son père, conservateur, lorsqu'il se demande : « Suis-je donc moi, qui me dira que je suis ? »

Déjà là, et pas seulement dans l'œuvre de sa vie d'homme mûr, T. se montre comme un « penseur aux frontières » (*Grenzdenker*). Il avait en vue la frontière de la vie, du monde, et de l'être en général. Jeune homme, il pratiquait déjà une théologie, non à partir du centre, mais à partir des frontières. Là où les questions commencent à devenir embarrassantes, là où le questionneur est menacé de ne plus recevoir de réponse, parce que jusque-là personne n'avait pensé aussi loin, ou parce qu'on vit dans un monde petit-bourgeois ou dans le vide prolétarien, où toute chose inhabituelle ou embarrassante est rejetée comme chimère, c'est le point de départ de T., penseur posant des questions sur le sens de la vie, sur l'être et le disparaître, sur la terre. Il le fait si radicalement, contre les convictions de la bourgeoisie comme aussi contre celles de la théologie et de l'Église de l'époque, qu'il suscite plus de méfiance et de scandale qu'il ne reçoit bienveillance et sympathie. Encore jeune homme et plus tard au long de sa vie, à cause de cette radicalité, il trouve ses amis plutôt en dehors et en marge de l'Église qu'à l'intérieur. Plus tard, alors que T. est devenu célèbre, sans l'Église et parfois contre elle, elle s'efforce ici ou là de le récupérer (par exemple dans les conférences du Conseil Œcuménique des Églises qui se crée dans les années 30), afin d'utiliser sa théologie, pour ainsi dire, comme contre-poids à celle de Karl Barth (1886-1968).

En 1929 à Francfort/Main, T., qui a rejoint le Parti Social Démocrate (SPD), pouvait être intégré dans le quotidien ecclésial, là où l'Église, dans sa prédication comme dans son action sociale et son organisation communautaire, ne se montre pas ennemie du monde ouvrier ni pessimiste vis-à-vis de la culture. Ces deux engagements avaient une longue tradition en Allemagne : le « Socialisme religieux » était répandu dans l'Église protestante. Mais l'Église, même sous l'étiquette du « Socialisme religieux », n'a guère pu atteindre le monde ouvrier, surtout dans les grands centres industriels. Ce Socialisme religieux, dans le fond trop académique et théorique, restait presque toujours un mouvement de personnes cultivées en marge de l'Église, et d'un groupe numériquement peu important de pasteurs politiquement de gauche.

Lorsque T., – en tant que *Privatdozent* à Berlin, avec le sociologue Carl Mennicke, les économistes Eduard Heimann et Adolf Löwe, l'économiste et sociologue Alexandre Rüstow, et d'autres encore –, après la première guerre mondiale fonde et publie les *Blätter für den religiösen Sozialismus* (1920-1927), ce mouvement prend, au départ, un nouvel élan. Au début des années trente, T., dans le conflit avec le National-Socialisme, est l'un des initiateurs et des soutiens des *Neue Blätter für den Sozialismus* (1930-1933), bientôt saisies et interdites. Y paraît (1933), le traité de T. *Die sozialistische Entscheidung* (GW, t. 2, p. 219-365). Le livre, dès sa parution, fut mis au pilon sur ordre du gouvernement. « La perte d'influence politique de la Démocratie sociale, la scission apparemment définitive du prolétariat ouvrier » en communistes-marxistes d'un côté et en socialistes de l'autre, « la progression triomphale du National-Socialisme, la consolidation, sur fond militaire, des puissances capitalistes, le danger croissant de la situation politique extérieure » à la fin des années vingt et au début des années trente, sont les raisons qui ont dicté cet écrit.

Avec cet écrit, T. propose « de recourir aux fondements du socialisme en lui-même » et par là de donner un nouvel éclairage au « principe socialiste ». Il est convaincu que, par

là seulement, on peut lutter contre le marxisme-communisme doctrinaire, contre le romantisme conservateur-national-allemand (DNVP) et le National-Socialisme (NSDAP), et les vaincre. Déjà, dans cet écrit, fondé sur une conférence de 1931, T. analyse le National-Socialisme comme un « romantisme révolutionnaire ».

Déjà en 1926, dans *Die religiöse Lage der Gegenwart* (GW, t. 10, p. 9-93), T. s'intéressait à l'esprit de la société bourgeoise sous bien des aspects. Il voit dans une « théonomie », un « réalisme croyant », la victoire de ses apories sur le plan religieux, mais aussi sur le plan politique. C'est là que paraît le « Principe protestant », comme les Réformateurs du 16e siècle l'ont découvert, annoncé et vécu. La victoire de l'idéologie bourgeoise du 19e siècle représente aussi et en même temps pour T. la fin définitive de la théologie libérale, dont « la conception rationaliste et moraliste de la religion » a conduit à un *Kulturprotestantismus,* qui, selon l'esprit de la société bourgeoise, « sait beaucoup sur la morale mais peu sur le fait que cette culture sera ébranlée par l'éternel ». D'après T., le « Kulturprotestantismus » est brisé par l'autonomie de la culture qui n'a pas besoin d'une bénédiction religieuse pour exister. Avec le déclin du « Kulturprotestantismus », le discours des théologiens libéraux est devenu osbolète. Car ce discours ne contenait rien « qui conduise au-delà du fini clos sur lui-même ». Avec cette vue, T. se place, au milieu des années vingt, tout-à-fait dans la ligne des théologiens dialectiques. Mais bientôt il sentira que, surtout dans la théologie de Barth, une nouvelle orthodoxie voit le jour, qu'il faut absolument arrêter afin de préserver le « Principe protestant » de son mauvais usage en tant que dogme.

En ce qui concerne le domaine de la culture et de la politique, T. voit très clairement, en 1933, en raison de ses études précédentes sur la société bourgeoise et la théologie libérale, que le nouveau romantisme politique en Allemagne, dans sa forme conservatrice en même temps que révolutionnaire, est redevable d'impulsions décisives, à côté du catholicisme, au protestantisme culturel (*Kulturprotestantismus*) du 19e siècle. La démocratie en Allenagme est « tiraillée entre la féodalité agraire et capitaliste d'orientation conservatrice, d'un côté, et la classe moyenne révolutionnaire et le prolétariat de l'autre » (GW, t. 2, p. 270, note 4). « Le romantisme politique est de la mauvaise conscience » (GW, t. 2, p. 273). Le National-Socialisme nie, en vérité, le socialisme et menace ainsi « l'avenir du peuple et de l'Occident » (GW, t. 2, p. 219). Par ces phrases, T. s'est posé clairement comme opposant du National-Socialisme.

En même temps que ses 10 thèses de 1932 sur *Die Kirche und das Dritte Reich* (GW, t. 13, p. 177-79), dans lesquelles T. reproche « au protestantisme, de s'ouvrir au National-Socialisme et de rejeter le Socialisme » et par là de trahir sa mission dans le monde, son livre *Die sozialistische Entscheidung* fut une des raisons de sa suspension comme professeur de philosophie et de sociologie de l'université de Francfort/Main, le 13 avril 1933. Le refus par T. de l'esprit et du but du National-Socialisme est clair : dans la mesure où le Protestantisme « justifie le nationalisme et l'idéologie du sang et de la race par une doctrine sur l'ordre de la création divine » qui, à cette époque, fut enseignée par Emanuel Hirsch (1888-1972), Paul Althaus (1888-1966), Werner Elert (1885-1954) et d'autres, « il abandonne son fondement prophétique au profit d'un paganisme ouvert ou caché et trahit sa mission de témoigner pour un *seul* Dieu et une *seule* humanité ». Pour T., le Protestantisme garde « son caractère prophétique chrétien quand il oppose le christianisme de la croix au paganisme de la croix-gammée. Il doit témoigner que, dans la croix, la nation, la race, le sang, la seigneurie dans leur aspect sacré, sont brisés et mis en procès ». T. refuse toute « compromission ouverte ou cachée des Églises protestantes avec le parti national-socialiste », car cela mène finalement à la « dissolution du Protestantisme allemand ». Là où le Protestantisme se laisse abuser par une idéologie sous étiquette chrétienne, il devient lui-même une idéologie et perd ainsi son caractère chrétien (GW, t. 13, p. 177-79).

T. est l'un des premiers d'une longue série de savants, d'artistes et de fonctionnaires qui, sur la base de la « loi du 7 avril 1933 sur le rétablissement de la nomination des fonctionnaires », perdent leur situation dans l'État national-socialiste. Heureusement, avec sa deuxième femme Hannah, née Werner (il avait, après 6 ans de mariage, divorcé de sa première femme, Margarete, née Wever) et sa fille de 7 ans, Erdmuthe, il peut émigrer aux États-Unis, à la fin de l'automne 1933. Jusqu'à la fin de sa vie, il peut y travailler comme professeur de théologie. Lorsqu'il arrive à New York le 3 novembre 1933, il est considéré en Allemagne comme l'un des théologiens et des philosophes les plus compétents. En Amérique, il est encore un inconnu, sauf d'une douzaine d'amis. Son livre *The Religious Situation* (trad. de *Die religiöse Lage der Gegenwart,* 1926) avait paru, en 1932 à New York, mais fut à peine remarqué. Dans sa deuxième publication américaine, *The religious Situation in Germany To-day* (1934), T. informe le lecteur du Nouveau Monde du combat de l'Église qui vient de commencer en Allemagne. Ainsi T. commence une nouvelle période de sa vie.

Son existence d'émigré est, pour T., malgré sa situation relativement bonne à l'Union Theological Seminary de New York, « comme s'il se tenait dans la mort, dans la nécessité de vivre et de souffrir le passé ». Au début, il se sent incapable de trouver un nouveau sens à sa vie. « C'est là notre destin à tous, d'être partagé entre un ' nicht mehr ' et un ' noch nicht ' » (ENGW, t. 5, p. 219). T. « a traversé la frontière d'un autre continent, mais manifestement pas pour devenir américain, mais pour être un pont. T., se donne comme tâche de jeter un pont spirituel entre la tradition occidentale et la pensée de l'Ouest » (G. Wehr). T. se consacre de toutes ses forces à cette tâche. En résulte un élargissement de l'horizon de la théologie dans une dimension et une intensité que l'histoire de l'Église a rarement connues. T. peut assumer ce rôle parce qu'il relie consciemment la théologie à la philosophie comme aucun autre théologien protestant depuis Schleiermacher n'a pu le faire, et pense les deux ensemble ; cela, contrairement à son contemporain Barth qui refuse cette relation consciemment, et aussi contrairement à Bonhoeffer qui se révèle, à cet égard, fidèle disciple de Barth.

A partir de Schelling, T. pense la théologie et la philosophie comme une unité déterminant l'homme, que l'homme reconnaisse consciemment cette unité ou qu'il en fasse inconsciemment l'expérience. Pour T., il ne peut y avoir d'anthropologie théologique sans philosophie. Théologie et philosophie doivent se distinguer dans le processus de pensée théologique, mais ne doivent pas être séparées. Du reste, à la différence des théologiens protestants marquants de son époque avec lesquels il entretient des relations, tantôt amicales, tantôt critiques, comme Karl Barth, Rudolf Bultmann (1884-1976), Friedrich Gogarten (1887-1967),

Emil Brunner (1889-1966), Paul Althaus, Emanuel Hirsch et Dietrich Bonhoeffer, T. tente d'associer aussi à sa théologie et à sa spiritualité la psychologie (surtout à la manière de Carl Gustav Jung), ainsi que certains aspects de la théorie moderne de l'art. A ce propos, il faut mentionner son amitié avec Thomas Mann (1875-1955), émigré lui aussi aux États-Unis et qui, comme lui, est un sympathisant critique de Nietzsche.

La piété personnelle de Tillich, depuis la fin de la première guerre mondiale, est empreinte d'un engagement politique considérable. Aussi ne manque-t-il pas de s'engager, par défi, en tant que socialiste religieux en Allemagne et surtout aux États-Unis. Son aide aux réfugiés de l'Allemagne, ses discours à la radio de la « Voix de l'Amérique », pendant la seconde guerre mondiale (discours adressés aux compatriotes en Allemagne), ainsi que ses écrits, à l'intention des Américains, sur la situation spirituelle et politique en Allemagne, sont des témoignages sur sa conception de la vie chrétienne, qui est pour une grande part vie politique, au sens de la doctrine luthérienne des « deux règnes ». Après 1945, il s'engage toujours plus dans la politique, par exemple dans ses prises de position sur le problème de la paix, sur la bombe atomique, sur la conquête de la lune et le contrôle des naissances.

T. parvient à mettre en relation le pragmatisme américain et l'idéalisme européen dans sa nouvelle patrie, par son engagement à la fois socialiste et religieux, afin de parvenir à une théologie ouverte au monde dans un langage que chacun puisse comprendre et qui touche beaucoup plus de sujets que tout ce qu'on pouvait entendre, à cette époque, dans les Églises de l'ancien et du nouveau monde. Les lecteurs de T. sont surtout ceux qui ne peuvent plus s'identifier avec l'Église telle qu'elle apparaît, ou qui veulent vivre leur christianisme consciemment, autrement : un christianisme plus engagé dans le monde, plus culturel, plus social, plus profond. Ils trouvent dans sa théologie le message de la Bible interprété d'une façon qui leur parle et les concerne inconditionnellement. T. utilise déjà à 26 ans la catégorie d'« inconditionné » (*Unbedingte*) pour définir Dieu dans sa relation à l'homme. Il recourt à Schelling pour démontrer, avec cette notion, le véritable être (« wahre Sein »), l'être même (« Sein selbst »), le fond de l'être (« Seinsgrund »), la réalité dernière (« letzte Wirklichkeit ») : Dieu. D'après cela, il définit la révélation comme « l'irruption de la substance inconditionnée à travers la forme de la signification ». En tant que foi à une révélation, la foi chrétienne est, par conséquent, « la saisie de la substance inconditionnée à travers les formes conditionnées » (*Religionsphilosophie,* 1925 ; GW, t. 1, p. 353 ; trad. F. Ouellet, Genève, 1971). Avec la notion d'« inconditionné » (*unbedingten*), le jeune T. exprime cette idée fondamentale, qui va l'accompagner dans son futur développement : la « religion n'est pas une fonction, parmi d'autres, de l'esprit humain, mais l'expérience de l'inconditionné dans toutes les autres fonctions » (Préface à GW, t. 1, p. 10). A partir de là, on comprend aussi la définition que donne T. du rapport entre religion et culture, déjà formulé dans de nombreux écrits et conférences.

Au début de sa tentative de réinterpréter l'ancienne notion de « foi » comme rencontre et compréhension de ce qui nous concerne inconditionnellement. T. reconnaît que le mot « foi » mène « plus parfois à l'erreur qu'au salut ». Aussi le théologien doit-il « entreprendre la tentative de réinterpréter ce mot et de rayer toutes les représentations qui, au long des siècles, s'y sont ajoutées et ont déformé le sens et mené à l'erreur » (GW, t. 8, p. 111). T. entreprend cette tâche en 1925, dans sa *Religionsphilosophie* (GW, t. 1, p. 297-364) et, la même année, dans sa conférence sur la *Dogmatik* à Marbourg. Pour lui, la dogmatique est le « langage scientifique de ce qui nous concerne inconditionnellement » (*Dogmatik,* p. 25).

Assurément, « ce qui nous concerne inconditionnellement » est, pour T. comme déjà pour Luther avec sa doctrine du *Deus absconditus,* « ce qui nous est inconditionnellement caché » (p. 37), mais c'est en même temps « ce qui porte notre être ». Comme tel, il fait irruption « dans notre réalité, dans notre moi existant, donc dans ce qui ne doit pas nous concerner inconditionnellement, et il le contraint au consentement et, du même coup, à l'ébranlement et au refus de soi-même. La révélation est l'acte dans lequel nous advient ce qui nous concerne inconditionnellement », au sens même des termes de Paul et de Luther « pro me » ou « pro nobis » (*loc. cit.,* p. 38). T., sur ce point en pleine parenté d'esprit et même en partiel accord jusque dans la terminologie avec la première théologie dialectique de Barth, voit très clairement que l'on ne peut pas parler directement de l'inconditionné qui nous concerne, « car il est ce qui est purement et simplement caché. Mais nous pouvons en parler, car il est ce qui porte notre être ; ce n'est que par là qu'il peut nous concerner. Et nous devons parler de lui, car il perce sous nos apparences et nous contraint à parler de lui avec une force inconditionnée, et ce non pas directement, mais indirectement, c'est-à-dire à partir de sa révélation » (*loc. cit.,* p. 39).

C'est là précisément que T. entre en débat avec la théologie dialectique. Il peut bien partager pleinement la manière dialectique, paradoxale, de parler de la réalité de Dieu par rapport à la réalité de l'homme, mais il voit ce danger : que dans la critique barthienne et plus encore gogartienne de l'existence humaine comme hostile à Dieu et pécheresse, que par-delà l'accent mis sur la différence infinie entre Dieu et l'homme, que donc par-delà le jugement de Dieu, soit sous-estimé le paradoxe positif de la révélation de Dieu en Jésus Christ, la grâce de Dieu. T. veut expressément maintenir la « négation critique », telle que l'ont remise en vigueur, aussitôt après la première guerre mondiale, Barth et ses amis, face à la théologie libérale, dans la ligne de Kierkegaard, par-delà Pascal, Luther, Augustin, Jean, jusqu'à Paul. Mais la négation doit être complétée et étayée par la position, car « c'est seulement sur le terrain de celle-ci que la négation est possible » (*Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten,* 1923 ; GW, t. 7, p. 216). T. veut venir en aide à Barth et Gogarten et découvrir « la racine positive de leur théologie de la crise ». Il voit cette racine dans le Christ, donc dans la révélation de Dieu au sein de l'histoire. « Car la proclamation de la crise est histoire, et son contenu est contenu historique. Là où ce message est proclamé, là est l'endroit de la révélation au sein de l'histoire... Ce lieu de la révélation, c'est le Christ » (*loc. cit.,* p. 223).

Puisque l'inconditionné que la révélation met au jour est pour T. quelque chose d'inexprimable, mais qu'on doit arriver à en parler dans la proclamation de l'Église, « ce ne peut se faire que par des paroles indirectes, par des symboles. Le symbole a cette profondeur : il respecte le caractère caché et cependant il indique ce qu'on veut dire. Le mot Dieu lui-même est ainsi un symbole » (*Dogmatik*, p. 40). Là où Dieu se révèle, là s'opère la « percée de l'inconditionné dans le conditionné » ; en effet cette révélation nous concerne inconditionnellement au sein de notre existence historique. Cette percée représente « un ébranlement et un tournant » pour le monde, ce monde que T. comprend comme « le système de la finitude qui repose en soi, la sphère des formes conditionnées » (*loc. cit.*, p. 41). Le concept d'« inconditionné » est pour T. une « clé pour ouvrir à nous-mêmes et aux autres la porte close pour accéder au saint des saints du nom ' Dieu ', et ensuite jeter la clé » (« *Antwort* » *an Karl Barth*, 1923 ; GW, t. 7, p. 241). Car on ne peut jamais parler directement de Dieu « comme si ce mot pouvait fournir immédiatement la puissance qui lui est essentielle » (*loc. cit.*). Seul le langage symbolique peut exprimer l'inconditionné. « ' Dieu ' est symbole pour Dieu » (*Wesen und Wandel des Glaubens*, 1957 ; GW, t. 8, p. 142). Au mot « Dieu » se rattachent des expériences ou des représentations telles que puissance, amour, justice, sainteté. De la sorte l'inconditionné est désigné dans le conditionné. La foi n'est donc pas ici un tenir-pour-vrai, une volonté ou un sentiment, mais « le fait d'être-saisi par ce qui nous concerne inconditionnellement » (*loc. cit.*, p. 111). Une telle saisie « ne connaît pas d'autre langage que celui du symbole » (*loc. cit.*, p. 142).

La proclamation des divers symboles du langage de la foi se fait dans le mythe. Avec Bultmann T. est d'avis qu'il faut démythologiser le mythe pour pouvoir le comprendre. Car le mythe n'est pas lui-même l'inconditionné, comme le symbole « Dieu » n'est pas Dieu lui-même. Mais le mythe renvoie à l'inconditionné, à son essence et à ses relations, tout comme le symbole renvoie au-delà de lui-même. Prendre littéralement le mythe et le symbole, par exemple la résurrection, l'ascension, le retour du Christ, ce serait assigner « à Dieu une place dans l'espace et le temps » et ainsi faire de l'inconditionné un conditionné. Ce serait rabaisser l'inconditionnalité et la majesté de Dieu « au niveau du fini et du conditionné » et faire ainsi de lui une idole. « Une foi qui comprend littéralement ses symboles devient idolâtrie » (*loc. cit.*, p. 147) et transgresse donc le premier commandement.

Le dualisme qu'affirme la théologie réformée dans ce qu'on appelle « Extra Calvinisticum » (« finitum non capax infiniti »), l'antagonisme entre un domaine profane et un domaine sacré, T. entend le surmonter en se plaçant « consciemment dans la tradition luthérienne allemande » (GW, t. 7, p. 243) avec son « Infra Lutheranum », selon quoi « le fini peut saisir l'infini » puisque dans le Christ les deux natures, la divine et l'humaine, s'interpénètrent (*Autobiographische Betrachtungen*, 1952 ; GW, t. 12, p. 60). Dans l'histoire des idées, l'importance de la tradition luthérienne, par contraste avec la tradition réformée, consiste en ce que, associant révélation fondamentale et révélation du salut dans le Christ, elle contribue au dépassement de l'autonomie profane par la théonomie. T. se situe ainsi, nonobstant toute critique de détail, dans la ligne Hegel-Schleiermacher. Sa route mène logiquement – et par là T. se sépare de Barth pour se rapprocher d'Althaus et partiellement de Bultmann – à une théologie de la culture qui, grâce au principe protestant de la justification du pécheur, qu'il nomme justification du douteur, voit de nouveau ensemble profane et sacré, immanence et transcendance, monde et foi, homme et Dieu, et peut les concevoir comme l'unité dynamique de l'inconditionné-non-donné avec le conditionné-donné. « Le protestantisme doit réapprendre à voir le *deus revelatus* sur fond de *deus absconditus* » (*Rechtfertigung und Zweifel*, 1924 ; GW, t. 8, p. 98). Il doit parler du Christ de telle manière « que soit perceptible, par delà, le son puissant de la révélation fondamentale parmi toutes les religions et cultures de l'humanité ». Car « c'est seulement à partir de là que, dans le protestantisme, la scission libérale pourra être surmontée et que pourra être créée une nouvelle unité, une unité qui descende jusque dans les profondeurs du fondement du sens » (*loc. cit.*, p. 98-99). Si la révélation fondamentale apparaît comme « à la fois fondement et abîme », si donc on y rencontre non seulement ce qui sauve, mais aussi le démonique qui détruit, dans la révélation de Dieu dans le Christ ce qui vient au jour c'est l'être nouveau, la révélation du salut comme victoire sur le démonique qui en fin de compte est opposé à Dieu et, du même coup, au sens. « L'accomplissement de l'ambiguë révélation fondamentale, aboutissant à l'univoque révélation divine du salut, est effectué lorsque Dieu s'est montré esprit et charité, sans préjudice de sa majesté et de sa non-évidence » (*loc. cit.*, p. 98). Cette manifestation de Dieu dans le Christ est « l'ultime révélation valable » (*Systematische Theologie*, t. 1, p. 158 svv). Comme telle, elle n'est jamais liée au lieu : Bethléem, Nazareth ou Jérusalem. En tant qu'être nouveau, elle est, en paroles et en actes, grâce au Christ et selon le Christ, universelle.

2. **L'être nouveau.** – L'influence de T. sur la théologie et la spiritualité en Amérique et en Europe, surtout dans la deuxième moitié du 20e siècle, ne peut être convenablement reconnue que si l'on prend en considération le point de départ et l'évolution de sa pensée et de sa foi dans la première moitié du 20e siècle.

Il achève ses études de théologie et de philosophie à Berlin, Tübingen et Halle par les examens correspondants et par deux thèses : l'une, philosophique, sur *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien* (Breslau, 1910), l'autre, théologique, en 1911 à Halle sur *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (GW, t. 1, p. 13-108). Ordonné pasteur de l'Église évangélique à Berlin, il obtient son habilitation en théologie systématique avec son travail sur *Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher* (Königsberg/Neumark, 1915 ; 2e partie non publiée). En 1914-1918, il prend part, comme volontaire, à la première guerre mondiale en tant que prédicateur aux armées. Il salue la révolution de 1918, convaincu que la pensée bourgeoise du 19e siècle et sa foi dans le progrès, que représentaient encore ses maîtres libéraux de Berlin et de Tübingen, étaient définitivement dépassées, tout comme le nationalisme dégénéré en chauvinisme. L'expérience de la guerre, de l'absurde anéantissement des hommes, de la nature et de la culture, a conduit T. à reconnaître que la théologie, et même la culture tout entière, doit prendre un tournant radical, commencer à nouveau. Sur cette découverte il est d'accord avec Bultmann, son aîné de deux ans, encore que pour celui-ci, à la différence de T., la première guerre mondiale ne représente pas, à proprement parler, une césure dans sa pensée.

La nécessité de la critique des professeurs de théologie et d'un nouveau commencement de la théologie et de la culture, Bultmann ne la déduit pas comme T.

de l'expérience de la catastrophe de la guerre, ni de l'étude de la philosophie et de la théologie de Schleiermacher et de Kierkegaard ou encore de l'œuvre de Dostoïevski et de Shakespeare. Bultmann y voit plutôt la conséquence du « débat intérieur » avec la théologie de ses maîtres libéraux au tournant des 19e et 20e siècles. A cela s'ajoute le débat, dans le contexte de la révolution de 1918, avec la culture et la politique de restauration monarchique en Allemagne, que Bultmann attaque d'un point de vue libéral. T. se situe ici entre Barth et Bultmann. Avec Barth il a en commun l'expérience de la catastrophe de la guerre et la colère contre la théologie et la spiritualité des maîtres libéraux, en commun aussi de déclencher vers la fin de la guerre une nouvelle réflexion théologique. Avec Bultmann, cependant, il tient – contre Barth – au lien, nécessaire pour des raisons épistémologiques, entre théologie et philosophie. Et avec Bultmann, mais bien au-delà de lui, et autrement que Barth, T. considère comme une des tâches principales de la théologie qu'elle s'ouvre à la culture, et même qu'elle se fonde avec elle en une théologie et spiritualité cosmique universelle, véritablement œcuménique.

Jetant sur cette époque un regard rétrospectif, T. écrira : « La guerre mondiale a signifié, pour mon expérience, la catastrophe de la pensée idéaliste. Et dans cette catastrophe Schelling aussi était entraîné. L'abîme s'ouvrait, que Schelling certes avait vu, mais bien vite recouvert. Les quatre ans d'expérience de cette guerre ont, pour moi et pour ma génération, ouvert cet abîme de telle sorte qu'il n'a plus pu se fermer. Si une union de la théologie et de la philosophie devait être possible, elle ne pouvait advenir que d'une manière qui rendît justice à cette expérience de l'abîme de notre existence » (*Auf der Grenze*, 1936 ; GW, t. 12, p. 34). La *Religionsphilosophie* de T. qui paraît en 1925, se présente donc comme une « tentative pour satisfaire à cette exigence ». Comme beaucoup de ses écrits, T. la maintient « sciemment sur la frontière de la théologie et de la philosophie. Elle se garde de dissoudre l'une dans l'autre. Elle tente d'exprimer en concepts philosophiques l'expérience de l'abîme et l'idée de justification comme limitation de la possibilité philosophique » (GW, t. 12, p. 34). T. commence par prendre la doctrine luthérienne de la justification sous la forme sous laquelle la proposait son maître de Halle Martin Kähler (1835-1912). Elle deviendra, sous diverses variations, depuis son étude sur *Rechtfertigung und Zweifel* en 1924 (GW, t. 8, p. 85-100), en tant que « principe protestant », le ferment de la pensée théologique de T. L'expérience de l'abîme est elle-même douloureuse.

T. ne s'est jamais remis de « l'énorme souffrance face à la mort ». Il écrit à son père, dans une lettre du front le 10 décembre 1916 : « Nous vivons une des plus terribles catastrophes, la fin de cet état du monde que l'on appellera plus tard croissance et expansion de la culture européenne. Cette état du monde tire à sa fin » (W. et M. Pauck, *Paul Tillich*, p. 63). Peu de théologiens voient alors aussi clairement que lui que la mort absurde de millions d'hommes et en même temps la mort de tout un ordre de culture constitue le « kairos », l'heure d'une profonde mutation dans la vie et la pensée des hommes. Par cette notion de kairos qu'il emploie souvent, T. désigne la nouveauté inattendue qui fait irruption dans la vie, le changement que l'homme ne peut pas lui-même provoquer, mais qui lui advient comme la grâce de Dieu et qui le fait devenir neuf dans la profondeur de sa vie. Dans l'instant du changement, dans le kairos, l'homme reçoit son être nouveau. C'est selon T. « l'être nouveau en Jésus en tant que Christ » (*Systematische Theologie*, t. 2, p. 129 svv), un événement qui ne peut pas se rapporter à l'individu seulement, mais qui vaut universellement pour tous les hommes, pour le monde entier. A preuve la croix et la résurrection du Christ, que T. interprète comme des symboles mythologiques de la nouvelle existence universelle, de l'être nouveau.

Dans les années 20, T. entre en discussion critique avec le néo-kantisme, la philosophie des valeurs et la phénoménologie. La plus forte empreinte qu'il ressent est celle de la philosophie de la vie de Nietzsche et de Bergson. En elle, estime-t-il, « l'expérience de l'abîme est exprimée plus nettement qu'en aucune des autres orientations » (GW, t. 12, p. 35). La dépendance historique de la philosophie de la vie de Schelling lui rend facile l'accès à cette philosophie. « La forme extatique de l'existence, largement répandue dans les années d'après-guerre en réaction contre les années de mort et de famine de la guerre, a rendu la philosophie de la vie, d'un point de vue esthétique aussi, extrêmement attrayante ». Mais la révolution de 1918 a donné à la pensée de T. une orientation nouvelle, « le tournant vers une philosophie de l'histoire sociologiquement fondée et politiquement orientée » (*ibid.*). En tant que « philosophie de l'histoire du socialisme religieux », elle est entrée dans le débat philosophique. Dans ce domaine T. peut se rattacher aux travaux fondamentaux d'Ernst Troeltsch (1865-1932). Au reste, en associant les impressions laissées par ses études théologiques auprès de Kähler et de Wilhelm Lütgert (1867-1938) et celles laissées par ses études philosophiques auprès de Fritz Medicus (1876-1956), il s'efforce de rester, en tant que théologien, un philosophe et, en tant que philosophe, un théologien. Il est ainsi demeuré fidèle à ses commencements dans l'idéalisme allemand de Kant, Schelling et Fichte, pour autant que celui-ci aide à comprendre l'identité de la pensée et de l'être comme principe de la vérité. En ce sens, il s'agit pour T., en théologie, de s'interroger sur la vérité au sein de la réalité et par-delà la réalité vécue. Lorsque l'inconditionné, ce qui nous concerne comme vérité de façon inconditionnée, est pensé et vécu comme fondement du sens et comme abîme, comme la profondeur de l'être, alors l'homme est sur le chemin de la connaissance. « La théologie prend expressément pour objet ce qui est condition non exprimée de toute connaissance. Ainsi théologie et philosophie, religion et connaissance se contiennent réciproquement » (*loc. cit.*, p. 36). La théologie dans son acte de connaissance de Dieu n'exclut donc pas la philosophie, elle la prend bien plutôt pour auxiliaire comme un partenaire de pleine valeur. Ici encore, T. a plus de points de contact avec la théologie de Bultmann qu'avec celle de Barth.

Cependant, avant d'en arriver à l'élucidation des rapports entre théologie et philosophie, il traverse des périodes de crises personnelles et sociales, et de catastrophes sous la République de Weimar. Sorti de ces années noires, il est devenu un théologien qui a éprouvé en tant que pécheur la grâce de Dieu, et un philosophe qui reconnaît la limitation et la finitude de l'existence humaine, tout en découvrant en elle la profondeur de l'être comme tâche de la vie. Avec une nouvelle confiance foncière en Dieu, qui est plus grand que notre raison, T. cherche désormais à rester sur les traces du mystère de l'être, dont il voit les premiers fondements révélés dans le Christ comme nulle part ailleurs. Le Fils est pour lui l'invitation vers le Père, l'Esprit saint l'accompagnateur sur la route. Aux hommes ici est promis l'être nouveau, l'être véritable

dans le Royaume de Dieu (cf. *Systematische Theologie,* t. 3, p. 341 svv).

3. **La redécouverte de la religion.** – C'est assurément de fort bonne heure que T. s'est rendu compte qu'il « était destiné à la théorie et non à la pratique. Depuis les premiers émois provoqués vers la huitième année par la représentation de ' l'infini ', depuis l'accueil passionné fait à la dogmatique chrétienne à l'école élémentaire et au cours de préparation à la confirmation, depuis la fringale qui lui faisait dévorer la littérature populaire philosophique, il était clair que c'était la maîtrise théorique et non point pratique de l'être qui constituait mon destin et ma tâche... L'expérience que rapporte Aristote dans l'Éthique à Nicomaque, que seule la *theoria* pure procure la pure *eudaimonia*, je l'ai faite d'innombrables fois. Même les combats intérieurs pour la vérité de la religion traditionnelle m'ont maintenu dans le domaine théorique. Mais théorie, quand il s'agit du religieux, signifie bien autre chose que vision philosophique de l'être. Dans la vérité religieuse il s'agit immédiatement du propre être et non-être. La vérité religieuse est vérité existentielle et, pour autant, elle ne peut être séparée de la pratique. La vérité religieuse *se fait* » (*Auf der Grenze*, 1936 ; GW, t. 12, p. 22-23).

En conséquence, T. s'oriente sciemment à la fin des études de théologie, d'abord dans le vicariat, puis pendant un certain temps il remplace un pasteur âgé dans une zone industrielle de Berlin Nord, enfin il se porte volontaire pour un service d'Église alors très pénible : aumônier aux armées durant la première guerre mondiale. A cette époque, ses comptes rendus à ses supérieurs et ses lettres à la famille et aux amis témoignent éloquemment combien T. prend au sérieux non seulement la théorie mais aussi la pratique de la religion, la piété vécue (cf. GW, t. 13, p. 69-82 ; ENGW, t. 5, p. 75-123). Ces années durant lesquelles l'aumônier doit célébrer les offices avec les moyens les plus primitifs dans les églises à moitié détruites ou en rase campagne, dans des tentes ou des baraques, durant lesquelles il doit assister et communier les blessés, durant lesquelles aussi il recueille de la bouche d'hommes apparemment athées des confessions de foi en Dieu qu'il n'oubliera jamais plus, ces années de rapports cordiaux avec les hommes l'ont marqué et lui ont communiqué, sans porter préjudice à son amour pour la théorie, une fine sensibilité de la pratique de la foi.

C'est ainsi que, depuis les approches de la trentaine jusqu'à la vieillesse, T. en de nombreux écrits n'a pas cessé de répondre à cette question : Comment la foi évangélique, comment le protestantisme peut-il devenir réalité, convaincus que nous sommes que c'est en lui, en comparaison de toutes les autres confessions, que la tension entre l'absolu de Dieu et le relatif de l'homme est vue le plus nettement et tenue le plus honnêtement ?

Comment l'absolu peut-il se positionner dans le relatif, Dieu se positionner dans la religion, de telle sorte que l'homme ne doive pas se soumettre à lui comme à une contrainte et une loi, mais trouve en Dieu sa propre liberté ? Comment peut-on donc arriver à une « théonomie, c'est-à-dire une autonomie religieusement réalisée » (GW, t. 12, p. 26), comme la demandait T. dès 1926 dans *Die religiöse Lage der Gegenwart* (GW, t. 10, p. 9-93) ? Pour répondre à ces questions, il faut selon lui observer ce qui suit : « La réalisation, dans le culte, la prédication et l'enseignement, présuppose des formes qui puissent être partagées. L'efficacité ecclésiale de la vie religieuse personnelle, voire la parole prophétique elle-même, présupposent un fondement sacramentel, une plénitude qui les nourrit. La vie ne peut pas se situer seulement à ses frontières, elle doit se tenir en son centre, en sa plénitude » (GW, t. 12, p. 28). De telles paroles font ressortir les dons pédagogiques du pasteur et du prédicateur. A la louange de T., un disciple, ami des années communes de Francfort (1929-1933), Theodor W. Adorno (1903-1969), célébrait, comme éléments de son caractère, « son impressionnabilité presque sans limites, sa capacité de s'oublier pour laisser d'autres hommes agir sur lui. Il était comme un système d'antennes mobile ».

On peut même dire qu'« il avait une sorte d'humilité, sans le moindre goût pour l'hypocrisie ou l'affectation. Sans la moindre exception, il a absolument pris au sérieux tout homme qu'il rencontrait, tout comme, plus tard, dans sa théologie a joué un rôle décisif la notion de ce qui concerne absolument quelqu'un. Auprès de lui on avait le sentiment qu'en réalité tout homme à qui il avait affaire le concernait absolument. Dans ce comportement, qui n'était pas réfléchi mais tout à fait spontané, ... se trouve sans doute, pour ainsi dire, la clé de sa pensée » (*Erinnerungen an Paul T.*, dans *Werk und Wirken Paul T.s,* 1967, p. 25.).

Bien que T. ait été un penseur de frontières, bien que sa carrière personnelle ait été déterminée par un parcours entre théologie, philosophie et science des religions, il n'en reste pas moins impressionnant, pour celui qui pénètre dans son œuvre volumineuse, de voir comment, dès sa précoce étude de Schelling et, à travers lui, de Jakob Böhme, de la théologie luthérienne de la création et de la nature, et de la mystique allemande du Moyen Age, il n'a jamais cessé de considérer la religion comme le centre de la théologie. Certes, comme les théologiens dialectiques de son temps, il est devenu un critique décidé de la théologie libérale de ses maîtres. Mais, à la différence d'un Barth par exemple, T. ne rejette pas la religion purement et simplement comme expression du pharisaïsme et du péché de l'homme. Elle n'existe pas non plus pour défendre l'Église et le christianisme en une apologétique faussement comprise. Ce fut là l'erreur de la théologie du 19e siècle jusqu'à la première guerre mondiale.

Mais si dans la religion nous advient ce qui nous concerne inconditionnellement, la révélation du caché, la révélation de Dieu, voire Dieu même, et dès lors la dogmatique doit être « discours scientifique sur ce qui nous concerne inconditionnellement », doit être « agression ». En employant ce mot, T. dans ses conférences de *Dogmatik* à Marburg en 1925 reprend une notion favorite de Nietzsche (*Zarathustra*). Lorsque l'absolu fait ainsi irruption dans le relatif, lorsque Dieu devient homme, comme l'expose la Sainte Écriture, alors pour T. « la possibilité d'un regard désintéressé » (*Dogmatik,* p. 26) est exclue. Alors la dogmatique tout entière devient théologie pratique. Face à l'irruption de l'absolu dans notre moi limité, nous avons « des possibilités de nous dérober, de trancher la relation, de concevoir les choses de façon abstraite ». Expérimentée psychologiquement, éprouvée personnellement, T. rapporte une observation qui pourrait être valable pour bien des hommes de notre temps :

« On peut bien se ressentir soi-même, ressentir son histoire, son existence, comme une réalité étrangère, comme

quelque chose qui fondamentalement ne me concerne en rien, quelque chose à quoi je peux me dérober. Mais ce moi, auquel même le propre moi empirique peut être étranger, a en lui quelque chose face à quoi il sait : je ne peux pas m'y dérober. C'est seulement parce que ce point existe et qu'il n'y a rien que l'on ne puisse y référer, c'est seulement pour cela qu'il est possible que la religion se tourne vers tout un chacun avec la prétention d'être entendue, et que la dogmatique ne parle pas d'une chose rencognée chez les pieuses gens, les théologiens et les milieux ecclésiastiques, mais bien d'une affaire qui concerne tous les hommes et qui est inconditionnellement importante pour chacun » (*loc. cit.*, p. 27-28).

Mais la dogmatique, comme T. l'affirme dès 1925, ne peut parler de ce qui nous concerne inconditionnellement que dans un langage symbolique. De Dieu, pour autant qu'il est Dieu et non homme, il ne faut parler qu'en symboles. Ce n'est pas par hasard que, depuis les Anciens jusqu'à la théologie du haut Moyen Age, tout l'événement de la grâce et du salut est dépeint dans le langage du mythe et du symbole. Un des motifs de l'éminente signification que T. attribue au symbole comme porteur du sens de l'inconditionné, c'est la connaissance qu'il a acquise en réfléchissant sur la doctrine de la justification durant la première guerre mondiale, près de trente ans avant Bonhoeffer, alors que celui-ci y aboutit à sa manière durant la deuxième guerre mondiale et qu'ensuite, grâce à lui, elle influe substantiellement sur la théologie nouvelle jusqu'à la théologie de la « mort de Dieu ». T. la formule dans une lettre du 5 décembre 1917 : « Par une réflexion logique sur l'idée de justification je suis depuis longtemps arrivé au paradoxe de la foi sans Dieu : la déterminer de plus près et la développer, voilà ce qui constitue le contenu de ma pensée actuelle en philosophie religieuse » (ENGW, t. 5, p. 121). C'est la foi dans l'expérience du *Deus absconditus*, que Luther a dépeinte d'une façon qui a particulièrement impressionné T. De ce Dieu, lors même qu'il se manifeste ensuite et se montre comme *Deus revelatus*, l'on ne peut parler autrement qu'en symboles.

C'est à partir de cette conviction que T., très tôt, aborde le problème de la liturgie et du service divin. Son concept de symbole apporte quelque chose d'essentiel pour une intelligence plus profonde du service divin. Il s'agit là, en effet, de façon décisive, de la réalité symbolique de l'inconditionné dans le conditionné. Ainsi T., comme membre et accompagnateur spirituel du cercle de Berneuchen des premières années, appartient au petit nombre de théologiens évangéliques renommés de notre siècle qui, en se rattachant à la pensée symbolique des anciens protestants luthériens des 17e et 18e siècles, de Philipp Nicolai à Jean-Sébastien Bach, ont donné une impulsion essentielle pour un renouvellement du service divin évangélique. Toute la plénitude de la grâce de Dieu vient à s'exprimer de façon visible par signes dans le sacrement, de façon audible par la parole dans la proclamation de l'Évangile.

T. souligne avec insistance que le service divin n'admet point de division en deux sphères d'existence, la profane hors de la maison de Dieu et la sacrée au-dedans. Même si le Protestantisme a essentiellement un *pathos* pour le profane, il faut pourtant reconnaître : « L'agir cultuel, les formes et attitudes cultuelles ne contredisent pas le ' pathos du profane ' lorsqu'elles sont comprises pour ce qu'elles sont : des formes symboliques dans lesquelles est représentée de façon particulière la substance religieuse qui porte notre existence tout entière. Le sens de l'agir cultuel, le sens aussi des sacrements, ce n'est pas une sainteté en soi, c'est un renvoi, sous mode de représentation, au seul sacré, au seul inconditionné, qui en toutes choses en même temps est et n'est pas » (GW, t. 12, p. 44). Alors que le Protestantisme traversait une de ses phases d'éloignement des sacrements, T., en déterminant, d'une façon nouvelle et qui dépassait la pensée surnaturaliste du 19e siècle, les rapports du sacré et du profane, lui a fait reprendre conscience que « sans une actualisation sacramentelle du sacré il n'est pas d'Église possible » (*loc. cit.*, p. 45). Par là, T., notamment après la deuxième guerre mondiale et surtout durant le mouvement de renouvellement intérieur du Catholicisme lors du 2e concile du Vatican, est devenu un important partenaire du dialogue avec l'Église romaine-catholique, et aussi avec l'Église orthodoxe.

Il se détacha cependant du cercle de Berneuchen lorsque, dans ses débats d'orientations vers la fin des années 20, il voit l'influence déterminante de ceux qui espèrent obtenir le renouveau du service divin évangélique par une remise en honneur des liturgies et rites du christianisme ancien. T. y flaire des mesures de recatholicisation, qu'il ne peut concilier avec son « principe protestant ». Pour lui, en ce qui regarde le service divin, pas plus qu'en théologie, on ne saurait revenir en arrière des découvertes de Luther.

C'est en liaison avec son effort pour une intelligence renouvelée du culte dans le Protestantisme qu'il faut comprendre les déclarations de T. sur les rapports entre danse et religion.

Pendant qu'il est professeur de religion à l'école supérieure technique de Dresde, en 1925-1929, il fait connaissance avec les danseuses Mary Wigman (1886-1973) et Gertrud Steinweg (1899-1976). Spectateur de leur danse d'expression, passionné lui-même par la danse et le jeu, il découvre alors, comme aucun autre théologien de sa génération, que le mouvement est un élément essentiel de l'expression religieuse. Si l'on comprend la religion comme le fait pour l'homme d'être saisi par Dieu, alors ce ne sont pas seulement les idées qui sont religieuses, c'est l'homme tout entier, intérieurement et extérieurement jusque dans ses mouvements. La vraie religion est concrète ; elle se laisse saisir, sentir, voir, entendre. Sa façon de comprendre la religion a été, depuis le milieu des années 20, marquée de façon décisive par la force d'expression créatrice de la danse. Il considère « la religion comme la substance spirituelle de la culture et la culture comme la forme d'expression de la religion ». Le lien entre vitalité et forme, tel qu'il le rencontre dans la danse, a été, dans l'histoire du christianisme, souvent regardé à tort comme quelque chose de mauvais. Une telle attitude provient, selon T., d'une « dépréciation du corps humain avec ses forces expressives et créatrices », dépréciation « qui, en fin de compte, est responsable de ce que le lien originel entre religion et danse a été coupé » (GW, t. 13, p. 134). A l'instar de la danse, T. comprend aussi la musique et l'image dans leurs multiples possibilités de variations comme des réceptacles et comme des manifestations de la religion et de la spiritualité. Elles font partie de la liturgie, car celle-ci n'est pas tant l'expression d'une mentalité déterminée, mais bien plutôt un signe de l'intelligence pleine et entière de la vie des chrétiens. Ainsi, le mouvement rythmique du corps tout comme la représentation musicale ou imagée, en tant qu'expression d'adoration, de plainte ou de remerciement, font partie du processus qui fait entendre, voir et goûter les hauts faits de la grâce de Dieu dans la célébration du service divin.

Dieu a créé l'homme en le dotant d'une sensibilité au divin, lequel ne se trouve pas hors de lui mais dans le profond de son cœur. En s'exprimant ainsi, T. reprend l'idée de « fond » (*Grund*) de maître Eckhart et de Jean Tauler. Par là il est de nouveau, sans aucun

doute, plus proche de Bultmann et du farouche luthérien Althaus que du réformé Barth, dont le surnaturalisme ou la néo-orthodoxie lui fait l'effet d'un « pharisaïsme intellectuel » (GW, t. 12, p. 33). Celui qui, comme Barth, pense exclusivement à partir du ciel vers la terre, de Dieu vers l'homme, celui-là, en fin de compte, ne saisit pas que Dieu en Jésus Christ est entré dans la profondeur de notre être-homme et que c'est précisément ainsi qu'il nous a libérés pour accéder à un être nouveau.

Comme aumônier aux armées, plus tard aussi à l'université, T. fait cette expérience : les chrétiens, bien souvent, ne peuvent s'expliquer clairement sur leur foi en termes de doctrines ou de credo d'Église, mais ils ont à leur disposition ce qu'il appelle avec Martin Buber (1878-1965) un « langage religieux originel », des « mots religieux originels », qui vont plus profond qu'une formule de foi qu'on se borne à répéter. La théologie et la proclamation de l'Évangile ont donc pour tâche de percevoir « l'Église latente » et de donner aux marginaux de l'Église, aux chrétiens qui vivent en dehors des activités de la paroisse, la capacité « d'employer les mots religieux originels (comme par exemple Dieu, la croix, la souffrance) ». Leur signification d'origine doit de nouveau être rendue perceptible dans la proclamation. T. voit là une tâche essentielle de l'herméneutique théologique de l'Évangile. L'Évangile doit être actualisé de telle sorte que les hommes puissent comprendre aujourd'hui le message intemporel d'autrefois et puissent vivre en conformité avec lui. C'est ainsi seulement que sa spiritualité sera actuellement authentique.

Dès sa jeunesse, T. a reconnu que le fondement du message religieux du christianisme est seulement et exclusivement l'Évangile de Jésus Christ, comme il est attesté dans la Bible. Avec les grands théologiens de son temps il s'accorde à penser que tout discours théologique doit reposer sur une intelligence juste de la Bible et que le théologien doit s'occuper intensément et constamment de la figure et de l'œuvre de Jésus de Nazareth. Dans la discussion avec le théologien libéral Wilhelm Herrmann (1846-1922), le maître de Barth et de Bultmann à Marburg, le jeune T. affirme en 1911 : « Ce n'est pas le Jésus historique, c'est l'image biblique du Christ qui est le fondement de la foi chrétienne » (GW, t. 12, p. 33 ; cf. ENGW, t. 6, p. 28-74). Bien avant que Bultmann soutienne le même point de vue, il se révèle fidèle disciple de Martin Kähler dans le débat sur le Jésus historique. A sa façon de voir de 1911 il tiendra fermement jusqu'en sa vieillesse (cf. *Systematische Theologie,* t. 2, p. 111-18). Cette radicalité historico-critique l'amène, lors du débat sur la démythologisation après 1941, à se ranger du côté de Bultmann, bien qu'il ne soit pas d'accord en tout avec lui, tandis que Barth et d'autres ne peuvent ou ne veulent plus comprendre Bultmann (cf. GW, t. 13, p. 377 ; *Systematische Theologie,* t. 1, p. 7 ; t. 2, p. 111, 116-17, 164-65).

En un certain sens, jusqu'à la fin de sa vie, T. reste un radical. S'il est exact, selon la doctrine luthérienne, que le fini peut saisir l'infini, comme on peut l'apprendre par l'incarnation de Dieu en Jésus Christ, il est sûr pour T. dans les deux dernières décennies de sa vie que Dieu ne rencontre pas les hommes dans le christianisme seulement. Dans les autres religions, les religions non chrétiennes, se manifeste aussi le Dieu que les chrétiens avec Jésus nomment leur père. T. contre Barth et son école redécouvre au 20e siècle la religion dans le christianisme et, avec Augustin et la tradition ancienne de l'Église, la définit positivement comme la recherche de l'infini par le fini, de l'inconditionné par le conditionné. Mais aussi, surtout après ses voyages au Japon en 1960, en Israël et en Égypte en 1963, il pose de façon nouvelle cette question : comment la théologie de la révélation du Christ se relie-t-elle à la révélation de Dieu dans les autres religions ? Ce point permettrait de ne pas retomber dans une fausse conception des missions, telles qu'elles ont souvent été menées dans le passé (cf. GW, t. 5, p. 51-98). L'apport durable de Tillich en ce domaine est, conjointement avec Ernst Troeltsch, l'introduction de la « méthode de corrélation » dans la théologie évangélique. Les questions des hommes, les questions de chaque époque exigent une réponse qui corresponde au « sens éternel de toute époque ». Il faut mettre en relation réciproque ces deux choses : les questions de l'époque et les symboles et idées de la religion.

Dans ses derniers travaux, T., comme l'avait fait avant lui S. Kierkegaard, distingue un concept plus large et un concept plus étroit de la religion. En un sens plus large, la religion est pour lui « dimension de l'inconditionné dans les diverses fonctions de l'esprit humain. Elle est... la dimension... de l'inépuisable profondeur de l'être, qui apparaît indirectement en ces fonctions ». Le sacré est « présent, mais indirectement, il est caché dans le profane ». En ce sens, la religion est « le fait d'être saisi par un inconditionné ». Quant à la religion au sens plus étroit, on en fait immédiatement l'expérience, ou bien dans « un lieu saint ou un temps sacré, une personne sainte ou un livre saint, une image ou un sacrement. Cette rencontre directe avec le sacré a lieu le plus souvent au sein d'une sainte communauté, que représente en Occident une Église, un Ordre ou un mouvement religieux ». Elle s'exprime « dans certains symboles..., dans des images, dans le culte et dans des règles pour la vie morale et sociale du groupe » (*Absolute und relative Faktoren in der Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit,* 1965 ; ENGW, t. 4, p. 63-64).

L'absolu lui-même, la réalité dernière (« ultimate reality »), transcende toutes les religions. « L'inconditionné pour ce qui est de l'être et du sens ne peut pas, en fin de compte, être capturé en un lieu saint ou dans quelque sainte action, c'est-à-dire dans une religion particulière ». De là T. incline non seulement vers une vue des religions foncièrement positive, mais, et c'est là sa prestation particulière face à Barth, Bultmann et Bonhoeffer, vers une appréciation nouvelle et positive du sécularisme. « Le sécularisme, qui habituellement est maudit par l'Église », possède à ses yeux « une fonction religieuse positive » (*loc. cit.,* p. 64). T. à la fin de sa vie juge qu'il est la quasi-religion de l'homme moderne. Par là il se distingue nettement de la vue plutôt négative, comme celle de Gogarten, qui qualifie carrément le sécularisme de « dégénérescence de la sécularisation », celle-ci étant de son côté une conséquence tout à fait légitime de la foi chrétienne (F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem,* Munich-Hambourg, 1966, p. 143-44). A la différence de Bonhoeffer, T. cependant n'appelle pas à une interprétation séculière de la Bible, mais au contraire à une intelligence religieuse du monde, y compris du sécularisme moderne, qui de son côté est culture, afin de pouvoir dans ces conditions proclamer l'Évangile aux hommes aujourd'hui dans une langue qui, dans un sens plus ou moins large, leur est familière comme religion.

En 1963, deux ans avant sa mort, dans une réflexion sur *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen* (GW, t. 5, p. 51-98), T. exprime sa conviction que l'homme moderne lui-même, bien après le siècle des lumières, est un homme religieux. En effet, « la religion comme religion ne peut disparaître, mais une religion particulière ne peut subsister que dans la mesure où elle se transcende comme religion. Le christianisme lui-même restera donc porteur de la réponse religieuse aussi longtemps qu'il aura la force de percer sa particularité. Le chemin vers ce but n'est pas de brader sa tradition religieuse propre au nom d'une idée universelle, laquelle ne serait rien d'autre qu'une abstraction. Le chemin conduit plutôt à l'approfondissement de sa propre religion, dans l'adoration, la pensée et l'action. Au plus profond de toute religion vivante il est un point où la religion en tant que telle perd son importance, et ce vers quoi elle tend perce à travers sa particularité, crée une liberté spirituelle et, avec celle-ci, une vision du divin qui est présente à toutes les formes de la vie et de la culture » (*loc. cit.*, p. 98). En précisant ainsi les rapports entre christianisme et religion, T. est de ceux qui ouvrent les voies à une nouvelle façon de considérer les religions non chrétiennes et, par là, de ceux qui fondent une nouvelle méthodologie théologique de la religion.

T. a préservé la théologie évangélique du 20e siècle de condamner la religion comme œuvre du diable – ce qui avait paru être le cas un moment. En tant que théologien et philosophe, il a été, parmi les théologiens protestants européens et américains, un des rares à souligner, avec une clarté qui ne pouvait échapper à personne, que la religion est la façon dont Dieu et l'homme se rencontrent, si nous n'oublions pas le sens originel de *religio* : rattachement à Dieu. T. a indiqué aux hommes les voies du « courage d'être » dans la religion. Lorsqu'il est mort à Chicago le 22 octobre 1965 à 79 ans, il laissait derrière lui une théologie qui, certes, est controversée sur nombre de points, mais qui, sans doute, par son élan protestant, par son ampleur catholique, par son ouverture œcuménique, peut aider à l'orientation dont l'Église, à la fin du 20e siècle, a besoin pour marcher vers l'avenir. S'il reste vrai que l'Évangile est l'unique règle et critère de l'Église de Jésus Christ, celle-ci a pourtant besoin d'hommes et de femmes qui le présentent, à elle et au monde, de façon actuelle, comme exigence et réalité de la révélation de Dieu en Jésus Christ. T. entend par religion la forme et le mode d'expression de l'Évangile ; quant à son contenu, il est ce qui concerne tous les hommes inconditionnellement. Ainsi, en notre siècle de chemins fermés, il a ouvert à beaucoup d'hommes un nouveau chemin de vie.

Il ne s'est agi pour T. de rien d'autre que de proclamer à tous les hommes aujourd'hui, à partir de la religion du christianisme, le Kairos, l'heure de grâce de Dieu. Que, caché et en même temps manifeste, le Dieu et Père de Jésus Christ détermine aussi notre histoire par l'action de son Esprit Saint, l'histoire des individus comme celle de l'humanité entière, du monde entier même, et qu'il nous conduise finalement dans son Royaume, telle a été et telle est restée toute sa vie la ferme conviction de T. Sa théologie est uniquement réflexion sur « la vie dans l'éternel », sur « la vie en Dieu », chemin de Dieu vers l'homme et abandon de l'homme à Dieu, conçue comme un événement universel qui transcende espace et temps, être et non-être, jusqu'à cette éternelle gloire et béatitude où se manifestera enfin tout ce qui est caché, et Dieu même (*Systematische Theologie*, t. 3, p. 475-77). C'est en ce sens que, dans sa théologie et sa spiritualité, T. a redécouvert la valeur de la religion et interprété l'Évangile de Jésus Christ comme le message qui nous concerne inconditionnellement.

1. **Biographie :** W. et M. Pauck, *P.T. Sein Leben und Denken*, t. 1, Stuttgart–Francfort-sur-le-M., 1978. – C.H. Ratschow, *P.T. (1886-1965)*, dans M. Greschat (éd.), *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, t. 2, Stuttgart, 1978, p. 303-30 ; 437-38 ; *P.T. Ein biographisches Bild seiner Gedanken*, dans M. Baumotte (éd.), *T.-Auswahl*, t. 1, Gütersloh, 1980, p. 11-104 ; *P.T.*, dans M. Greschat (éd.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, t. 10/2, Stuttgart, 1986, p. 123-49. – G. Wehr, *P.T. in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek, 1979.

2. **Bibliographie :** R.C. Crossman, *P.T. A comprehensive bibliography and keyword index of primary and secondary writings in English*, Metuchen, 1983. – *Schlüssel zum Werk von P.T. Textgeschichte und Bibliographie sowie Register zu den Gesammelten Werken* (GW, t. 14), 2e éd. par R. Albrecht et W. Schüssler, Berlin-New York, 1990.

3. **Œuvres de P.T. :** *Gesammelte Werke* (GW), éd. par R. Albrecht, etc., 14 t., Stuttgart, 1959-1975. – *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken* (ENGW), éd. par R. Albrecht, etc., t. 1-5, Stuttgart, 1971-1980 ; t. 6, Francfort-s.-le-M., 1983. – *Main Works / Hauptwerke*, éd. par C.H. Ratschow, 6 t, Berlin-New York, 1987-1990. – *Systematische Theologie*, 3 t., Stuttgart, 1956-1966 ; nouv. éd. en 2 t., Berlin-New York, 1987. – *Religiöse Reden*, 3 t., Stuttgart, 1952-1964. – *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*, éd. par W. Schüssler, Düsseldorf, 1986.

4. **Études** (par ordre alphabétique) : J.L. Adams, *P.T.'s philosophy of culture, science, and religion*, New York, 1970. – R. Albrecht et W. Schüssler, *P.T. Sein Werk*, Düsseldorf, 1986. – E. Amelung, *Die Gestalt der Liebe. P.T.s Theologie der Kultur*, Gütersloh, 1972. – J.P. Clayton, *The concept of correlation. P.T. and the possibility of a mediating theology*, Berlin-New York, 1980. – H. Fischer, *Theologie des positiven und kritischen Paradoxes. P.T. und Karl Barth im Streit um die Wirklichkeit*, dans *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, t. 31, 1989, p. 195-212 ; (éd.), *P.T. Studien zu einer Theologie der Moderne*, Francfort-sur-le-M., 1989. – E.G. Frick, *The meaning of religion in the Religionswissenschaft of Joachim Wach, the theology of P.T., and the theology of K. Rahner*, Diss. Marquette Univ., 1972.

G. Hammer, *Profanisierung. Eine Untersuchung zur Frage der Säkularisierung in der Theologie P.T.s*, Innsbruck, 1973. – I. Henel, *Philosophie und Theologie im Werk P.T.s.*, Stuttgart, 1981. – B. Jaspert et C.H. Ratschow, *P.T. Ein Leben für die Religion*, Kassel, 1987. – K.-H. Kandler, *Die Einheit von Endlichem und Unendlichem. Zum Verhältnis von P.T. zu Nikolaus von Kues*, dans *Kerygma und Dogma*, t. 25, 1979, p. 106-22. – C.W. Kegley et R.W. Bretall (éd.), *The Theology of P.T.*, New York, 1961. – M. von Kriegstein, *P.T.s Methode der Korrelation und Symbolbegriff*, Hildesheim, 1975. – J. Mader, *Kirche innerhalb und ausserhalb der Kirchen. Der Kirchenbegriff in der Theologie P.T.s*, St. Ottilien, 1987. – J.W. Mödlhammer, *Kirche und Welt bei P.T. Nachkonziliare Untersuchungen zum theologischen Ansatz*, Vienne, 1971.

R. Mokrosch, *Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen T.s*, Francfort-sur-le-M., 1976. – D. Nörenberg, *Analogia Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie P.T.s*, Gütersloh, 1966. – F. Oberdieck, *Der religiöse Sozialismus des Kreises um P.T.*, Diss. Göttingen, 1949. – Th.A. O'Meara et C.D. Weiser (éd.), *P.T. in catholic thought*, 2e éd., New York, 1969. – S. Painadath, *Dynamics of prayer. Towards a theology of prayer in the light of P.T.'s theology of the spirit*, Bangalore, 1980 ;

Das geistgetragene Gebet. Ansätze für eine systematische Theologie des Gebetes im Rahmen der Pneumatheologie P.T.s, Hofgeismarer Protokolle 210, 1984, p. 16-37. – L. Racine, *L'Évangile selon P.T.*, Paris, 1970. – U. Reetz, *Das Sakramentale in der Theologie P.T.s*, Stuttgart, 1974. – *Religion et culture (Actes du colloque international du centenaire P.T., Univ. Laval, Québec 18-22 août 1986)*, éd. M. Despland, Québec, 1987. – M. Repp, *Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie P.T.s*, Francfort-sur-le-M., 1986.

J. Richard, *Symbolisme et analogie chez P.T.*, dans *Laval théologique et philosophique*, t. 32, 1976, p. 43-76 ; t. 33, 1977, p. 39-60 ; 183-202 ; *L'évolution de P.T. : du projet de 1913 au système achevé, ibid.*, t. 40, 1984, p. 339-62 ; *Nouvelles perspectives sur le premier T., ibid.*, t. 40, 1984, p. 147-60 ; *La foi qui assume la peur : la foi comme courage d'être d'après P.T.*, dans *La peur. Genèses. Structures contemporaines. Avenir (Actes du Congrès de la société canadienne de théologie tenue à Montréal du 21 au 23 oct. 1983)*, éd. A. Mattayer et J.-M. Dufort, Montréal, 1985, p. 171-97 ; *Religion et culture : problématique du premier T.*, dans *Science et Esprit*, t. 37, 1985, p. 45-68 ; *Théologie et philosophie dans l'évolution de P.T.*, dans *Laval théol. et philos.*, t. 42, 1986, p. 167-216 ; *Le fondement théologique des études pastorales dans la perspective de P.T.*, dans *Les études pastorales : une discipline scientifique ?*, éd. M. Vian et R. Brodeur, *Les Cahiers de recherches en sciences de la religion*, t. 8, 1987 (Univ. Laval, Québec), 1987, p. 69-87. – H. Röer, *Heilige-profane Wirklichkeit bei P.T. Ein Beitrag zum Verständnis und zur Bewertung des Phänomens der Säkularisierung*, Paderborn, 1975.

A. Rössler, *P.T.s Programm einer evangelischen Katholizität*, dans *Ökumenische Rundschau*, t. 35, 1986, p. 415-27. – E. Rolinck, *Geschichte und Reich Gottes. Philosophie und Theologie der Geschichte bei P.T.*, Paderborn, 1976 ; *P.T. (1886-1965)*, dans H. Fries et G. Kretschmar (éd.), *Klassiker der Theologie*, t. 2, Munich, 1983, p. 347-61 ; 436 ; 456-57. – K. Schäfer, *Die Theologie des Politischen bei P.T. unter besonderer Berücksichtigung der Zeit von 1933 bis 1945*, Francfort-sur-le-M., 1988. – K. Schedler, *Natur und Gnade. Das sakramentale Denken in der frühen Theologie P.T.s (1919-1935)*, Stuttgart, 1970. – J. Schmitz, *Die apologetische Theologie P.T.s*, Mayence, 1966. – O. Schnübbe, *P.T. und seine Bedeutung für den Protestantismus heute. Das Prinzip der Rechtfertigung im theologischen, philosophischen und politischen Denken P.T.s*, Hanovre, 1985. – W. Schmidt (éd.), *Die Bedeutung P.T.s für die kirchliche Praxis*, Stuttgart, 1976.

W. Schüssler, *Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk P.T.s (1910-1933). Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen*, Wurtzbourg, 1986 ; *Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk P.T.s*, Francfort-sur-le-M., 1989. – A. Seigfried, *Das Neue Sein. Der Zentralbegriff der « ontologischen » Theologie P.T.s in katholischer Sicht*, Munich, 1974 ; *Gott über Gott. Die Gottesbeweise als Ausdruck der Gottesfrage in der philosophisch-theologischen Tradition und im Denken P.T.s*, Essen, 1978. – G. Siegwalt, *La rencontre des religions dans la pensée de P.T.*, dans *Revue d'histoire et de phil. religieuses*, t. 58, 1978, p. 37-53. – F. Wagner, *Absolute Positivität. Das Grundthema der Theologie P.T.s*, dans *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, t. 15, 1973, p. 172-91. – G. Wenz, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie P.T.s*, Munich, 1979. – *Werk und Wirken P.T.s. Ein Gedenkbuch*, Stuttgart, 1967. – S. Wittschier, *P.T. Seine Pneuma-Theologie. Ein Beitrag zum Problem Gott und Mensch*, Nuremberg, 1975.

Bernd JASPERT.

TILLMANN (GÉRARD), rédemptoriste, 1823-1870. – Gerhard Tillmann naquit le 11 février 1823 dans une famille aisée de Neuss (Rhénanie). Il fit ses études dans sa ville natale, à Cologne et à l'université de Munich. Sous l'influence du professeur Friedrich Windischmann, il entra au noviciat des Rédemptoristes à Saint-Trond (Belgique) et fit profession le 8 décembre 1844. Il acheva ses études à Wittem (Pays-Bas) et fut ordonné prêtre à Liège le 25 juin 1848. Il s'adonna au ministère des missions et des retraites surtout auprès des prêtres. En vingt ans, il prêcha 101 missions et 36 renouvellements de mission. Ses dons oratoires furent très appréciés. Une maladie du cœur mit prématurément fin à ses jours. Il mourut le 14 juillet 1870 à Bornhofen (Rhénanie).

Tillmann n'a écrit qu'un seul livre auquel il a travaillé durant 25 ans. A sa mort, le manuscrit était achevé, mais l'ouvrage ne commença à paraître que quatre ans plus tard par les soins du P. Franz Ratte qui avait revu le manuscrit. Le livre fut publié en deux volumes de 1874 à 1877 chez Herder à Fribourg-en-Brisgau sous le titre : *Das Gebet nach der Lehre der Heiligen*. Il comprend 1418 pages.

L'auteur s'est proposé d'exposer la doctrine des saints et des bienheureux au sujet de la prière, à l'exclusion d'autres sources. Comme il le dit dans sa préface, c'est à dessein qu'il a laissé de côté les œuvres de Tertullien, d'Origène et de Clément d'Alexandrie. Cependant, il cite à divers endroits les écrits de Jean Cassien, de Richard et de Hugues de Saint-Victor, de Laurent de la Résurrection et de Jean-Jacques Olier qui, jusqu'à présent, n'ont pas encore été béatifiés. L'ouvrage n'est pas disposé en ordre chronologique mais dans une suite logique : notion et importance de la prière..., nécessité de la prière..., obligation de prier..., objet de la prière, qualités de la prière..., méditation..., prière contemplative..., marche en la présence de Dieu. La consultation est facilitée par un index des matières. Cependant on regrette que l'auteur n'ait pas songé à joindre au livre un index des auteurs cités en les situant brièvement dans le temps et dans l'espace.

Les auteurs latins sont cités d'après des éditions latines, les grecs d'après leur traduction latine, saint François de Sales d'après une édition française et saint Alphonse de Liguori d'après une édition italienne. Les autres auteurs sont cités d'après des traductions allemandes. Les saints les plus souvent cités sont : Augustin, Jean Chrysostome, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Thérèse d'Avila et Alphonse de Liguori. La rédaction du livre rappelle celle des ouvrages de saint Alphonse : dans l'un et l'autre cas, nous sommes en présence d'une mosaïque de citations reliées par un commentaire pieux. Tillmann n'a pas voulu réaliser une œuvre scientifique, mais communiquer aux autres ce que, sa vie durant, il a lu et médité. Ainsi son livre, malgré ses longueurs et son style vieilli, demeure un vrai « livre de sagesse chrétienne ».

M. De Meulemeester, *Bibl. gén. des écrivains rédemptoristes*, t. 2, p. 425. – *Kurze Lebensbilder der verstorbenen Redemptoristen der Ordensprovinz von Nieder-Deutschland*, Dülmen, 1896, p. 30-34. – *Memoriale pium ... Prov. Germ. Inf. C.SS.R.*, Dülmen, 1926, p. 104. – DS, t. 1, col. 346 ; t. 2, col. 1634 ; t. 13, col. 153.

Martin BENZERATH.

TILO DE KULM, ordre teutonique, † après 1353. – Tilo de Kulm est né à Kulm (Culm) avant 1300 et décéda après 1353. Le maître « Tylo de Culmine », comme il se nomme lui-même dans la conclusion latine de son unique œuvre conservée *Von siben Inge-*

sigeln, est cité le 1er décembre 1352 sous le nom de maître « Jyle von dem Colmen », et les 21 décembre 1352 et 17 mai 1353 sous celui de « frater Tylo de Culmine, canonicus ecclesie Sambiensis » (Samland). En outre, il fut admis, malgré des preuves insuffisantes, qu'un certain Tylo von Ermland (1324 et 1328) et un Tilo von Papov (1351) ne sont avec Tilo von Kulm qu'un seul individu.

De l'œuvre de Tilo, achevée le 8 mai 1331, il n'existe qu'un parchemin du 14e siècle (Königsberg, SBuUB 906) ; il fut conservé jusqu'en 1541 dans la bibliothèque de l'Ordre à Tapiau. Kochendörffer suppose que les corrections manuscrites qui concernent le contenu du manuscrit écrit sous la dictée sont de l'auteur lui-même. Si cette hypothèse est exacte, le texte peut faire autorité à tout point de vue.

On peut en dire autant, dès lors, pour les deux poèmes en latin, écrits sur les premières et dernières pages de la couverture du ms, au sujet de Luder von Braunschweig, grand-maître de l'Ordre teutonique à partir du 17 février 1331 et auquel, en même temps qu'aux autres chevaliers de l'Ordre, est dédié l'ouvrage (v. 77 svv et conclusion en latin).

A la base des *Siben Ingesigeln* se trouve le *Libellus septem sigillorum* composé en prose latine par un auteur anonyme, dont un seul ms est conservé (Königsberg, SBuUB 1767).

Tilo s'écarte cependant à plusieurs points de vue de son modèle. Ainsi sa transcription en vers heptasyllabiques rimés par paire. Par là il a non seulement fait progresser l'usage de compter les syllabes dans la littérature de l'Ordre teutonique, mais encore son heptasyllabe a fait école ; sa forme particulière a peut-être été dictée par la thématique de l'ouvrage. Le modèle et la transcription diffèrent aussi par le style. A la sèche prose latine du *Libellus* s'oppose une langue versifiée avec élégance et fortement imagée (métaphores et comparaisons à l'aide de nombreuses figures rhétoriques). On a voulu y déceler des influences de Rudolf von Ems, Konrad von Würzburg et Heinrich Frauenlob, mais il faut aussi y voir celle de la poésie mariale en allemand du 12e siècle.

Quant au contenu également Tilo s'écarte du *Libellus*. Certes, il conserve avec la division formelle en « sept sceaux » (cf. *Apoc.* 5,1) les sept principales étapes de l'histoire du Salut (incarnation du Christ, baptême, passion, résurrection, ascension, pentecôte et jugement dernier), mais il raccourcit fortement certains chapitres en faveur de la première et de la troisième étape. On a pensé que cela était dû au fait que Tilo, au début de sa rédaction, n'avait pas une vision globale de son sujet et qu'il se serait vu contraint de la raccourcir vers la fin. A vrai dire, la naissance du Christ était l'occasion pour lui de faire glorifier la Mère de Dieu (v. 1245 svv,1383 svv,2121 svv ; au vers 891 svv, la virginité de Marie est défendue contre Arius), et par là de témoigner de la vénération de Marie dans l'Ordre teutonique. Par rapport au texte du *Libellus*, Tilo omet aussi certains commentaires de passages bibliques, des redondances, ainsi que la totalité des passages inutiles pour la compréhension de l'ensemble. Par contre, de significatifs compléments concernent, en particulier des accusations sur les abus de l'Église (v. 4097 svv,4122 svv,5523 svv). Au texte du *Libellus* a été ajouté en outre un volumineux prologue, dont les sources ne sont pas claires. On y traite de la chute de Lucifer, du Paradis Terrestre et de la chute originelle ; dans une discussion entre les filles de Dieu, Justice et Miséricorde, la dernière arrive à convaincre Dieu d'avoir pitié des hommes en s'incarnant dans la personne du Christ.

L'œuvre de Tilo a sa place dans la tradition de l'histoire biblique allégorique. A chaque épisode raconté est ajouté un paragraphe explicatif suivant le sens typologique, tropologique ou symbolique chiffré de la parole biblique. Seules l'adaptation parfaite du mot et l'allégorie bien tournée permettent de dégager le sens spirituel dans sa multiple signification. Tilo a conscience que les exigences de l'art sont fondamentalement liées à son devoir théologique, et son aptitude à les unir donne au *Siben Ingesigel* un relief particulier dans l'histoire spirituelle de l'Ordre teutonique.

Éd. du *Von siben Ingesigeln* par K. Kochendörffer, Berlin, 1907 (coll. DTM 9). – Études : G. Reissmann, *Tilos von Culm Gedicht von siben Ingesigeln*, Berlin, 1910 (coll. Palaestra 99). – K. Helm et W. Ziesemer, *Die Literatur des Deutschen Ritterordens*, Giessen, 1951, p. 107-11. – *Verfasserlexikon*, 1re éd., t. 4, 1953, col. 473-78. – H. de Boor, *Die deutsche Literatur im späten Mittelalter = Geschichte der deutschen Literatur*, t. 3/1, Munich, 1964, p. 509-12. – LTK, t. 10, 1965, col. 197. – A. Masser, *Bibel- und Legendenepik des deutschen Mittelalters* (coll. Grundlagen d. Germanistik 19), Berlin, 1976, p. 75,146-47.

Jens HAUSTEIN.

TIMIDITÉ. – La timidité, comme l'indique l'étymologie latine (timor = crainte), est une attitude de crainte en présence d'autrui. Mais il importe de préciser.

1. SYMPTÔMES DE LA TIMIDITÉ. – Nous n'insisterons pas sur les *symptômes organiques*, pourtant fort importants, qui constituent une gêne sérieuse pour le sujet timide : phénomènes d'*angoisse* (contraction de la gorge, de la région précordiale, de l'épigastre...), *contractions musculaires*, entraînant des troubles de la parole, des gestes maladroits, des tremblements, une impression de fatigue excessive (due à la tension de tout l'être), des *troubles vasculaires* (pâleur, rougeur...) et *sécrétoires* (transpiration ou « bouche sèche »), etc... : en fait, ces troubles sont surtout néfastes par la *conscience* qu'en prend le timide et l'état de *panique* qu'ils provoquent. Le timide, plus ou moins sujet à ces divers troubles et qui ne cesse de les appréhender, n'est plus maître de lui ni de ses réactions.

La *psychologie* du timide est donc essentiellement marquée par la *crainte* ; mais il ne s'agit pas de n'importe quelle crainte : c'est la crainte devant autrui, plus précisément *sous le regard* d'autrui. Comme on l'a souvent fait remarquer, la crise ou l'accès de timidité ne survient qu'*en présence d'un autre ou des autres*. En ce sens, malgré un certain nombre de différences, la timidité s'apparente à la honte. Il est vrai qu'on peut être honteux même en l'absence d'autrui (mais n'y a-t-il pas, dans ce cas, une sorte de « regard intérieur » ?) et que la honte implique d'ordinaire un certain sentiment de culpabilité – mais le timide lui-même a souvent tendance à se sentir « en faute » ; il n'est pas, croit-il, ce qu'il devrait être. Ce dernier trait rapprocherait, jusqu'à un certain point, le timide du scrupuleux, ce dernier craignant toujours, lui aussi, de mal faire. Mais on peut être timide sans être scrupuleux ! Enfin, s'il est vrai que le timide manque d'assurance et d'audace dans des situations qui lui apparaissent comme « dangereuses » ou « risquées », il

apparaîtra facilement comme un être pusillanime, peureux devant les tâches à accomplir, recherchant avant tout sa propre sécurité.

2. NATURE ET CAUSES DE LA TIMIDITÉ. – « La timidité est l'interposition, au cours d'un acte, entre son inauguration et son achèvement, de la *pensée du moi,* agent de cet acte, en tant que susceptible d'être affecté, à l'occasion de cet acte, par un *jugement dépréciatif* venant d'autrui » (G. Judet, *La timidité,* p. 112). Mieux vaudrait dire : entre la pensée de l'acte et son exécution, car, bien souvent, c'est *avant* d'agir que le timide se sent comme paralysé. Très impressionnable, le timide a peur d'être jugé, car il se juge lui-même incapable d'affronter les autres, il se sent spontanément inférieur, vulnérable, fragile : le seul fait d'être dévisagé lui est insupportable, tout se passe comme si le regard d'autrui violait son intimité, le mettait à nu, rendait manifestes, aux yeux de tous, ses déficiences... vraies ou supposées ! On a parfois soutenu (Jean Lacroix) que le timide était un orgueilleux : certaines de ses conduites pourraient le laisser supposer ; la tendance à l'isolement, la fuite des contacts, une certaine manière de prendre de la distance, parfois des jugements catégoriques, des attitudes agressives ou apparemment hautaines, etc., sembleraient, en effet, le montrer. En réalité, il s'agit plutôt d'un *excessif souci de soi-même* et de l'image qu'on donne à autrui, une sorte de narcissisme exacerbé, en même temps que la faculté de prêter à autrui des intentions plus ou moins malveillantes ou méprisantes : « pourquoi me regarde-t-il ?, qu'ai-je fait ? de quoi ai-je l'air ? », se demande sans cesse le timide (consciemment ou non). Au fond, sans pouvoir s'en empêcher, le timide *se regarde* trop, pense trop à lui, se juge sans indulgence et projette sur autrui, de façon évidemment négative, ses propres pensées, son propre jugement, son propre regard. Cependant, plus qu'au niveau de l'être, c'est à celui de l'*apparaître* que se situe la peur du timide : il a peur de ne pas donner de lui-même l'image qu'il souhaiterait donner, une image idéale et parfaite : c'est en ce sens qu'on peut affirmer que le timide, pensant trop à lui-même, se trouve paralysé devant l'action à faire, dès lors que cette action est à faire devant les autres.

3. ASPECTS CARACTÉROLOGIQUES. – Divers facteurs doivent être pris en considération lorsqu'il s'agit de comprendre pourquoi tel ou tel sujet devient timide, alors que d'autres ne le deviennent pas. Milieu d'origine, place dans la fratrie (aîné, cadet...), atmosphère familiale, attitude des parents, type d'éducation, événements précoces, « crise » d'adolescence, jouent évidemment un grand rôle. La condition physique n'est pas à négliger non plus : déficiences organiques, tempérament nerveux, anomalies morphologiques (taille), peuvent créer des conditions propices ; on sait que c'est là un point sur lequel insistait A. Adler (*complexe d'infériorité*).

Se référant aux types caractérologiques décrits par C. G. Jung, on a pu noter que les timides étaient essentiellement des introvertis, sans cesse tournés vers leur « intérieur » et préoccupés d'eux-mêmes, même s'ils semblent surtout sensibles au regard et à la présence d'autrui ! Par ailleurs, dans le cadre de la caractérologie de René Le Senne, la plupart des timides appartiennent au caractère sentimental : forte émotivité (le timide, nous l'avons dit, est très impressionnable), non-activité (le passage de l'intention à l'action se fait très difficilement, un « blocage » survient qui entrave le passage à l'acte), secondarité (le « retentissement » se traduit par des « ruminations » sans fin, avant, pendant et après l'exécution... ou la non-exécution de l'acte).

4. VALEUR OU NON-VALEUR DE LA TIMIDITÉ ? – Alors que l'homme est fait pour vivre en société, pour y déployer son activité, pour entrer en contact avec les autres, le timide semble fuir tout cela, éviter au maximum le risque d'une rencontre pour lui problématique, s'abstenir de toute intervention qui pourrait le faire mal juger. Autant dire qu'il n'a guère sa place dans le débat social et qu'il apparaîtra, la plupart du temps, comme un être inactif, sans efficacité, plus ou moins ridicule. Le timide, d'ailleurs, ne l'ignore pas et s'en trouve d'autant plus paralysé, craintif, à la limite marginalisé. Comment pourrait-on lui faire confiance, compter sur lui pour affronter des situations difficiles, pour entreprendre des actions risquées, pour réaliser de grands projets ? Si l'avenir sourit aux audacieux, quel avenir pourrait s'ouvrir devant le timide ? Il n'ose pas ! Que peut-il faire ? Que peut-il espérer ? A quel appel pourra-t-il répondre ?

Faut-il pourtant s'en tenir à ce constat négatif ? Il ne semble pas : bien des hommes de valeur, et même de grande valeur, ont été des timides ! On peut dire, il est vrai, que c'est dans la mesure où ils ont surmonté leur timidité et cela, déjà, n'est pas rien. Mais c'est aussi, sans doute, que leur timidité même n'était pas sans comporter des aspects positifs : valeur de l'intériorité, refus de s'imposer, sens de l'autre, modestie dans les prétentions, voire une certaine humilité. Le timide se tient dans une attitude de réserve qui est loin d'être sans valeur dans un monde où, trop souvent, « la raison du plus fort est toujours la meilleure » ! Dans la ligne de l'intériorité, la timidité, à condition qu'elle soit contrôlée, ne pourrait-elle constituer un facteur favorable à l'éclosion d'une authentique *vie spirituelle* ? Ne pourrait-elle, par exemple, s'opposer à ce que la *parrhèsia,* au sens monastique, peut présenter de liberté excessive et familière (voir *Parrhèsia,* DS, t. 12/1, col. 263-67) ?

5. A QUELLES CONDITIONS ? – En ce domaine comme en d'autres, une conversion est toujours nécessaire. Certes, le timide ne sera jamais, de lui-même, un audacieux, mais il pourra apprendre, progressivement, à vaincre ses peurs, à dominer son excessive émotivité, à poser des actes, fussent-ils minimes, au lieu de se laisser submerger par ses propres réactions affectives. Il y faudra un long apprentissage, au cours duquel devront être saisies toutes les occasions d'entrer en contact avec autrui, à commencer par celles qui sembleront les moins angoissantes pour affronter, avec le temps, celles qui présenteront de plus grandes difficultés. Le timide aura toujours à *faire confiance,* même dans les situations où il ressentira le moins de confiance ; il apprendra à *agir* là même où, de prime abord, il se croyait incapable de le faire. Il aura besoin d'*aide,* mais d'une aide qui, tout en prodigant des encouragements, tout en soulignant les succès, ne le déchargera pas de ses responsabilités, ne lui évitera pas les nécessaires affrontements, le soutiendra en cas d'échec, l'entraînera à reprendre sa marche et à renouveler ses efforts. Il faudra qu'il renonce à se regarder pour engager ses forces dans l'action qui lui est demandée, dans la tâche qui lui est confiée. C'est cet effort « pour se vaincre soi-même » (Ignace de Loyola), cette lutte patiente, humble et

lucide, contre l'envahissement d'une affectivité « désordonnée », qui permettra au timide d'aller de l'avant, sans se laisser guider... ou désorienter, par son impressionnabilité ou par ses peurs. Savoir faire confiance, envers et malgré tout, malgré ce qu'on éprouve, malgré ses craintes !

6. TIMIDITÉ DANS LA FOI. – Elle s'exprime de diverses façons. Dans le récit de la tempête apaisée, Jésus dit aux apôtres : « Quid timidi estis ? », « Pourquoi cette timidité ? » (*Marc* 4,40 ; *Mt.* 8,26). Celle-ci, au-delà de la peur face à une tempête, apparaît quand les ennemis s'acharnent sur Jésus pour le tuer, quand les persécutions s'abattent sur les disciples, quand la mort, symbolisée ici par la mer, menace d'engloutir le croyant. Elle révèle un manque de confiance en Dieu qui sauve par la tempête de la passion et de la mort. Chaque fois que les auteurs du Nouveau Testament exhortent au courage, à la confiance audacieuse, à la *parrhèsia* (DS, t. 12/1, col. 260-62), ils pourchassent la timidité spirituelle et apostolique, qui impose des limites à l'amour de Dieu, amoindrit la force de l'Esprit, atténue la certitude de la victoire (*Phil.* 1,20). A cette timidité s'opposent l'audace pour annoncer hardiment le mystère de l'Évangile (*Éph.* 3,6), spécialement dans les épreuves (*Héb.* 10,35), l'audace de croire que Dieu donne au croyant d'avoir accès à lui (*Héb.* 4,16).

L. Dugas, *La timidité,* Paris, 1897 ; *Les grands timides* (Rousseau, Chateaubriand, etc.), Paris, 1922. – P. Hartenberg, *Les timides et la timidité,* Paris, 1901. – J. Lacroix, *Timidité et adolescence,* Paris, 1936. – C. Judet, *La timidité,* Contribution à l'hygiène du sentimental, Paris, 1951. – G. Cruchon, *Initiation à la psychologie dynamique,* t. 2 : *Conflits, angoisses, attitudes,* ch. 11 (Les attitudes de retrait et d'inertie), Paris, 1969. – Parmi les plus récentes productions : C. Duvet et G. Alliprandi, *Vaincre la timidité* (Savoir communiquer avec les autres), trad. de l'italien, Paris, 1987.

Jean-François CATALAN.

TIMON-DAVID (JOSEPH-MARIE), prêtre, 1823-1891. – Joseph-Marie Timon-David, né et mort à Marseille, était d'une famille mi-bourgeoise mi-noble, ardemment légitimiste, originaire de Solaise en Dauphiné et devenue provençale au milieu du 17e siècle. Il fut marqué par son éducation au collège des Jésuites de Fribourg où il fit ses études secondaires (1835-1842), séjour qui culmina en une consécration perpétuelle à Dieu par la virginité à l'âge de 15 ans (8 juillet 1838), prononcée sous la direction du Père Jeantier. Sa mère, dont l'influence sur lui fut capitale, arracha à Mgr E. de Mazenod (DS, t. 10, col. 869-71), son évêque, l'autorisation pour lui de faire sa théologie au séminaire Saint-Sulpice à Paris (1842-1846). Sous l'influence des abbés Ledreuille (à Paris) et Julien (à Marseille), il se jeta dans l'apostolat ouvrier et prononça à la veille de son ordination sacerdotale (28 juin 1846) un « vœu de servitude » à la classe ouvrière qui fit de sa vie entière celle d'un déclassé volontaire. Il passa deux ans (1847-1849) dans la communauté marseillaise qui continuait l'Œuvre de jeunesse de l'abbé Jean-Joseph Allemand († 1836 ; DS, t. 1, col. 314) et pour laquelle il fonda la succursale ouvrière de la Rue d'Oran (1er novembre 1847). Il y fut formé à la pédagogie spirituelle du saint fondateur des œuvres de jeunesse et à la dévotion au Sacré-Cœur qui l'envahit bientôt tout entier. Par les congrès (1858-1859, etc.), par la publication de sa *Méthode de direction,* par ses contacts avec l'ensemble des œuvres de jeunesse ouvrière de France, il fit rayonner les principes surnaturels de J.J. Allemand, ce qui contribua à l'isoler, mais comme un pôle d'attraction universel. Simultanément, poussé par Mazenod, il fonda une communauté pour perpétuer son œuvre (essais en 1852, 1856, 1859). Pie IX l'approuva définitivement le 8 juillet 1876, faisant d'elle un institut de droit pontifical. A son œuvre principale, trois autres s'ajoutèrent de son vivant (La Viste près Marseille, Aix-en-Provence et Béziers), et une vingtaine après sa mort (France surtout méridionale, Algérie, Espagne, Belgique, Rome), sans compter les œuvres agrégées à la sienne (érigée en archiconfrérie le 8 juillet 1859) ou vivant de son esprit (en France, Suisse, Belgique, Ceylan...). Sa congrégation (les « Religieux du Sacré-Cœur »), qui n'a jamais atteint la centaine, compte en 1990 une soixantaine de membres (surtout prêtres).

D'une activité incroyable, il prêcha – remarquablement – plus de cent retraites et d'innombrables sermons dans tous les milieux, et écrivit plus de deux cents ouvrages ou opuscules, et des lettres par milliers (ce qui reste de ces écrits occupe 55 volumes ronéotypés ou imprimés). Ses principaux ouvrages sont la *Méthode de direction des Œuvres de jeunesse* (1859 ; 8e éd. 1964), le *Traité de la Confession des enfants et des jeunes gens* (3 vol., 1865-1866-1885 ; 15e éd. 1954) – il entendit des centaines de milliers de confessions et excellait dans ce ministère –, les *Souvenirs de l'Œuvre* (1873) et les *Annales* (1878-81), la *Vie de St Joseph Calasanz,* premier fondateur des écoles populaires dont il fit connaître l'œuvre en France (1884), et celle du *Père Jean du Sacré-Cœur* (1887), son confesseur, dont il diffusa l'esprit victimal. Léon XIII (Rescrit de 1884) fit l'éloge de l'ensemble de cette œuvre, tout entière dirigée contre le « naturalisme ». Timon-David mourut le vendredi 10 avril 1891, en pleine action, quoique gravement atteint au cœur. Comme il l'avait voulu, on déposa son cœur dans l'église de l'Œuvre, joint au cœur de sa mère. Résumant l'impression générale, la *Revista Calasancia* publiait aussitôt un article sous le titre : *La muerte de un santo y de un sabio.* Le procès de béatification est en cours.

Timon-David ne pensa jamais à construire intellectuellement une synthèse spirituelle originale ; mais il vécut d'une façon très personnelle la spiritualité courante de son époque, avec un souci particulier d'authenticité ecclésiale. Sa spiritualité n'est pas de lui : il l'a *reçue* (il faudrait presque dire subie) de Dieu qui l'a inscrite dans sa vie, au long des années. Son histoire spirituelle est beaucoup moins l'histoire de ce qu'il fit que l'histoire de ce que Dieu voulut faire en lui. C'est donc de sa vie, où sont consignées ces interventions divines, qu'il faut la dégager pour en saisir le mouvement.

1. LE VŒU DE VIRGINITÉ (1838) : *jeunesse mariale.* – Avant même de naître, l'enfant fut consacré par sa mère à la Vierge Marie : geste de dessaisissement, transfert de maternité. Dès son entrée à Fribourg, Joseph ratifiait en quelque sorte cet acte maternel en se consacrant lui-même à la Vierge dans la Congrégation de saint Louis de Gonzague (1er novembre 1835). Une pureté conservée intacte, mais aussi de multiples événements, l'un surtout, donnent à penser que la Vierge prit au sérieux ce double geste.

Le 11 septembre 1837 en effet, au terme d'une excursion-pèlerinage autour de la Suisse, dans une atmosphère toute mariale, la lecture de quelques

lignes incolores d'une notice sur un élève de Saint-Acheul suffit à allumer dans son cœur le désir de se donner semblablement à Dieu par la virginité. Le Père Jeantier, après l'avoir suffisamment éprouvé, le lui permit et le poussa même à prononcer le 8 juillet 1838 un vœu perpétuel, qui embauma toute sa vie. La nature de ce vœu, comme la convergence de tous les indices extérieurs, donnent à voir, dans ce qui eût été normalement une folie, une authentique inspiration mariale. Le reste de la vie de Timon-David confirme surabondamment le second terme du dilemme. Cette dominante mariale demeurera jusqu'à l'ordination sacerdotale. Il est à noter que chacun des principaux événements qui assurèrent cette emprise de la Vierge s'accomplit dans la douleur (et le dernier même, en fêtant saint Sérapion, un martyr qui lui était particulièrement cher) : dès lors, l'enfant « subissait Dieu ».

Au reste, le mode de prière qu'il pratiquait (qu'il pratiquera toute sa vie) est tout naturellement celui des Exercices ignatiens, enseigné par ses maîtres, et joint à une direction de conscience assidue. Quant à sa vocation, nullement « religieuse » à ce stade, elle répondait depuis la plus petite enfance à la formule « prêtre auprès de ma mère », soulignant en apparence un attachement humain passionné, en fait une très probable présence mariale « par intermédiaire ». Les années sulpiciennes elles-mêmes montrent un débordement d'amour pour la Vierge. A quoi s'ajoute, en ces mêmes années, la naissance d'une profonde amitié avec Dom P. Guéranger : d'où une romanité accrue et un approfondissement de l'esprit liturgique.

2. Le vœu de servitude (26 juin 1846). – Au cours de sa retraite d'ordination, le vendredi jour octave du Sacré-Cœur, il condense en un « vœu » (toujours avec approbation de son directeur jésuite) les pensées qui remplissaient sa retraite : de don radical, « d'esclavage » envers « les ouvriers grands et petits que la Providence lui a confiés ». Le vocable lui venait peut-être de sa formation sulpicienne (elle-même fondée sur l'Écriture), mais il témoigne que c'est « Dieu qui l'a mis dans cette disposition ». Donc, second événement charismatique, seconde « folie » aux regards humains : en fait, concrétisation du vœu de virginité, jusque-là sans objet précis. Le vœu de servitude résultait de la rencontre d'une soif de don, naturelle à son âme et attisée par le vœu de virginité, avec la découverte d'une immense misère morale. A ses yeux du reste, la « servitude » entrait dans la définition même du sacerdoce. Et réciproquement, il voulait servir les âmes en prêtre, exclusivement prêtre. Toute « œuvre d'âme » exigeait un prêtre comme chef : « oportet sacerdotem praeesse ».

3. *A l'Œuvre Allemand (1847-1849)* : envahissement du Sacré-Cœur. – Ce second vœu marque aussi, non certes la disparition de la Vierge de son paysage intérieur, mais son effacement derrière le Sacré-Cœur. Cette dévotion (celle de Paray) avait chez lui des racines lointaines : marseillaises, familiales, fribourgeoises ; mais c'est de toute évidence au contact de la communauté émanée indirectement des anciens Prêtres du Sacré-Cœur de Marseille qu'éclata le feu qui couvait sous la cendre. Feu véritable qui pénétra tout l'être et l'agir de Timon-David : sa vie spirituelle (qu'il inclina de la crainte vers la confiance), l'esprit de son catholicisme, sa méthode d'apostolat, sa mission surtout. Cette mission, faut-il se contenter de dire que le Sacré-Cœur la pénétra, et non pas plutôt qu'il l'inspira, en poussant le futur prêtre de juin 1846 à donner le meilleur aux plus pauvres selon l'esprit de kénose de *Phil.* 2.

4. *Encore à l'Œuvre Allemand* : le surnaturel en apostolat. – Timon-David apprit aussi à l'Œuvre Allemand (ou du moins réapprit, car il y avait eu Fribourg) la voie de la « piété » dans l'éducation de la jeunesse. « Le but de l'éducation, c'est la sanctification de l'âme de nos enfants, c'est-à-dire les faire vivre en état de grâce ». L'apport personnel de Timon-David consistera à dire (après l'avoir fait) que ce but ne change en rien lorsqu'on s'adresse à de jeunes ouvriers. Il apparaît comme un des champions de cette thèse dans son siècle. Et à but surnaturel, « moyens surnaturels » évidemment : la prière, les sacrements. Manière d'agir nécessairement liée à une certaine manière d'être : la propre vie d'union à Dieu de l'apôtre, qui ne saurait faire l'économie de la sainteté. Ce sera toute la leçon de Timon-David au jeune Dom Chautard en 1886-1888, que celui-ci reprendra dans « L'âme de tout apostolat ».

5. Entrée dans la pauvreté religieuse (novembre-décembre 1857). – La perte de sa mère (1er mai 1853), qui entrait dans la définition première de sa vocation sacerdotale, réveilla ses rêves monastiques de jeune fribourgeois et lui fit espérer de pouvoir renoncer complètement au monde ; mais l'Œuvre, volonté évidente de Dieu, le retient. Guidé (et freiné) par le Père Jean du Sacré-Cœur (Maulbon d'Arbaumont † 1882 ; DS, t. 10, col. 821-22), il réalise que l'impulsion de la grâce à « se donner au bon Dieu d'une manière toute particulière », ressentie depuis lors, doit commencer par la pratique de la pauvreté : il en fait l'objet d'une promesse détaillée, le 8 décembre 1857. Depuis l'année précédente (14 décembre 1856), il avait ainsi entrepris de ne plus concevoir sa petite « communauté » comme un outil, mais comme un engagement qui devait être d'abord le sien. Donc, au moins troisième inspiration. Au reste, la vie religieuse vers laquelle l'Esprit l'achemine a sa couleur particulière, toute centrée sur la mission, caractérisée par un « zèle brûlant et dévorant pour le salut des pauvres enfants ». Quelques années durant, le zèle fera l'objet d'un quatrième vœu dans sa congrégation. Ce salut à servir polarise tout : jusqu'aux études à poursuivre, jusqu'à la vie de prière et de pénitence à mener soi-même. La retraite de septembre 1859, où paraît un besoin de se sacrifier toujours davantage, et l'engagement qui suivit le 8 décembre, y mirent un sceau. Un riche héritage réalisé en 1880 sera utilisé dans cet esprit.

6. *De 1860 à 1884*, divers événements spirituels continuent de le façonner. En 1860, un premier voyage à Rome porte à l'incandescence son amour pour le Pape (en 1885, son Testament spirituel ordonnera à ses enfants : « Soyez toujours catholiques sans épithète, catholiques avec le Pape et comme le Pape »). A partir de juillet 1865, l'arrivée à Marseille des Bénédictins du monastère Sainte-Madeline lui rendent beucoup plus présents Dom Guéranger, son ultramontanisme et son sens de la liturgie. De 1868 (entrée en relation avec les Écoles Pies) jusqu'en 1884 et au-delà (*Vie de S. Joseph Calasanz*), l'esprit du « Job moderne » le pénètre et approfondit sa conviction sur la fécondité de la souffrance, comme aussi son dévouement aux classes populaires. De 1868 à 1872, autour de la guerre franco-allemande et des bouleversements politiques qu'elle entraîne, s'opère

une reviviscence de l'influence fribourgeoise : leçons de philosophie de l'histoire à l'école du Père B.H. Freudenfeld, reprise de la correspondance avec le Père Jeantier (qui allait mourir le 8 mai 1878), rédaction d'*Un souvenir de Fribourg* qui réactualise le vœu de virginité.

7. *Vers la « Vie du Père Jean » et* L'ESPRIT VICTIMAL *(1862-1886).* – Mais surtout, simultanément, l'intimité s'approfondit avec le Cœur du Christ, à la faveur de plusieurs autres événements. Le 24 août 1862, six ans exactement après l'extension à l'Église universelle de la fête du Sacré-Cœur, Mgr P. Cruice consacre Marseille au Sacré-Cœur de Marie. En 1863, le Père, allant prêcher chez Mgr Dupanloup, fait pèlerinage à Paray-le-Monial et s'offre au Sacré-Cœur en victime. En 1864, béatification de Marguerite-Marie, qui devient la « nouvelle protectrice » de l'Œuvre. En 1885, il écrit *La protection du Sacré-Cœur sur l'Œuvre,* où il poursuit l'exposé de ses vues sur l'Œuvre comme « œuvre du Sacré-Cœur », inspirée et réalisée d'En-Haut, tous les acteurs humains, à commencer par lui-même, n'étant que de simples instruments. « Le Cœur adorable de Notre-Seigneur... vrai Fondateur de notre maison... a, lui seul, tout fait d'en-haut, suscitant ces instruments de ses desseins ... parce qu'il veut le salut des jeunes ouvriers ». Enfin et surtout, le Père rédige la *Vie du Père Jean,* travail qui bouleverse son âme en lui révélant le prêtre-victime que malgré 32 ans d'intimité il avait méconnu. Non seulement il entre lui-même dans cette voie de l'expiation, mais il s'en fait le propagateur : auprès de ses amis bénédictins et partout. Appelé comme témoin d'office en 1887 au procès informatif de sœur Rémuzat (inspiratrice de Mgr de Belzunce et alliée de la famille Timon-David ; DS, t. 13, col. 350), il sera encore replongé dans les origines marseillaises et familiales de sa dévotion au Sacré-Cœur ; comme aussi en 1887-1889, en rédigeant *Les douleurs* d'un fondateur d'Œuvre, récit de ses longues mais fécondes souffrances, il fera un commentaire personnel du « grain qui meurt en terre ».

Menacé de cécité depuis 1881, ayant perdu en 1878-1882-1883 ses trois grands appuis humains : Pie IX, le Père Jean et le comte de Chambord, il vivait plus surnaturellement que jamais, « voyant de plus en plus clairement (il le disait à Dom Chautard) que toute œuvre bâtie sur l'humain est appelée à périr, et que seule l'œuvre qui vise le rapprochement de Dieu et des hommes par la vie intérieure est bénie par la Providence ». C'est cette même leçon qu'il laissait dans son testament pastoral rédigé six semaines avant sa mort : « Le seul et unique but de l'Œuvre, c'est d'y faire connaître et aimer Jésus-Christ », fuir le péché qui lui déplaît et fleurir les vertus qui lui plaisent, « ad majus pietatis incrementum ».

S'il faut caractériser d'un mot l'unité dynamique de cette vie spirituelle, nous dirons que la spiritualité de Timon-David, c'est une « histoire avec Dieu » (non une construction intellectuelle), et une histoire dans laquelle *Dieu mène le jeu,* quasi-visiblement pourvu qu'on y regarde, mais avec une correspondance de l'intéressé tellement active, qu'on croirait que c'est lui qui fait tout ; en réalité, il est tout ouverture à la volonté de Dieu, à qui liberté est constamment laissée de remettre en question le déjà-acquis.

Au point de départ, il faut souligner une riche nature, d'une extrême sensibilité, aux intuitions vives et profondes, fière et attachée à toutes les valeurs humaines, mais surtout viscéralement assoiffée d'amour ; dotée en outre d'une foi absolue et pour ainsi dire prêtre à la naissance. L'itinéraire sera celui d'un cœur qui va vers le Cœur du Maître , pour s'y perdre d'amour en y perdant avec lui tous ceux que son chemin lui fait rencontrer. Ou plutôt qui y est conduit, mené, « fort à l'aveugle », livré qu'il est à l'emprise de la Manifestatrice du Cœur de Dieu (saint Bernard, *De aquaeductu*), de la Mère invisible relayée par la mère charnelle. Aident à cette prise en main par l'Immaculée un « don de pureté » rare, une direction qui familiarise avec les Anges. L'aboutissement, une fois conscience prise de la « passation » au Cœur du Christ et une fois accepté le fait d'être désormais « ceint par cet Autre », c'est la descente avec lui, dans l'abandon de tout avoir et de soi-même, dans la souffrance et dans l'amour, pour donner Dieu (rien de moins) à ceux qui sont le plus privés de Lui. Descente avec ce Cœur pour seul compagnon et pour seul guide, libre donc par rapport à tout ce qui n'est pas lui : docile aux méthodes mais ouvert à toute « inspiration de la grâce », ramant contre les courants mais suivant le siècle assez pour le diriger, donnant tout son prix à la nature mais comme matière à surnaturaliser, pressé d'aboutir mais collaborant avec le temps, très ferme sur les principes mais s'inclinant devant les faits... ; avec un seul attachement inviolable et non compensé : la foi en l'Église, épouse née du même Cœur.

1. Écrits. – Outre les six grands ouvrages cités en cours de texte, énumérons encore (dans la collection des œuvres, à la Procure Timon-David) : 1843-1890 : *Sermons* (4 vol.) ; – 1853-1855 : *Rêveries. Bons et mauvais moments* ; – 1854 : *Règlement de l'Œuvre* ; – 1857 : *Lettre à Le Boucher* ; – 1859 : *Projet d'une Communauté destinée à l'éducation des enfants du peuple* ; 1869 : *La vocation : lettres à un jeune homme qui veut choisir un état de vie* ; – 1871-1872 : *Leçons de philosophie de l'histoire* ; – 1876 : *Constitutions de la Soc. du Sacré-Cœur de Jésus-Enfant* ; – 1878 : *Les processions à Marseille* (suite d'articles) ; – 1881-1885 : *Mes souvenirs* ; – 1884 : *Rapport à Léon XIII et Rescrit* ; – 1885 : *La protection du S.-C. de Jésus sur l'Œuvre de la jeunesse ouvrière.*

2. Biographies par C. Lecigne (Toulon, 1923, 669 p.) ; [Ch. Benoît], Paris, 1937 (168 p.) ; L. Carrouché (Paris, 1947, 223 p.). – J. Chelini, *Timon-David au cœur des jeunes,* Paris, 1988. – R. Sauvagnac, *Biographie critique* (8 vol. prévus).

3. Spiritualité. – Anthologie, *Spiritualité* (Procure T.D., 1967, 60 p. ronéot.). – R. Sauvagnac, *Le P. T.-D. et le Sacré-Cœur,* dans la revue *Paray-le-Monial,* 1971, p. 128-39 ; 1972, p. 11-22 ; *Le P. T.-D. et l'Immaculée,* dans *Revue du Rosaire,* 1976, p. 7-21,38-47.

4. Autres études et documents. – *Le Jeune Ouvrier* (revue mensuelle), Angers, 1856-1861. – (M. Maignen), *Annuaire des Œuvres de jeunesse et de patronage,* Paris, 1863-1866. – J.-P. Gaduel, *Le directeur de la jeunesse... J.-J. Allemand,* Paris, 1867. – (A. Brassevin), *Histoire des Prêtres du Sacré-Cœur de Marseille* (1732-1831), Marseille-Paris, 1877 ; rééd. par L. de la Pâquerie, Marseille, 1914. – X.-A. Séjourné, *Vie du R.P. Jeantier,* Paris, 1880, 1882.

J.-B. Chautard, *L'âme de tout apostolat,* 1913 : les évocations de T.-D. croissent de la 1re à la 10e éd. – E. Valentini, *Il centenario dell'opera Timon-David,* dans *Salesianum,* 1947, p. 507-28. – Fr. Veuillot, *Sous le signe de l'Union : Histoire des Congrès nationaux de l'Union des Œuvres (1858-1939),* Paris, 1948. – J.-B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France,* Paris, 1951. – R. Sauvagnac, *La pédagogie spirituelle du Père T.-D. : nature et surnaturel dans l'éducation chrétienne,* Marseille, Procure T.-D., 1953. – Kathleen Ashe, *The jesuit Academy of Saint-Michel in Fri-*

bourg (1827-1847), Fribourg/Suisse, 1971. – A. Pillon, *Les premiers Frères de Saint-Vincent de Paul et le P. T.-D.*, dans *Religieux de Saint-Vincent de Paul, Documentation*, Rome, 1978. – R. Larchères, *Naissance d'une famille marseillaise : Jean Timon-David*, dans *Marseille* (revue), 1978, p. 52-66. – L. Soltner, *Dom Guéranger vu par Joseph T.-D.*, dans *Lettre aux Amis de Solesmes*, 1986, p. 16-29. – G. Courtin, *Maurice Maignen et T.-D.*, dans *Religieux de Saint-Vincent de Paul, Documentation*, Rome, 1988.

DS, t. 1, col. 1701 ; t. 3, col. 1137,1141 ; t. 4, col. 720,726.

Roger SAUVAGNAC.

TIRSO DE MOLINA. Voir TÉLLEZ (Gabriel), mercédaire, 1579-1648 (DS, t. 15, col. 128-32).

TISSIER (latinisé : TEXTOR ; BERTRAND), cistercien, † 1670. – Bertrand Tissier était moine de Bonnefontaine, en Thiérache, département des Ardennes, au diocèse de Reims. Bonnefontaine était arrière-petite-fille de Clairvaux (→ Igny, → Signy, → Bonnefontaine), tombée en commende en 1532 (DHGE, t. 9, col. 1035-36). Tissier fut envoyé à l'université de Pont-à-Mousson, fondée et dirigée par les jésuites en 1572. Cette université, « instrument le plus puissant de la Contre-Réforme intellectuelle » en Lorraine (D. d'Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours*, t. 1, Paris, 1933, p. 357-58), fut également un lieu d'intense fermentation spirituelle, à cette époque où, pour ne parler que des « anciens » ordres, se préparaient progressivement des réformes chez les Prémontrés, les Bénédictins et les Cisterciens (Lekai, *Rise...*, p. 3-5). Tissier y conquit le grade de docteur en théologie.

Il était à Bonnefontaine déjà en 1622, puisqu'on trouve sa signature au bas d'une déclaration des moines de Clairvaux et d'autres monastères sur leurs projets de réforme (déclaration, datée du 12 mars 1622, éditée par Zakar, *Histoire...*, p. 152-55). Dans une ordonnance du cardinal de la Rochefoucauld, visiteur apostolique pour la réforme de l'Ordre cistercien, datée du 11 mars 1623, Bonnefontaine se trouve parmi les 58 monastères qui feront partie de la « première congrégation de la filiation de Clairvaux », ordonnance qui, du reste, ne fut jamais appliquée (texte dans Zakar, *Histoire...*, p. 160-63).

Le premier ouvrage connu de Tissier, qui était alors prieur de son monastère (quand l'est-il devenu ?), est la *Démonstration des vérités de la foi et religion catholique contre les erreurs de ce temps* (Sedan, Poncelet, 1641, petit in-8°, 8 + 282 p.).

A l'instar de Vincent de Lérins qui combattait les hérétiques de son temps, Tissier veut, à son tour, s'opposer aux Luthériens, Calvinistes, Anabaptistes, « qui tous reçoivent l'Écriture sainte glosée et interprétée à leur mode », alors que le « vrai et assuré moyen pour reconnaître la vérité de la foi parmi les ténèbres de l'infidélité, est de recevoir le sens et l'interprétation qui a toujours été reçue de tous et en tous lieux, ce que le nom Catholique signifie aussi » ... « La vraie Église n'est autre que la Romaine, puis qu'en tous ses points et articles elle est entièrement conforme à la créance des Pères anciens et à l'Écriture par eux interprétée et exposée » (p. 3-5 non paginées). Et Tissier défend ainsi, en trente chapitres, les divers points de doctrine ou de pratique contestés par ceux « qui en ces derniers temps ont établi une nouvelle Religion qu'ils ont appelée Réforme » (préf., p. 1).

En 1647 paraissait, toujours chez Poncelet, mais cette fois à Charleville, un volume in-8° de 4 + 610 pages, les *Assertiones theologicae quibus universa quae ad sacram doctrinam seu theologiam spectant explicantur ac probantur, et objectiones solvuntur.* Le livre est dédié à Claude Vaussin, abbé de Cîteaux, chef et supérieur général de tout l'Ordre de Cîteaux, lequel avait donné la permission d'éditer à Clairvaux, le 20 août 1646 (p. 3-5 non pag.).

Vaussin, 53e abbé de Cîteaux, de 1645 à février 1670, était à la tête de l'Ordre tandis que les controverses entre Commune et Étroite Observance battaient leur plein (voir p. ex. Lekai, *Rise...*, p. 77-142 ; Leloczky, *Constitutiones...*, p. 25-40, 163-71, 188-92 ; Nguyên-Dinh-Tuyên, *Histoire...*, *passim* ; ou encore, de façon plus rapide et large Lekai, *Cistercians...*, p. 138-52). Sur la page de titre, on lit que Tissier est professeur de théologie depuis une vingtaine d'années, *variis in locis.* Il a écrit ce « petit » livre – qui a demandé beaucoup de travail – à l'intention de ceux qui vivent dans les cloîtres et ne peuvent fréquenter l'université, et aussi des professeurs ; qu'à tout le moins le volume puisse être utile à ceux qui, ayant terminé leurs études *humaniora et philosophica*, manquent de professeurs pour aborder la doctrine sacrée. Après des prolégomènes où il est question de la nature de la théologie et des lieux théologiques, suivent cinq « traités » ayant pour objet Dieu un et trine – le Christ, la Mère de Dieu et les anges – les principes de l'agir humain, entre autres le libre arbitre, et les actes bons et mauvais *in genere* – les vertus et les vices en particulier – les sacrements. Il n'y a pas lieu, ici, de détailler davantage. L'Écriture est bien utilisée, les Pères anciens latins et grecs (en latin) sont abondamment cités, les théologiens du Moyen Âge (par exemple les saints Thomas et Bonaventure) et ceux de l'époque moderne (Bellarmin, Vasquez et d'autres) sont bien mis à contribution.

Peu d'années plus tard, Tissier publiait une *Disputatio theologica in janseniana dogmata*, cum duplice appendice, una in doctrinam Ranutii Higati de sententia S. Patris Bernardi, altera in librum de gratia victrice... (Charleville, Poncelet, 1651, in-8°, VI + 176 p.). Cette fois, c'était contre des propositions jansénistes que Tissier s'élevait, les estimant injurieuses pour saint Augustin et saint Bernard. « Ranutius Higatus » est l'anagramme de « Ignatius Huart », moine cistercien d'Aulne, docteur de Louvain, qui, en 1649, avait publié *Ranutii Higati... Bernardus, hoc est D. Bernardi Claravallensis... Tractatus de Gratia et libero arbitrio, periodice dispunctus, commentariis illustratus.* Huart lance vers 1651-1654 un *Bernardus abbreviatus* (s l n d), dirigé contre Tissier. Sur Huart, voir DS, t. 7, col. 834-35, et DTC, t. 7, col. 197 ; t. 2, col. 2542-43 ; t. 6, col. 2062-63.

La publication la plus importante de Tissier commença à paraître en 1660 : *Bibliotheca Patrum Cisterciensium id est opera abbatum et monachorum Ordinis Cisterciensis, qui saeculo S. Bernardi, aut paulo post ejus obitum floruerunt.* Les deux pages que Tissier a écrites en préface (non pag.) du t. 1, sont très instructives sur son propos. Regrettant que les œuvres « cisterciennes » de valeur ne se trouvent pas dans la grande collection des Pères (probablement la *Magna Patrum Bibliotheca Veterum Patrum*, 14 vol., Cologne, 1618), le prieur de Bonnefontaine s'est résolu à en faire lui-même l'édition. On sait que Tissier était au courant de pas mal de choses en ce domaine, surtout concernant les problèmes d'authenticité et d'attribution.

On le voit en relation avec Luc d'Achery : deux lettres à d'Achery, dans *Revue Mabillon*, t. 10, 1914-1920, p. 148-50, une autre dans J. Leclercq, *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, dans *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, t. 9/1-2, 1953, p. 206-08 ; voir encore J. Leclercq, *Les collections de sermons de Nicolas de Clairvaux*, Rbén, t. 66, 1956, p.

280, et la correspondance avec de Visch, à laquelle il est fait allusion dans *Auctarium D. Caroli de Visch...*, p. 194-97 [tiré-à-part, p. 33-35]. Tissier fut peu encouragé dans son entreprise. Par ailleurs, il n'avait guère de moyens financiers, car son monastère, petit (il n'y avait sans doute pas une dizaine de moines), était dans une situation économique pénible. Et pourtant, Tissier s'y mit. Et pour être près de l'impression sans être obligé à de fréquentes sorties du cloître, il décida que les volumes seraient imprimés à Bonnefontaine même, avec l'aide sans doute d'un typographe de métier, A. Renesson (titre des t. 1 et 3). Ne sachant quelle ampleur prendrait son œuvre, Tissier annonça prudemment qu'elle constituerait un *corpus aliquot tomis distinctum* (titre du t. 1).

En fait, huit tomes furent publiés : 1 et 3 en 1660, 2 en 1662, 4-5 en 1663, 6 en 1664 furent imprimés à Bonnefontaine, avec indication de points de vente à Paris : le collège S. Bernard et E. Couterot. Les tomes 7-8, parus en 1669, ne font plus mention de l'imprimerie du monastère, mais portent cette mention : *Prostant exemplaria apud Ludovic. Billaine Parisiensem Typogr. ac Bibliop. in Palatio Regio.* L'épaisseur de ces in-folios est assez variable : le plus volumineux (5) compte 390 pages, le moins épais (6) 138. La mort empêcha, semble-t-il, que Tissier poursuivît son édition. On peut trouver le détail des œuvres publiées dans le *Repertorium fontium historiae Medii Aevi,* t. 1, Rome, 1962, p. 745-46. Le t. 1 contient l'*Exordium ord. cist.*, la *Carta caritatis,* l'*Exordium magnum,* le *Liber miraculorum S. Bernardi.* Le t. 8 contient des œuvres d'Othon de Freising. On trouve dans les autres tomes des auteurs comme Césaire d'Heisterbach, Henri d'Albano, Nicolas de Clairvaux, Aelred de Rievaulx, Guillaume de Saint-Thierry, Isaac de l'Étoile, etc. Au 19e siècle, J.-P. Migne fera bon usage, pour sa PL, de la *Bibliotheca,* en omettant, cependant, curieusement, Serlon de Savigny (voir DS, t. 14, col. 661-66). Certes, aujourd'hui des éditions critiques supplantent la plupart des textes édités par Tissier, mais ceci n'enlève rien au courage et au mérite du prieur de Bonnefontaine, même si nous ignorons exactement sur quels manuscrits il s'est basé, et selon quels critères il a effectué les corrections qu'il dit avoir faites.

Aux temps où s'éditait la *Bibliotheca,* Bonnefontaine adhérait explicitement à l'Étroite Observance, vers laquelle allaient les sympathies du prieur depuis longtemps. Bonnefontaine paraît dans les Actes du chapitre de l'Étroite Observance de septembre 1664 : une fois pour fixer la quote-part de Bonnefontaine dans une dépense spécifique (cette quote-part est 20 livres, le montant le plus faible, alors que d'autres monastères pouvaient être taxés jusqu'à 220 livres et au-delà, le maximum étant 360 livres !) et une autre fois pour faire partie de la province de Tirasche [Thiérache], avec Argensol, La Charmoie, Le Reclus, Vauxclair, Boesry (Leloczky, *Constitutiones...*, p. 193 et 197). Peut-être est-ce en raison des liens avec l'Étroite Observance que l'on désigne quelquefois Tissier comme prieur *et réformateur* de son monastère.

Il reste à signaler la réédition, en 1670, sous le même titre, des *Assertiones theologicae...*, publiées en 1647. L'auteur, qui a enseigné la philosophie et la théologie depuis plus de quarante-cinq ans, n'a pas changé de manière. Il a cependant réduit par endroits et, plus souvent, élargi son texte : *editio... multis in locis auctior : in paucis contractior.* Cela fait un volume petit in-4° de 8 + 508 + 4 pages, imprimé sur deux colonnes à Bonnefontaine, et mis en vente aux points de vente habituels après le 19 juin 1670 (car le volume est dédié à Jean Petit, abbé de Cîteaux depuis cette date).

Bertrand Tissier laisse l'impression d'un moine sincèrement attaché à la vie monastique. Il est bien formé intellectuellement et imprégné de la tradition de l'Église. Professeur consciencieux, il désire aider le mieux possible d'autres à acquérir une formation doctrinale solide. Il est très vigilant quant à l'orthodoxie catholique et, d'autre part, se met véritablement en peine pour faire connaître et transmettre le patrimoine spirituel des cisterciens du 12e siècle.

C. de Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis...*, Cologne, 1656, p. 54-55. – *Auctarium D. Caroli de Visch ad Bibliothecam S.O. Cisterciensis* ; éd. J.M. Canivez, dans *Cistercienser-Chronik,* t. 38, 1926, p. 194-97 [tiré-à-part, p. 33-35]. – *Dictionnaire des auteurs cisterciens,* Rochefort, 1975-1977, col. 688-89. – L.J. Lekai, *The Rise of the Cistercian Strict Observance in Seventeenth Century France,* Washington, 1968. – L.J. Lekai, *The Cistercian. Ideals and Reality,* The Kent University Press, 1977. – J.D. Leloczky, *Constitutiones et Acta Capitulorum Strictioris Observantiae Ordinis Cisterciensis (1624-1687),* Rome, 1967. – T. Nguyên-Dinh-Tuyên, *Histoire des controverses à Rome entre la Commune et l'Étroite observance de 1662 à 1666,* dans *Analecta cisterciensia,* t. 26, 1970, p. 3-247. – P. Zakar, *Histoire de la Stricte Observance de l'ordre Cistercien depuis ses débuts jusqu'au généralat du cardinal de Richelieu (1606-1635),* Rome, 1966.

DS, t. 1, col. 894 ; – t. 4, col. 1491 ; – t. 6, col. 73, 127 ; – t. 7, col. 142-43, 227, 834, 2016, 2019-20 ; t. 11, col. 257 ; – t. 13, col. 796.

Maur STANDAERT.

TISSOT (JOSEPH), missionnaire de Saint-François de Sales, 1840-1894. – Joseph Tissot est né à Annecy (Savoie), le 1er septembre 1840. Il est le sixième des neuf enfants du notaire Tissot. A 16 ans, il entre au séminaire d'Annecy et continue ses études à Rome. Il est ordonné prêtre le 30 mai 1863. Le 6 juillet 1864, il obtient le doctorat en droit canonique.

A peine rentré de Rome, il demande son admission dans la congrégation des Missionnaires de Saint-François de Sales (DIP, t. 5, col. 1481-83) fondée à Annecy en 1838 par Mgr J. Rey († 1874 ; DIP, t. 7, col. 1702-03) et P.-M. Mermier († 1862 ; DIP, t. 5, col. 1242-43). Joseph Tissot est appliqué à la prédication. Il participera à une centaine de missions paroissiales et prêchera de nombreuses retraites dans les paroisses, les collèges ou pensionnats, les communautés religieuses. Les vingt dernières années de sa vie, il donnera une centaine de retraites ecclésiastiques. Doué d'une éloquence prenante et d'une profonde spiritualité, il est très demandé aussi pour des sermons de circonstances.

En 1869, Joseph Tissot accompagne au concile Vatican I Mgr Tissot, vicaire apostolique de Vizagapatam, en Inde, dont il sera le secrétaire et le théologien. Les années 1872-1880 sont marquées en Savoie par un renouveau religieux dont Tissot est un des principaux ouvriers : missions, organisation et prédication de pèlerinages. En 1880, il est élu supérieur général de sa congrégation. Il devient en même temps supérieur des Filles de la Croix de Chavanod (Haute-Savoie) et le reste jusqu'à 1887. Par ses écrits et son contact personnel, le supérieur marque en profondeur l'esprit salésien de ses confrères. Il est attentif à l'action missionnaire de ses confrères en Inde. Il y enverra un premier groupe de Filles de la Croix.

Tissot est en relation avec le Père Ramière et sera un zélateur de l'Apostolat de la prière. En 1882, il devient ami et père spirituel du chanoine Chaumont. Il collabore à la fondation de sociétés salésiennes : prêtres et filles de Saint-François de Sales (' Catéchistes missionnaires de Marie Immaculée '). Il meurt à Annecy, le 2 août 1894.

Tissot fut un prédicateur très demandé : on apprécie ses dons d'orateur, sa clarté, la solidité de sa doctrine spirituelle. Le contact avec François de Sales a dissipé les inquiétudes de sa jeunesse et l'a ouvert à la dévotion au Sacré-Cœur. Une retraite à Paray (1876) marque un tournant dans sa vie intérieure : la spiritualité qu'il vit et enseigne dès lors est celle d'un complet abandon au bon plaisir de Dieu. Il exprime cette spiritualité dans *L'art d'utiliser ses fautes* (1878). Joseph Tissot est convaincu que sa vocation est d'être apôtre du Sacré-Cœur, de connaître, aimer, faire aimer le Cœur de Jésus.

De nombreux sermons de Tissot ont été publiés : *Discours choisis* (4 vol., Paris, 1902-1909) ; – *Neuvaine aux tombeaux de S. François de Sales et de S. Jeanne de Chantal* (Annecy, 1873) ; – *Le diocèse de S. François de Sales à Paray* (Annecy, 1875) ; – *Pèlerinage savoisien à Rome et Lorette* (Annecy, 1876) ; – *Pèlerinage au tombeau de S. Guérin* (Annecy, 1875) ; – *Triduum en l'honneur du B. Jean-Baptiste de la Salle* (Paris, 1888) ; – *L'œuvre de la propagation de la Foi* (Lyon, 1890).

Dans le domaine plus directement spirituel, on retiendra : *Flore mystique de S. François de Sales* (Paris, 1874) ; – *L'art d'utiliser ses fautes...* (Annecy, 1878 ; 15e éd., Paris, 1925 ; trad. espagnole, Paris, 1896) ; – *Entretiens en forme de catéchisme sur l'Apostolat de la prière* (Paris, 1878, 64 p.) ; – *Pensées de la B. Marguerite-Marie pour tous les jours de l'année* (Paris, 1880). – *Les abeilles mystiques de S. François de Sales* (Poitiers-Paris, 1880) ; – *Élévations pendant... la messe* (Lyon, 1881, 30 p.) ; – *Violettes et abeilles* (Lyon, 1887) ; – *La journée de Philothée* (Lyon-Paris, 1887, 1888, 1899) ; – *Petit trésor salésien de la supérieure* (Paris, 1894, 1900) ; – *Directoire pour les personnes du monde* (Lyon, 1890) ; – *Écrin salésien de la jeune mère* (Paris, 1894).

Sur *La vie intérieure simplifiée...* (Paris, 1894) du chartreux Pollien, publiée par Tissot, voir DS, t. 12, col. 1861. – Parmi les autres écrits de Tissot, relevons ses *Poésies religieuses* (Lyon, 1896).

(Anonyme), *Souvenirs intimes et personnels* (Lyon, 1913). – *Le P. J. Tissot* (Lyon, 1913). – L. Buffet, *Vie du P. J. Tissot* (Paris, 1925). – J. Rey, *Les Missionnaires de S. François de Sales* (Thonon, 1956, p. 279-338). – NCE, t. 13, 1967, p. 174.

DS, t. 3, col. 495 ; t. 4, col. 1849 ; t. 6, col. 487, 668 ; t. 10, col. 1230, 1808. ; t. 14, col. 1149.

Adrien Duval.

1. TITUS DE BOSTRA, évêque, † avant 378. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. Vie. – Nous n'avons que deux documents datés sur la vie de Titus, évêque de Bostra, alors capitale de la province d'Arabie, aujourd'hui petite cité sur le versant occidental du djebel Druze en Syrie (en arabe Busra). Le 1er août 362, Julien l'Apostat écrit aux Bostréniens pour les mettre en garde contre les troubles qu'auraient suscités l'évêque Titus et son clergé. En fait, l'attitude de l'empereur est dictée par son antipathie contre les « Galiléens » ; la lettre fait en effet allusion à un avertissement de Titus à Julien où il lui disait : « Quoique les chrétiens puissent mesurer leur nombre avec celui des Hellènes, nos exhortations les ont retenus de commettre le moindre excès ». Julien fait comme si, tout au contraire, l'évêque était à l'origine des troubles et incite les citoyens à l'expulser de la ville (*Epist.* 52 ; éd. et trad. J. Bidez, Julien, *Œuvres,* t. 1/2, Paris, 1924, p. 193-95). Il semble que la mesure prévue ne fut pas mise à exécution.

En tout cas, et c'est le second document, Titus apparaît à la fin de l'année 363, à côté de Mélèce d'Antioche et d'autres, comme signataire de la déclaration du synode d'Antioche adressée au nouvel empereur Jovien. Cette déclaration, rédigée en vue de réaliser la concorde après les divisions suscitées par la crise arienne, professait à nouveau la foi de Nicée et reconnaissait la validité du terme *homoousios,* mais en l'interprétant dans un sens affaibli : le Fils « est engendré de la substance (*ousia*) du Père, et il est semblable au Père selon la substance » (Socrate, *Historia ecclesiastica* III, 25, PG 67, 432-36 ; cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo,* Rome, 1975, p. 374-75). C'était là une sorte de compromis entre l'*homoousios* et l'*homoiousios* ; on verra cependant que Titus interprète la « ressemblance » dans un sens qui rapproche singulièrement le second terme du premier. Jérôme dit en outre que Titus mourut sous Valens, donc entre 364 et 378 (*De viris illustribus* 102, éd. E.C. Richardson, TU 14/1, 1896, p. 48).

On ignore l'origine et la date de naissance de Titus, mais son œuvre révèle un homme instruit, même en philosophie. Jérôme le présente, à côté des cappadociens et de quelques autres, comme l'un de ces auteurs dont on ne sait « s'il faut plus admirer l'érudition séculière ou la science des Écritures » (*Epist.* 70 à Magnus, éd. et trad. J. Labourt, t. 3, Paris, 1953, p. 203).

2. Œuvres. – 1° *Contre les Manichéens* en quatre livres : conservé seulement en partie dans l'original grec (texte le plus complet dans le ms *Athos Vatopedi* 236, 12e s., jusqu'à III, 29), en entier dans une traduction syriaque (unique ms *British Museum* Add. 12150, daté de 411), ce traité fut écrit peu après la mort de Julien (26 juin 363 ; cf. II, 28, éd. Lagarde). Le livre I examine les points capitaux (*kephalaia*) de la doctrine manichéenne et montre que son dualisme radical contredit les « notions communes » sur la nature. Le l. II affirme que le péché de l'homme ne peut s'expliquer par l'action d'un Principe éternel du mal opposé à Dieu, car un tel Principe n'existe pas. Titus rejette l'idée manichéenne de Dieu et lui oppose l'idée chrétienne d'un Dieu créateur et provident. Le l. III réfute les attaques des Manichéens contre la Loi et les Prophètes : l'Ancien Testament vient bien de Dieu et il est en consonance avec le Nouveau. Le l. IV traite du Nouveau Testament ; il dénonce les choix arbitraires des textes utilisés par la secte pour appuyer ses doctrines et montre finalement que la croyance à l'action du diable ne va nullement dans le sens d'un dualisme radical.

L'ouvrage est d'une haute qualité. Titus fait preuve d'une grande habileté à manier les arguments d'ordre philosophiques et d'une parfaite maîtrise de l'Écriture. Il est en outre bien informé sur les subtilités du système manichéen et cite à plusieurs reprises les écrits de ses adversaires. Il y

aurait lieu de confronter son exposé avec les documents originaux découverts dans le Turkestan chinois depuis 1900 et à Medinet Madi en 1931.

Le contenu de l'ouvrage (joint dans tous les mss au traité analogue de Sérapion de Thmuis ; cf. DS, t. 13, col. 644-46) fut d'abord connu par une traduction latine du jésuite Francesco Torres, basée probablement sur un ms de Gênes (G = *Bibliotheca della missione urbana* 37, 11e s.) et publiée par Henri Canisius, *Antiquae lectiones*, t. 5, Ingolstadt, 1604, p. 31-142. La première éd. du texte grec est due à Jacques Basnage, d'après une copie d'un ms récent de Hambourg (H = *Bibl. Munic.*, Phil. Gr. XVI, 17e s.) : *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum...*, Anvers, 1725, p. 56-162 ; elle fut reproduite, avec des compléments tirés des *Sacra parallela* de Jean Damascène, par A. Gallandi, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. 5, Venise 1769, p. 269-350, d'où elle est passée en PG 18, 1069-1264.

Mais cette édition n'est pas satisfaisante. En effet, les mss G et H ont subi un déplacement des folios qui a fait mélanger le traité de Sérapion avec celui de Titus. L'éd. de P. A. de Lagarde, *Titi Bostrensis quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece*, Berlin, 1859, est préférable, quoique basée sur un ms tardif, mais le texte donné en *appendix*, p. 69, 29-103, 16, est de Sérapion (cf. *infra*). L'éd. critique du grec préparée par R.P. Casey n'a pas paru ; par contre, P. Nagel a publié la fin du l. III (7-29) d'après le *Vatop.* 236 : *Neues griechisches Material zu T. von B.*, dans *Studia Byzantina*, Folge II, Berlin, 1973, p. 285-350. L'éd. de la version syriaque complète a été publiée par P.A. de Lagarde, *T. Bostr. contra Manich. libri quatuor syriace*, Berlin, 1859 ; réimpr. Hanovre, 1924 (la trad. allem. annoncée n'a pas été éditée). – Cf. CPG 2, 3575, avec compléments pour les *Fragmenta*. – Sur la question compliquée des mss et des éd. du grec, voir R.P. Casey, *The Text of the Anti-Manichaeans Writings of T. von B. and S. of Thm.*, dans *Harvard Theological Review*, t. 11, 1928, p. 97-111 ; introd. à son éd. de Sérapion de Thmuis, *Against the Manichees*, Cambridge, Harvard, Londres, 1931, p. 3-4.

Les éd. de Lagarde étant peu accessibles, et dans l'attente d'une éd. crit. (qui pourrait se baser sur *Vatop.* 236 et G), le texte grec de PG 18 est utilisable à condition d'éliminer les parties appartenant à Sérapion. Or celles-ci sont groupées en deux blocs : 1) PG 18, 1116a3-1132c1 = Sérapion, ch. 26,1-36,5, éd. Casey, p. 41-52, mais dans un ordre différent ; 2) 1213a1-1256 = Sérapion, ch. 36,5-53,56, éd. Casey, p. 52-77 (ces deux blocs correspondent à l'*appendix* de de Lagarde, le second commençant p. 78,5). Sont donc authentiques : PG 18, 1069-1116a2 (livre I) ; 1132c-1208a (livre II) ; 1208b-1212d (livre III, *praefatio* = n. 1-7 Lagarde) ; 1257ac : résumé des quatre livres.

2° *Homélies sur l'Évangile de Luc.* – Diverses chaînes exégétiques (cf. Casey, art. *Titus*, dans Pauly-Wissowa, col. 1590), surtout celle de Nicétas d'Héraclée (DS, t. 11, col. 219), transmettent des scolies sur *Luc* sous le nom de Titus.

L'ensemble a été étudié critiquement et publié par J. Sickenberger, *T. von B. Studien zu dessen Lukas Homilien*, TU 21/1, Leipzig, 1901 (textes, p. 143-245). Cette édition reste valable, bien qu'elle puisse être améliorée et complétée ; cf. J. Reuss, *Bemerkungen zu den Lukas-Homilien des T. von B.*, dans *Biblica*, t. 57, 1976, p. 538-41 (cinq nouveaux fragments sur *Luc* 6,46 ; 7,9 ; 9,54 ; 11,1.29-30, tirés du codex *Zacynthius*, 8e s.). Sickenberger montre que ces scolies proviennent en fait d'une série d'homélies, dont une partie se trouve dans un palimpseste de Milan (*Ambros.* F.130), difficilement déchiffrable. – Cf. CPG 2, 3576.

Les extraits conservés sont relativement abondants : en plus de courts passages sur l'Annonciation et la Visitation, ils donnent presque en entier les commentaires sur la « confession » du Père par le Christ, le *Pater*, les paraboles de la miséricorde du ch. 15, le jeune homme riche ; le dernier texte porte sur le bon larron ; cf. *infra* : *Doctrine*.

Le *Commentaire sur Luc*, publié d'abord en trad. latine et attribué à Titus par le jésuite Antoine Peltanus (*Victoris Antiocheni... in Marcum et Titi Bostrorum episcopi in evang. Lucae commentarii*, Ingolstadt, 1580, p. 321-509), et repris avec l'original grec par Fronton du Duc (*Bibliotheca veterum Patrum*, Paris, 1624, t. 2, p. 762-835), est en réalité une chaîne sur *Luc* compilée à partir de divers auteurs, spécialement Cyrille d'Alexandrie, mais aussi notre Titus. Sur cette compilation, qui date du 6e siècle, cf. Sickenberger, TU 21/1, p. 16-41 ; J. Reuss, *Lukashomilien aus der griechischen Kirche*, TU 130, Berlin, 1984, p. x-xvii. Cf. CPG 4, c. 130-137. – Les *Fragments sur Daniel* attribués à Titus dans le Commentaire de Jean Drungarius (7e-8e s.) ne constituent probablement pas une œuvre à part mais sont tirés des homélies sur *Luc* ; éd. Sickenberger, *ibid.*, p. 246-49. – CPG 2, 3577.

3° Des fragments d'un *Sermon sur l'Épiphanie* sont conservés en version syriaque dans le *Florilegium Edessenum* (ms *British Mus.* Add. 12156) ; éd. I. Rucker, *Florilegium Edessenum anonymum*, dans *Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wissensch...* 5, Munich, 1933, p. 82-87, avec rétroversion grecque. L'homélie traite surtout de l'enfantement virginal de Marie par lequel le Verbe devient homme ; le fragm. 4 invite les fidèles à s'attrister au sujet des Juifs, déchus de leur privilège parce qu'ils ne reçoivent pas le Messie.

Par contre est inauthentique une *Oratio in ramos palmarum* (BHG 2230), attribuée à Titus par de nombreux mss et publiée sous son nom par Fr. Combefis (*S.P.N. Asterii Amaseae... aliorumque plurium orationes et homiliae*, Paris, 1648, p. 636-52 ; éd. reprise en PG 18, 1263-78). Le style de cette homélie, où domine l'interprétation allégorique, n'est pas celui de Titus ; elle n'est pas non plus d'Hésychius de Jérusalem (cf. DS, t. 7, col. 402), auquel l'attribue un ms tardif (Jérusalem, *St-Sépulcre* 136, 14e s.). Voir l'étude précise de M. Aubineau, *Les homélies festales d'Hés. de Jér.* (Subsidia hagiographica 59) XVIII, t. 2, Bruxelles, 1980, p. 715-47 ; éd. crit. avec trad. franç., p. 748-77. – CPG 2, 3578.

3. Doctrine. – Les *Homélies sur Luc* restent le témoignage essentiel sur l'enseignement de Titus. Leur contenu est à la fois doctrinal et pratique : l'évêque vise à éclairer la foi des fidèles et à modeler leur vie selon cette foi. Le style est parfois brillant, avec des formules suggestives, mais toujours clair. Bien qu'il semble avoir connu Origène, Titus ne suit pas sa méthode allégorique : il annonce plutôt l'école d'Antioche par sa fidélité au sens littéral, à partir duquel il développe des applications spirituelles. Ces homélies étant peu connues, nous en traduisons d'assez longs passages, en les groupant autour de quatre thèmes.

1° *Marie, vierge et Mère de Dieu.* – La question que Marie pose à l'ange au moment de l'Annonciation met en relief « le caractère exceptionnel » de l'enfantement virginal : « la nature ignore ce que tu dis. L'ange le reconnaît ; en effet rien de tel ne s'est encore produit ni ne se produira dans la suite : une vierge qui enfante » (sur *Luc* 1,34 ; éd. Sickenberger, p. 144).

Dans la scène de la Visitation, « la Vierge ne doute absolument pas qu'elle sera la Mère de Dieu (*Theotokos* : un des premiers témoins du terme ; on le trouve deux fois dans la partie déchiffrable du

palimpseste de Milan, cf. p. 253), mais elle attend l'accomplissement des paroles de l'ange et d'Élisabeth. Elle ne souffre pas de se taire, mais déjà elle communique par ses paroles le goût et les prémices de l'Esprit (*Rom.* 8,23) qui est venu en elle ». L'Esprit vient « en même temps et en un même lieu sur les deux femmes, la stérile et la vierge Theotokos ». « Écoutons donc ce que dit la Vierge nouvelle en toutes choses et combien étonnante est sa proclamation ; en effet, tout comme au-dessus de la nature elle est vierge et mère, ainsi elle se montre prophétesse et théologienne (*theologousa*) : mon âme, dit-elle, exalte le Seigneur » (*Luc* 1,46 ; p. 145).

Cependant, lorsque Marie et les frères de Jésus (selon Titus il s'agit de « fils de Joseph ») demandent à le voir à part, Jésus refuse toute préférence charnelle : « Je ne suis pas venu honorer deux ou trois frères, mais je suis venu sauver tous les hommes... En effet, la parenté charnelle est limitée, mais l'enseignement du Logos est sans limite » (8,19-21, p. 174-75).

2° *Le Christ et le Père.* – La *christologie* de Titus s'exprime surtout dans le commentaire de la « confession » du Père par le Fils en *Luc* 10,21-22. Le terme nicéen *homoousios* n'y est pas employé, sans doute pour surmonter les divergences d'opinion à l'époque. Le terme « nature » (*physis*) est utilisé plutôt que celui de « substance » (*ousia*), mais Titus conçoit en fait la « ressemblance » du Fils au Père comme une parfaite égalité ; il souligne aussi la différence radicale entre la génération éternelle et la création ; sa christologie n'est donc nullement subordinatienne.

« Autre est la manière d'être père chez les êtres faits par l'intermédiaire du Christ, autre celle de la génération insaisissable du Monogène ; là, il s'agit du passage du non-être à l'être, mais lui ne vient pas du non-être : seul il vient du Père son principe de manière insaisissable (akataleptôs), c'est pourquoi il est aussi le seul Fils » (p. 193-94).

Titus distingue ensuite, comme le fera Augustin, les deux sens de la formule « Je te confesse » (*hexomologoûmai soi*) : confession des péchés et confession de louange. « Je te confesse » signifie ici « je te glorifie » (*doxazô se*) : « Si le Fils glorifie le Père, ne t'en étonne pas. Nul en effet ne glorifie l'Engendrant comme l'Engendré ; aussi ' toute langue proclame que le Christ est Seigneur pour la gloire du Père ' (*Phil.* 2,11), et toute la Personne (*hypostasis*) du Monogène est gloire de Celui qui l'a engendré » (p. 194).

Les créatures, y compris les anges, ne glorifient le Père que d'une manière imparfaite ; seul le Fils le glorifie parfaitement, et c'est ici que Titus suggère discrètement que « la ressemblance » du Fils équivaut à l'égalité selon la nature :

« Le Fils en-haut est tourné par nature vers le Père (cf. *Jean* 1,1) – mais que dis-je ' est tourné ' puisqu'il est exactement semblable (*akribôs homoioutai*) à Celui qui l'a engendré, puisqu'il est le seul à partir du Seul, puisqu'il garde en sa nature l'empreinte tout entière du Père, puisqu'il est l'image incomparable du Dieu invisible, puisqu'il ne diffère en rien de lui selon la nature (*kat'ouden tè physei diallatai*) : le Père qui engendre en effet n'a rien soustrait de sa ressemblance pour son Engendré, car nulle impuissance ne l'empêchait, nulle jalousie ne le retenait – ; puisque par suite il est parfait venant du Parfait, et parfaitement parfait (*teleiôs teleios*), seul Jésus le Christ est ' pour la gloire du Père '. Quand donc il dit ' Je te confesse ', il glorifie Celui qui l'a engendré avant les siècles de manière insaisissable » (p. 194).

La connaissance réciproque du Père et du Fils ne peut donc être communiquée. Incapable de compter les étoiles du ciel et le sable des mers, comment l'homme pourrait-il connaître le Père et le Fils ? Il peut seulement « savoir qu'il lui est impossible de saisir » (p. 195). Titus ajoute que le Père à son tour glorifie le Fils (*Jean* 12,28), et cette glorification est fondée sur son amour : « or, avec quelle mesure pourrait-on mesurer cet amour ? ». Les anges eux-mêmes en sont incapables. Cependant, une certaine connaissance du mystère nous est donnée, accompagnée par l'amour (*agapè*) :

« Efforçons-nous au moins de monter, non pour mesurer cet amour tout entier, mais pour monter autant que nous le pouvons. Combien grand est l'amour ? Autant que grande est la connaissance... Si tu montes bien, ainsi tu connaîtras bien... Plus tu connais, plus tu aimes. Mais le Fils connaît parfaitement, aussi il aime parfaitement, et celui qui progresse en connaissance progresse aussi en amour » (p. 195-96).

L'Esprit Saint partage la connaissance du Père par le Fils, « car ' il pénètre toutes choses, même les profondeurs de Dieu ' (1 *Cor.* 2,10) ». Réciproquement, seul le Père connaît le Fils, car « la nature est semblable » (p. 196). Pour les hommes, la connaissance du Père et du Fils ne peut être qu'objet de révélation (*apokalypsis*), la connaissance étant toujours proportionnée à la nature : « Là où la nature est semblable, la connaissance se fait sans enseignement ; mais ici le savoir (*mathèsis*) vient d'une révélation, ici il résulte d'une grâce (*charitos*), là-bas de la nature » (p. 196).

3° *L'homme dans le Christ et l'Esprit.* – Nous suivons ici le commentaire du Pater (*Luc* 11,2-4). Si nous pouvons appeler Dieu « Père », c'est parce que le Fils s'est rendu semblable à nous par la chair, donnant ainsi aux serviteurs la dignité des fils. Mais la paternité de Dieu est différente de la paternité humaine ; elle suppose une nouvelle naissance, qui est l'œuvre de l'Esprit :

« Celle-ci se produit en vertu de la réception de l'Esprit Saint ; elle fait de nous d'autres hommes, qui abandonnent leur mode de vie et leur comportement antérieurs, comme s'ils mouraient à la vie présente pour commencer un mode de vie nouveau, régénérés en lui » (p. 197)... « Lorsque nous invoquons le Père par le Fils, nous disons ' Père de notre Seigneur Jésus Christ ' ; par le Christ en effet il est le Père véritable de ceux qui reçoivent la ressemblance du Monogène ; c'est ce qu'opère l'Esprit Saint qui conforme à la ressemblance du Fils la multitude de ceux qui sont appelés fils et nous ramène à la création originelle selon l'image de Dieu » (p. 198 ; cf. *Rom.* 8,9-16.29). Venu parmi nous, le Christ a partagé notre vie et notre mort et inauguré ainsi la résurrection « vers laquelle il nous faut aller et déjà en recevoir l'imitation, afin que, renés d'entre les morts, nous puissions appeler Père celui qui nous a fait renaître » (p. 198).

On doit noter, chez Titus, l'étroit parallélisme entre sa *christologie* et sa *pneumatologie* : pour lui, l'Esprit est de même nature que le Père et le Fils. Sa théologie nettement trinitaire s'inscrit dans la ligne des *Lettres à Sérapion* d'Athanase et annonce le *Traité du Saint Esprit* de Basile et les *Discours théologiques* de Gré-

goire de Nazianze (cf. art. *Théologie, supra,* col. 467-69).

Les mêmes thèmes reviennent d'ailleurs à propos de la quatrième demande, dont il ne reste que l'explication sur le pain spirituel :

« De plus, le pain pour les âmes est la puissance divine, qui nous apporte la vie éternelle à venir, de même que le pain vient de la terre dans le corps pour conserver la vie présente. En parlant du pain ' à venir ' (Titus rattache *epiousion* à *epienai*), le Christ nous manifeste le divin (*to theion*), qui vient et qui est proche. Pourquoi le demandons-nous aujourd'hui ? C'est parce que nous en cherchons les prémices et le goût (cf. *Rom.* 8,23) lorsque l'Esprit habitant en nous y opère une vertu qui est au-dessus des hommes : la pureté, l'humilité, le dédain des richesses, la magnanimité, le mépris de la gloire et de la vie elle-même, la foi inébranlable et sans fluctuations au sujet des réalités surnaturelles, l'espérance des biens à venir comme s'ils étaient présents, l'amour céleste ; par suite, étant sur la terre, nous vivons comme si nous n'y étions pas. Il nous donne aussi la sagesse qui perçoit les secrets de Dieu, la prophétie, et une force qui triomphe de la ruse des démons et chasse les maladies autant que cela nous est utile... Telle est la saveur de ce pain qui nous est donnée maintenant et que Paul explique en parlant de ' ceux qui ont savouré la belle parole de Dieu et les forces du monde à venir ' » (p. 200-01 ; cf. *Gal.* 5,22 ; 1 *Cor.* 12,28-29 ; *Hébr.* 6,5).

4° *L'homme pécheur et pardonné.* – La demande du pardon est nécessaire « parce que nul homme n'est sans péché ». Mais Titus ne conçoit pas le péché en fonction d'une règle morale ; il y voit plutôt « l'obstacle à la sainte communion (avec Dieu) ». Les péchés sont « nos dettes à l'égard de Dieu ». Nous les contractons en refusant « de donner en retour au Christ toute sainteté par l'Esprit Saint qui habite en nous ; nous devenons ainsi dignes de blâme lorsque nous ne lui gardons pas un temple pur ». Dès lors, « en raison de notre impuissance humaine, le secours du pardon doit être sollicité pour ce qui nous manque dans l'accomplissement de la vertu, et il nous vient de la bienveillance de Dieu qui nous remet l'offense causée par nos errements ». Ce pardon nous est donné plus facilement si nous pardonnons aussi à notre tour (p. 201).

La démarche vers le pardon, qui assure le relèvement du pécheur, est bien exprimée dans le commentaire de *Luc* 15,18 (fils prodigue) : « M'étant relevé (*anastas*), j'irai vers mon père ». L'emploi du mot « Père » est déjà significatif : « la nature reconnaît celui qui a façonné, même si la libre décision (*proairesis*) ne l'a pas honoré » (p. 220).

Partant du mot *anastas,* Titus énumère ensuite les sens du mot *anastasis* en citant des textes de l'Écriture : ce mot évoque le retour à la vie, et le Christ lui-même dit ' Je suis la résurrection ' (*Jean* 11,25) ; il évoque le retour à la santé, le réveil, le redressement après le péché... « Et, par dessus tout, il signifie le rejet de la négligence et de la méconnaissance, comme ici : ' m'étant relevé, j'irai vers mon père ' ; (le fils) a en effet rejeté la méconnaissance ; il n'a pas désespéré de lui-même, mais il s'est relevé de sa chute, il s'est délié de ses méfaits ; ayant songé au retour, il ne diffère pas mais se met en marche et prend la route qui le conduit au foyer paternel » (p. 220-21).

Le pardon de la pécheresse en *Luc* 7,50 montre par ailleurs que la foi lui obtient le pardon des péchés « parce qu'elle a cru que le Christ a pouvoir de remettre les péchés ». Mais le Christ ajoute : « ' va en paix ', c'est-à-dire ne pèche plus ; si nous péchons en effet nous combattons contre Dieu » (p. 171).

L'œuvre de Titus de Bostra semble avoir été peu étudiée. Cela tient sans doute au manque d'éditions et de traductions modernes et aux défauts de celles qui existent, du moins en ce qui concerne le traité *Contre les Manichéens* ; les éditions du texte grec préparées par A. Brinkmann et L. Nix, puis par R.P. Casey n'ont pas vu le jour. L'édition de la version syriaque n'étant utile qu'à ceux qui connaissent cette langue, une traduction en langue moderne serait indispensable (J. Sickenberger, p. 12, assure avoir eu en mains une traduction manuscrite des livres III-IV préparée par L. Nix). Les *Homélies sur Luc* mériteraient aussi d'être traduites. D'autre part, à cause sans doute de sa participation au synode d'Antioche, l'orthodoxie de Titus a été suspectée. A notre avis cependant, bien qu'il évite dans ses homélies le terme *homoousios,* sa doctrine est foncièrement nicéenne (l'éloge de Jérôme et la faveur des caténistes en sont la preuve). Titus appartient à ce groupe d'évêques modérés qui, comme Athanase lui-même, cherchèrent après 360 à trouver les voies de l'unité au-delà des dissensions et malgré des divisions locales pénibles, par exemple à Antioche (cf. M. Simonetti, *La crisi ariana...,* p. 353-77). Le déclin de l'arianisme n'aura lieu que vingt ans plus tard, mais Titus est sans doute un de ceux qui ont préparé le retour à l'orthodoxie. En outre, les *Homélies sur Luc* révèlent en lui un pasteur soucieux de présenter à ses fidèles une doctrine d'une haute spiritualité.

Les principaux titres de la bibliographie ont été donnés dans l'article. L'introduction de J. Sickenberger (TU 21/1, p. 1-139) reste encore la meilleure étude sur la personne et l'œuvre. Voir aussi J. Quasten, *Patrology,* t. 3, Utrecht-Londres, 1960, p. 359-62 ; trad. franç., Paris, 1962, p. 505-09 (compléments bibliographiques).

Pauly-Wissowa, II. R., t. 6, 1937, col. 1586-91 (R.P. Casey). – DTC, t. 15/1, 1946, col. 1143-44 (É. Amann). – NCE, t. 14, 1967, p. 181 (P. Canivet). – *Dizionario Patristico...,* t. 2, Casale Monferrato, 1983, col. 364-65 (E. Cavalcanti). – DS, t. 9, col. 1120 ; t. 10, col. 214. – Sur la ville de Bostra, cf. M. Sartre, *Bostra : des origines à l'Islam,* Paris, 1985.

Aimé SOLIGNAC.

2. TITUS BRANDSMA (ANNO SJOERD ; BIENHEUREUX), carme, 1881-1942. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvre spirituelle.*

1. VIE. – Anno Sjoerd Brandsma est né le 23 février 1881 à Oegeklooster, près de Bolsward dans la Frise (Pays-Bas), fils de Titus Brandsma et Tjitsje Postma. Il appartenait à une ancienne famille de paysans, dont 3 des 4 filles prirent l'habit religieux comme aussi les deux fils. Après le lycée chez les franciscains à Megen, Anno entra au noviciat des Carmes à Boxmeer le 17 septembre 1898 et reçut le nom de Titus. Le 3 octobre 1899 il fit sa profession religieuse. Suivirent ses études de philosophie et de théologie (1900-1906) à Boxmeer, Zenderen et Oss. Le 17 juin 1905 il fut ordonné prêtre à Bois-le-Duc. Pendant toute sa vie il eut une santé délicate, avec des maladies sérieuses. De 1906 à 1909 il étudia la philosophie à l'Université Grégorienne de Rome, où il obtint le doctorat.

Pendant cette époque il s'intéressa aussi aux questions sociales, publiant des articles sur ce sujet.

De 1909 jusqu'en 1923 il enseigna la philosophie et aussi, à partir de 1916, l'histoire de l'ordre des Carmes dans le *studium* provincial à Oss. En 1912 il fut élu définiteur de la province néerlandaise des Carmes et, réélu en 1918, il resta définiteur ou assistant-provincial jusqu'à sa mort. A partir de 1917 il était actif dans le mouvement nationaliste de Frise comme secrétaire du « Roomsk Frysk Boun » et « Frisia Catholica » ; en 1926 il prêcha en frison à l'occasion du premier pèlerinage national au monument de Saint-Boniface, l'apôtre de la Frise, à Dokkum. Il publia en frison, et fut parmi les fondateurs de la « Fryske Akademy » et promoteur de l'enseignement du frison. Il publia des articles dans plusieurs revues ; de 1919 à 1923 il fut même rédacteur en chef d'un journal local *De stad Oss*. En 1919 il fonda aussi une bibliothèque municipale et un lycée à Oss et puis à Oldenzaal. Il organisa des semaines missionnaires, encouragea les missions des Carmes au Brésil et fut à l'origine de la fondation des missions en Indonésie en 1923. En 1924 il fonda l'église et le couvent des Carmes à Mayence. En 1926 il fut parmi les fondateurs d'un mouvement œcuménique pour les Églises orientales : « Apostolaat der Hereniging ».

En 1923 Brandsma fut nommé professeur de philosophie et d'histoire de la spiritualité, nommément de la mystique des Pays-Bas, à l'Université Catholique de Nimègue, érigée cette année-là. Il y fonda l'Institut de l'histoire de la mystique des Pays-Bas, rassembla une collection photographique de manuscrits spirituels néerlandais, et il contribua en 1926 à la fondation de la « Ruusbroec Genootschap » (Anvers) et de sa revue *Ons Geestelijk Erf* (1927). A partir de 1930, il organisa des congrès scientifiques biannuels d'histoire de la spiritualité à Nimègue et ailleurs aux Pays-Bas. En 1931 il prononça un discours sur la paix et le désarmement dans une réunion nationale à Deventer. En 1932-1933 il fut recteur magnifique de l'Université, et prononça en cette qualité un fameux discours inaugural sur « L'idée de Dieu » (17 octobre 1932). En 1935 il donna aux États-Unis une série de conférences sur la spiritualité carmélitaine. En 1935 l'archevêque d'Utrecht, J. de Jong, le nomma aumônier national de l'association catholique des journalistes : à ce titre, Brandsma s'intéressa à la création d'un centre de formation professionnelle.

Depuis 1935 il s'opposa publiquement aux théories nazies et à la persécution des juifs, de sorte que le journal berlinois *Fridericus* l'attaqua. Pendant l'année 1938-1939 il donna des cours sur les dangers du National-Socialisme. Dès le commencement de 1941 il s'opposa à la suppression du travail des religieux et religieuses dans l'enseignement catholique et au bannissement des juifs des écoles catholiques. Il déclara catégoriquement : « L'Église ne connaît pas de différence de sexe, de race ou de nation ». Jusqu'à l'introduction des mesures générales de persécution, les lycées des Carmes maintinrent l'inscription des élèves juifs.

Le 30 décembre 1941 il discuta avec l'archevêque d'Utrecht de la situation pénible de la presse catholique, qui se voyait imposer la publication des annonces de propagande du parti national-socialiste hollandais et des associations liées à lui. Après quoi, il visita les rédactions de tous les journaux catholiques pour leur communiquer la décision des évêques de refuser ces publications. Au commencement de janvier 1942, les Allemands préparaient un rapport dénonçant l'activité du P. Titus Brandsma et son mouvement d'opposition contre les fonctionnaires occupants.

Après une autre rencontre avec l'archevêque (10 janvier 1942), il fut arrêté au couvent des Carmes à Nimègue le 19 janvier 1942 et transféré à la prison d'Arnhem puis de Scheveningen ; il fut interrogé les 20 et 21 janvier à la Haye au sujet de son attitude hostile au National-Socialisme. Dans la prison il rédigea le 22 janvier une justification du refus fondamental des idées national-socialistes par le peuple hollandais, souhaitant en même temps que Dieu bénisse les deux peuples et leur coexistence en paix et liberté. Le 12 mars il fut transféré au « Polizeiliches Durchgangslager » à Amersfoort, pour retourner encore à Scheveningen du 28 avril au 16 mai. Le 3 avril, Vendredi Saint, il donna une conférence à ses compagnons prisonniers sur la spiritualité de Geert Grote, le fondateur de la *Devotio Moderna*, et sur la mystique de la Passion du Christ. Du 16 mai au 13 juin, il fut à la prison de Kleve (Allemagne), où le juge déclare : « Il pense devoir protéger la chrétienté contre le National-Socialisme ». Le 13 juin il fut transporté au camp de concentration de Dachau, où il arriva le 19 juin. Déjà fortement affaibli et malade, sa santé se détériora très vite. Il mourut le dimanche 26 juillet 1942 à 14 heures dans l'infirmerie du camp, étant déjà tombé en coma depuis quelques jours et après une piqûre toxique. Le 3 novembre 1985 il a été béatifié.

2. Œuvre spirituelle. – Titus Brandsma fut surtout un historien de la spiritualité et, comme tel, il a collaboré au Dictionnaire de spiritualité (art. *Carmes*, t. 2, col. 156-71). Outre des études scientifiques, il publia de nombreux articles pour le grand public. Pendant toute sa vie, il travailla aussi comme journaliste, en abordant des thèmes divers. Auteur d'une rubrique hebdomadaire sur la vie spirituelle (*Van Ons Geestelijk Erf*) dans le journal *De Gelderlander*, il publia de 1938 jusqu'à la fin de 1941 153 articles savants sur la spiritualité et la mystique, surtout des Pays-Bas. Ces articles ne sont pas sans importance pour connaître sa spiritualité. Il consacra, entre autres, plusieurs articles aux épiphénomènes de la mystique, comme les stigmates. Il y employa une méthode plutôt empirique.

Pendant sa vie il publia dans l'ensemble 796 livres et articles, sans compter les réimpressions et les traductions qui furent faites après sa mort. A vingt ans il publiait déjà une anthologie des œuvres de Thérèse d'Avila (*Bloemlezing uit de werken der H. Teresia*, Nimègue, 1901). En 1904 il publia son premier article sur Baptista Spagnoli de Mantoue et l'année suivante il fonda la revue *Van Nederlands Carmel* qui s'arrêta peu après et fut remplacée en 1911 par *Carmelrozen*. Il y publia des nombreux articles. En 1906 il publia une série d'articles dans *Katholiek Sociaal Weekblad* sur l'Église et la question sociale. Avec quelques confrères, il publia une nouvelle traduction néerlandaise des œuvres de Thérèse d'Avila (*Werken der H. Theresia*, 4 vol., Hilversum, 1918-1926).

Parmi les œuvres spirituelles plus importantes, on peut citer : *Mystiek leven*, ms (Archives N.C.I. à Boxmeer) ; – *Oostersche en Westersche Mystiek*, dans *Ut omnes unum sint*, Nimègue/Utrecht, 1927, p. 30-35 ; – *Mystiek in Nederland*, ms (Boxmeer), 1929 ; – *Mystiek en pseudo-mystiek*, dans *R.K. Artsenblad*, t. 8, 1929 (et ms à Boxmeer) ; – *Maria's Moederschap van God : leidende gedachte in het mystieke leven*, dans *Carmelrozen*, 20 mai 1931, p. 11-15 ; – *Godsbegrip*, Nimègue, 1932 ; – *Groei en uitbloei van het mystieke*

leven volgens de H. Teresia en den Z. Joannes Ruusbroec, OGE, t. 6, 1932, p. 347-70 ; *Das betrachtende klösterliche Leben innerhalb der Mission* (1933), dans *Carmelus,* t. 32, 1985, p. 150-67 ; – *Met Jezus wij,* introduction à A. Tanquerey, *Het lijden vergoddelijkt,* Paris, 1934, 3 vol.

Heldhaftigheid, discours manuscrit (Boxmeer ; 1934-1936) ; – *Carmelite Mysticism. Historical Sketches,* Chicago, 1936 ; Dublin-Londres, 1955 ; (trad. allemande : *Das Erbe des Propheten ; Geist und Mystik des Karmels,* Cologne, 1950) ; – *Wondeteekenen en Lijdensvisioenen ; van Konnersreuth naar Hohemark,* série d'articles dans le journal *De Maasbode,* mai-juillet 1935 ; – *De waan der zwakheid,* dans *Stemmen van Nederlanders over de behandeling van de Joden in Duitsland,* Amsterdam, 1935 ; – *Dierenbescherming,* discours imprimé, 1936.

Mystiek, dans *De Katholieke Encyclopedie,* 1937, t. 18, p. 199-206 ; – *Herinneringen aan St. Willibrord in Friesland* (coll. Frisia Catholica II), Groningen, 1939 ; – *Ik zie dat uw woorden en daden overeenstemmen,* sermon au pèlerinage de Dokkum le 16 juillet 1939 (dans *Ons Noorden*) ; – *Een nieuwe bloem op den ouden stam,* introduction à *Carmellicht,* anthologie de textes de Jean de Saint-Samson, Sittard, 1939 ; – *Naar Jezus met Maria : tiendaagse geestelijke oefening om op te stijgen tot haar innige vereniging met Jezus,* retraite, ms (T.B.I., Nimègue), 1940 ; – *Waarom verzet zich het Nederlandsche volk, met name het Katholieke volksdeel, tegen de NSB ?,* Tilburg, 1944 ; – récemment une anthologie de ces textes a été publiée par B. Borchert, *Mystiek Leven / Een Bloemlezing,* Nimègue, 1985.

La doctrine spirituelle de Titus Brandsma se définit fondamentalement par son caractère populaire. Sa charge universitaire n'empêchait point qu'il voulait offrir au grand public les richesses de la tradition spirituelle et mystique, et ne pas la réserver à une élite spirituelle. Aux Pays-Bas et dans l'Ordre des Carmes, il fut parmi les promoteurs d'une redécouverte des racines spirituelles, historiques et actuelles. De la sorte, il a abordé des thèmes nombreux, dont il divulga les connaissances, mais surtout l'expérience.

Il croyait que la mystique n'était point réservée à un petit groupe d'âmes élues, mais était en soi la vocation de chaque homme, même le plus simple (*De Gelderlander,* 27-5-1939 ; *Een nieuwe bloem op den Ouden Stam,* 1939, p. 8). Respectant l'initiative gratuite de la grâce de Dieu et son intrusion bouleversante dans l'homme, il soulignait fortement « le caractère bilatéral » de l'expérience mystique, qui est rencontre de l'action de Dieu et de la réceptivité et collaboration de l'homme (*Mystiek in Nederland,* 1929, p. 6 ; *Mystiek,* 1937). L'action divine s'insère et respecte les conditions concrètes et historiques de la nature humaine. Dieu prend l'initiative de cette rencontre (« le moment théologique »), mais il s'adapte librement aux conditions naturelles, physiques et culturelles de la vie humaine (« le moment psychologique », *Mystiek,* 1937). L'histoire de la spiritualité montre donc les traces historiques et diversifiées de cette insertion de Dieu dans la condition humaine. Au lieu de donner la préférence au divin et au spirituel au détriment de la spécificité humaine, Titus Brandsma ne cesse de le redire : la spiritualité et la mystique sont par nécessité l'expérience de l'incarnation concrète de Dieu dans l'histoire humaine, soit individuelle soit collective (*Mystiek en pseudo-mystiek,* 1929). « Nous ne sommes pas esprit, mais homme » (*ibid.,* p. 8). L'homme prend conscience de l'action divine dans sa vie : il s'y ouvre en pleine réceptivité, obéissant aux lois de l'amour divin.

Son attitude spirituelle ne fut point ascétique et négative – insistant sur le péché originel et la *fuga mundi* – mais au contraire positive, optimiste et surtout humaniste, à la suite des grands auteurs de la tradition chrétienne médiévale, dont il se fit l'éditeur et l'interprète. Sans nier les limitations et les défaillances de la nature humaine, qu'il sut analyser et critiquer concrètement et avec grande précision, il fut toujours et partout soucieux de promouvoir la conscience de la dignité fondamentale de l'homme image de Dieu, aimé par Dieu gratuitement et librement. Sans exclure les grandes extases et les irruptions soudaines de Dieu dont parlent les grands mystiques, il s'intéressa surtout aux contraintes de la nature humaine, qui concrétisent mais déforment aussi l'action divine. Le « moment théologique » n'est pour lui que le point de départ théorique et dogmatique, mais il s'intéressa surtout à l'histoire de la spiritualité comme une phénoménologie des « circonstances humaines », souvent compliquées et confuses, entremêlées et impures, soumises aux limitations et défaillances de la nature humaine (*Mystiek in Nederland,* 1929, p. 3-4). Sans nier la prééminence de l'action divine, il voit surtout sa continuité nécessaire avec la réalité humaine (*Mystiek Leven,* s d, p. 2). L'autonomie de l'homme n'est pas supprimée dans la rencontre avec Dieu, parce qu'il n'est que partiellement saisi par Dieu, qui l'assimile selon sa propre nature et condition. « Dans la totalité des phénomènes mystiques et selon le caractère propre de ces phénomènes, habituellement seul le germe, l'étincelle, peut être appelé divin » (*Mystiek en pseudo-mystiek,* 1929, p. 10). C'est pourquoi il s'intéressa beaucoup aux aspects psychologiques et même pathologiques de la vie spirituelle, qu'il ne rejeta pas comme inférieurs.

Se tenant à distance d'Eckhart – qu'il croyait hétérodoxe – et s'inspirant de ses héros nordiques et carmélitains, il élabora les doctrines mystiques du fond de l'âme, de l'étincelle de l'âme et de la naissance de Dieu au fond de l'âme (*Groei en uitbloei,* 1932, p. 350-56, 369 ; *Een nieuwe bloem op den oude stam,* 1939, p. 11). Pourtant, son discours mystique fut plutôt philosophique et métaphysique, et il considéra la connaissance de soi-même comme le fondement de la vie mystique. L'homme qui se découvre fondamentalement dépendant de Dieu et s'émerveille de son existence gratuite – ce que Brandsma considère comme une opération philosophique – revient à sa propre origine, à son intériorité, « au fond de l'existence », « au centre plus intime de son être » (*Godsbegrip,* 1932 ; *De Gelderlander,* 7-5-1939). A partir de cette prise de conscience, par laquelle l'homme s'ouvre en réceptivité, l'opération de Dieu trouve son point d'impact et s'impose concrètement aux activités et aux vertus humaines. De la sorte Titus Brandsma se faisait le héraut du feu d'amour, dont il sut reconnaître même les plus faibles reflets dans l'histoire humaine (*Mystiek en pseudo-mystiek,* 1929, p. 12). « Ce feu est étincelle qu'il a déposée en nous par sa présence. Ce feu s'enflamme par la prise de conscience en nous de la présence de Dieu » (*ibid.,* p. 19).

Il élabora concrètement les conséquences de sa conception de la vie mystique comme vocation universelle dans toutes les circonstances de la vie humaine. L'engagement social, politique et culturel était partie intégrante et indispensable de la vie mystique, conçue comme incarnation de Dieu dans la réalité humaine. « L'inhabitation et l'opération de Dieu en nous ne doivent pas être seulement l'objet de l'intuition, mais elles doivent se révéler en notre vie, se manifester en nos paroles et nos actions, irradier en toute notre essence et en notre comportement » (*Godsbegrip,* 1932, p. 26). Il faut fonder la société sur la plus intime union avec Dieu. Il répudia les inter-

prétations dualistes, qui portent atteinte à la bonté et à la beauté fondamentales de la création et de l'homme. Il soulignait les aspects féminins et historiques de l'idée de Dieu, et les aspects pragmatiques et concrets de la vie spirituelle et mystique.

B. Meijer, *Titus Brandsma*, Bussum, 1951. – J. Alzin, *Ce petit moine dangereux : le Père Titus Brandsma...*, Paris, 1954 ; Rio de Janeiro, 1956 (en port.) ; Madrid, 1956 (en esp.) ; Dublin-Londres, 1957 (en angl.). – A. Groeneveld, *A heart on fire*, Rome, 1954, 1955. – F. Vallainc, *Un giornalista martire : Padre Tito Brandsma*, Milan, 1961, 1963, 1985. – H.W.F. Aukes, *Het Leven van Titus Brandsma*, Utrecht-Anvers, 1961, 1985. – J. Melsen, *Mystiek als levensdoel*, dans *Carmel*, t. 17, 1965, p. 157-73. – A. van Duinkerken, *« ...als werden wij bevrijd uit een ban »*, dans *God... anders dan vroeger ?*, Nimègue, 1969, p. 37-44. – P.J.A.M. Schoonenberg, *Bij Titus Brandsma's « Godsbegrip »*, *ibid.*, p. 45-68.

J. Rees, *Titus Brandsma, a modern martyr*, Londres, 1971. – A. Staring, *Titus Brandsma and the Mysticism of the Passion*, dans *Carmelus*, t. 28, 1981, p. 213-25 ; *Joy in the life of Fr. Titus Brandsma*, dans *Carmel in the World*, t. 21, 1982, p. 56-67 ; *The simplicity of Titus Brandsma*, *ibid.*, t. 22, 1983, p. 129-36 ; *Titus Brandsma's trust in God*, *ibid.*, p. 229-41 ; *Love of neighbour in Fr. Titus Brandsma*, *ibid.*, t. 23, 1984, p. 190-200. – B. Borchert, *The mystical Life of Titus Brandsma*, dans *Carmelus*, t. 32, 1985, p. 3-13. – B. Hanley, *Through a dark tunnel*, dans *The Anthonian*, t. 56, 1982, p. 1-32. – H. Blommestijn, *Titus Brandsma – Vredesprofeet en oorlogsmartelaar*, dans *Speling*, t. 36, 1984, p. 42-49 ; *Mystiek is verweven met het menselijke*, dans *Titus Brandsma en de mystiek*, Nimègue, 1985, p. 16-24. – L. Aarnink, *Mystiek voor gewone mensen*, *ibid.*, p. 25-30. – O. Steggink, *Titus Brandsma in zijn tijd*, *ibid.*, p. 8-15. – C.E.M. Struyker Boudier (éd.), *Titus Brandsma herdacht*, Nimègue, 1985. – R. Valabek (éd.), *Essays on Titus Brandsma, Carmelite, educator, journalist, martyr*, Rome, 1985. – A. Staring, *Bibliografia di Tito Brandsma (1942-1984)*, dans *Carmelus*, t. 31, 1984, p. 209-30 ; *Bibliografia in occasione della beatificazione, il 3 novembre 1985, di Titus Brandsma*, *ibid.*, t. 33, 1986, p. 308-32.

Hein BLOMMESTIJN.

TNUGDALI (VISIO). – La *Visio Tnugdali* est le court récit d'un « voyage dans l'au-delà » qui fut très populaire au Moyen Âge. On en connaît une vingtaine de versions et adaptations en diverses langues ou dialectes. Le premier texte conservé, en latin, se présente comme traduit du gaélique (*ex barbarico*) et rédigé à Ratisbonne en 1149 par un certain Marcus ; celui-ci était récemment arrivé d'Irlande après être passé à Clairvaux où il avait trouvé saint Bernard en train d'écrire la *Vie de Malachie*, archevêque d'Armagh, mort en ce monastère en 1148. Le récit est composé au monastère supérieur (Obermünster) des bénédictines de Saint-Paul, à la demande de l'abbesse G. (= Gisela).

Selon Marcus, Tnugdal (l'original celtique est Tnúthgail ; dans les versions il prend les formes Tnugdalus, Tungdalus, Tungalus, Tongale, etc.), né à Cashel (comté de Tipperay), se trouvait chez un ami dans la ville de Cork lorsqu'il tomba soudain comme un mort. Cet état de léthargie dura du mercredi après none jusqu'au vendredi après none. Quand il reprit ses sens, Tnugdal décida de quitter une vie jusque-là pleine de malice et de péchés, de donner ses biens aux pauvres et il se fit marquer de la croix. Il raconta comment son âme, séparée de son corps, avait été conduite par son ange gardien dans les divers lieux où sont punis les pécheurs ; il y éprouva lui-même les châtiments mérités par ses fautes. Il vit ensuite les profondeurs de l'enfer et le chef des démons, Lucifer. Il fut enfin conduit dans diverses demeures célestes où il fut témoin des récompenses accordées aux élus. Ces divers « lieux » sont répartis selon la gravité des fautes et la grandeur des mérites. On notera que le mot « purgatoire » ne figure jamais dans le récit.

La *Visio Tnugdali* relève du genre littéraire des « voyages visionnaires dans l'au-delà », dont le premier témoin au Moyen Âge paraît être la vision de Drythelm racontée par Bède le Vénérable † 735 dans son *Historia ecclesiastica* (v, 12). A ce genre appartiennent aussi le *Tractatus de Purgatorio S. Patricii* de Henri de Saltrey (cf. DS, t. 7, col. 232-33), puis la *Divina Commedia* de Dante.

Marcus, inconnu par ailleurs, est-il bien *l'auteur* de la *Visio* ? Marie-Odile Garrigues (*L'auteur de la « Visio Tnugdali »*, dans *Studia monastica*, t. 29, 1987, p. 19-62) a repris le problème sur nouveaux frais et ouvert une nouvelle perspective. D'après la critique interne (style, rimes, clausules, formules) et l'examen des situations historiques, confirmées par d'autres sources auxquelles le récit fait allusion, elle montre que l'auteur du texte latin semble bien être l'énigmatique *Honorius Augustodunensis* (DS, t. 7, col. 729-37) ; l'original gaélique et le personnage de Marcus seraient une pure fiction. Le nom d'Honorius est d'ailleurs fourni par un ms du 12e s. (Göttweig, Bibl. Mon. 326) et d'autres ms du 14e. M.-O. Garrigues se dit sûre de cette attribution dans un article postérieur (*Une œuvre retrouvée d'Honorius Augustodunensis ?*, dans *Studia mon.*, t. 31, 1989, p. 7-48, ici p. 47 ; l'œuvre dont il s'agit est l'*In Ecclesiasten* attribué faussement à Rupert de Deutz ; cf. DS, t. 13, col. 1128). Les arguments apportés sont impressionnants, mais il faut attendre la réaction des critiques spécialisés.

Éditions principales. – *Visio Tnugdali, lateinisch und deutsch*, éd. A. Wagner, Erlangen, 1882 ; *Tundale, das mittelenglische Gedicht über die Vision des Tundals*, éd. A. Wagner, Halle, 1893. – *La vision de Tondale (Tnugdal). Textes français, anglo-normand et irlandais*, éd. W.H. Friedel et K. Meyer, Paris, 1907. – R. Verdeyen et J. Endepols, *Tondals' visionen en S. Patricius' vagewur*, 2 vol., La Haye, 1914-1917 (versions néerlandaises). – Un abrégé du texte latin par Hélinand de Froidmont (PL 212, 1038-55) fut inséré par Vincent de Beauvais dans son *Speculum historiale* (XXVII, cap. 88-104).

Études récentes. – H. Spilling, *Die visio Tnugdali* (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 21), Munich, 1975 (abondante bibliographie). – R. Krebs, *Zu den Tundalusvisionen des Marcus und Alber*, dans *Mittellateinisches Jahrbuch*, t. 12, 1977, p. 164-98. – J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981, p. 154-55, 281-84, 396-447, 449-71 (Dante), 496-501. – P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des M.A. 23), Stuttgart, 1981 (index au mot *Tundal*). – Cl. Carozzi, *Structure et fonction de la vision de Tnugdal*, dans *Faire croire...* (Colloque École Franç. de Rome), Rome-Paris-Turin, 1981, p. 223-34. – N.F. Palmer, *The Visio Tnugdali. The German and Dutch Translations...* (Münchener Texte und Untersuchungen 76), Munich, 1982 ; dans *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 1, 1978, col. 108-11 : *Alber* (auteur de la version poétique en haut-allemand vers 1180) ; t. 5, 1985, col. 1231-33 : *Marcus* (bibliogr.). – M.-O. Garrigues, citée *supra*.

Aimé SOLIGNAC.

« **TOCHTER SION** », poème du 13e siècle. Voir LAMBERT DE RATISBONNE, DS, t. 9, col. 142-43.

TOLEDO (FRANÇOIS DE), jésuite, cardinal, 1532-1596. – 1. *Vie.* – 2. *L'écrivain.*

1. VIE. – Né à Cordoue le 4 octobre 1532, Francisco de Toledo descendait de « nouveaux chrétiens ». Son père Alfonso de Toledo, juge, et sa mère Isabel de Herrera eurent neuf enfants.

Le procès de B. de Carranza fut l'occasion qui mit en lumière son sang juif, sans que cela eut de conséquence, même dans la Compagnie de Jésus (ce n'est que la 5e congrégation générale de l'Ordre, en 1593-94 qui décidera de « fermer la porte aux *conversos* »). Francisco étudia la philosophie à Saragosse et la théologie à Salamanque où il eut le dominicain Domingo de Soto pour professeur. Gradué ès arts à Saragosse, il se présenta en 1556 à une dispute publique à Salamanque – il n'avait que 23 ans –. Il fut ordonné prêtre la même année 1556, puis enseigna la philosophie à Salamanque, tout en y étudiant encore la théologie. Parmi ses élèves figure le futur jésuite Juan de Maldonado (DS, t. 10, col. 163-65).

Le 3 juin 1558 il entra dans la Compagnie de Jésus à Salamanque et fit son noviciat à Simancas. L'année même de son entrée il fut proposé pour aller à Rome et y fut envoyé par Francisco de Borja (DS, t. 5, col. 1019-32). Là il enseigna la philosophie au Collège Romain ; selon la suggestion faite par J. Nadal, il donne un bref cours de métaphysique en été 1559. Pendant l'année universitaire 1559-60 il enseigne comme lecteur ordinaire la dialectique et la logique, et il donne à l'impression son *Introductio in Dialecticam Aristotelis.* En 1560-61 il enseigne la physique ; l'année suivante la métaphysique. De 1562 à 1569, il donne chaque année un cours différent de théologie. Le 1er novembre 1564, il émet les quatre vœux de la profession solennelle devant D. Lainez. Toledo poursuit sa carrière d'enseignant jusqu'en 1569 ; à cette date le pape Pie V le nomme prédicateur pontifical et, un peu plus tard, théologien de la Pénitencerie et consulteur de diverses congrégations romaines. Le même Pie V lui ordonna de vivre en son palais, avec un autre jésuite.

Grégoire XIII l'estima tant qu'il avait donné consigne de « ne rien décider sans consulter Toledo ». A la mort de ce pape, notre théologien jésuite revint vivre dans sa résidence, mais le nouveau pape, Sixte Quint, l'envoya chercher pour qu'il revienne vivre auprès de lui. De la sorte Toledo vécut au palais pontifical jusqu'à sa mort, ayant servi sept papes consécutifs : Pie V, Grégoire XIII, Sixte Quint, Urbain VII, Grégoire XIV, Innocent IX et Clément VIII.

Il se vit confier diverses missions à l'extérieur de Rome : il accompagna le cardinal Commendone auprès de l'empereur Maximilien II (1572) ; il alla en Pologne auprès de Sigismond II (1571), en Belgique pour faire accepter par l'université de Louvain la bulle contre Baius et par celui-ci sa soumission à Grégoire XIII (1580), en Bavière (1581) et en France pour l'abjuration d'Henri IV.

En 1589, il fut nommé membre de la commission pour la révision et l'édition de la Vulgate ; il fut ainsi amené à jouer un grand rôle avec Maldonado dans l'édition de la Vulgate Sixto-Clémentine. Pour récompenser ses travaux, Clément VIII le créa cardinal le 17 septembre 1593. Toledo mourut le 16 septembre 1596.

Toledo laissa le souvenir d'un religieux d'une vie exemplaire aussi bien dans les maisons jésuites que dans le palais papal ; on remarquait sa prière, sa pénitence et sa tendre dévotion envers la Mère de Dieu. Il fut enseveli dans la basilique Sainte-Marie-Majeure, dans un riche tombeau construit sur l'ordre de Clément VIII.

2. L'ÉCRIVAIN. – On l'a dit aussi un « prodigium ingenii ». Ses écrits majeurs traitent de philosophie, de théologie et d'Écriture sainte. Mais il laisse aussi des textes mineurs qui ne manquent pas d'intérêt spirituel.

1° En *philosophie,* il a commenté Aristote : *Introductio in Dialecticam Aristotelis* (Rome, 1561 ; au moins 12 éd. jusqu'à celle de Paris, 1620) ; – *Commentaria... in universam Aristotelis Logicam* (Rome, 1572 ; au moins 19 éd. jusqu'à celle de Cologne, 1615) ; – *Comm. in octo libros de Physica Auscultatione* (Venise, 1573 ; au moins 17 éd., jusqu'à celle de Cologne, 1615) ; – *Comm. in tres libros Aristotelis de Anima* (Venise, 1574 ; au moins 23 éd. jusqu'à celle de Venise, 1590) ; – *In duos libros de generatione et corruptione* (Venise, 1575). – Ces ouvrages sont repris dans deux éd. d'*Opera philosophica,* 4 vol., Lyon, 1592 et 1608.

2° En théologie une seule œuvre de Toledo fut imprimée peu après sa mort : *De instructione sacerdotum libri septem,* auxquels est joint un *De septem peccatis mortalibus* (éd. par H. Cardon, Lyon, 1599) ; il s'agit de théologie canonique morale et pastorale. L'ouvrage eut grand succès (nombreuses éd. latines, traductions espagnole et italienne, divers compendia ; dernière éd. complète, 2 vol., Liège, 1716). Sa grande œuvre théologique est cependant son commentaire de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, mais elle ne fut éditée, par J. Paria, qu'au 19e siècle (*In Summam Theologiae S. Thomae... Enarratio ex autographo...,* 4 vol., Rome, 1869-1870).

3° C'est surtout comme exégète que Toledo est important. En ce domaine il laisse trois œuvres notables : *In sacrosanctum Joannis Evangelium commentarii* (achevé en 1584 ; 2 vol., Rome, 1588-1592 ; 7 éd., la dernière à Lyon, 1614) ; – *Commentaria in XII capita... Evangelii secundum Lucam* (Rome, 1600 ; 5 éd., la dernière à Cologne, 1611) ; – *Commentarii et Annotationes in Epistolam... ad Romanos* (avec 15 sermons sur le *Ps.* 31 ; Rome, 1602 ; Lyon, Venise et Mayence en 1603).

De plus la bibl. univ. de Grenade (cod. B 31) conserve des traités sur *Gen.* 4,23 svv (f. 1-8v), sur Melchisédech (f. 10-20v), *De benedictione Iudae* (f. 21-66), *Cant.* 8 (80-85v), *Is.* 11 (6 sermons ; f. 93-114v), *Is.* 40,2 (f. 115-120v), 1 *Cor.* 2,14 (f. 163-169v), 1 *Cor.* 3,12 (f. 171-178v), 1 *Tim.* 2,4 (f. 179-186v) et 1 *Jean* 5,16 (f. 194-201). Les autres pages contiennent des notes assez brèves sur des questions scripturaires ; ainsi : « Dubium quomodo (intelligatur) *Ps.* 98,6 » (f. 71), à propos de *Mt.* 18,35 (f. 121-124v), *Mt.* 19,9 (f. 126-128), *Actes* 23,3 (f. 143-147) et 1 *Tim.* 5,24 (f. 190-193v).

Toledo est peut-être l'un des plus grands exégètes de son siècle. Sa méthode l'amène à répartir ses ouvrages en quatre sections : le texte scripturaire, le commentaire, les annotations et les index. Le texte est celui, latin, de la Vulgate Sixto-Clémentine, mais en tenant compte du texte grec et de ce qu'on pourrait

appeler l'esprit de l'hébreu ; Toledo s'attache à mettre en lumière le sens littéral en un style simple, clair, sobre. Le commentaire, assez développé, s'enrichit des passages bibliques apparentés, de citations patristiques, de précisions théologiques. Les annotations recèlent d'innombrables connaissances de tout genre qui facilitent l'interprétation du texte mais ne sont pas nécessaires (elles forment les 3/4 des œuvres). Enfin les index : des matières, des *loca* bibliques et des erreurs réfutées. On trouve aussi dans les annotations des indications en vue de la prédication, que Toledo a insérées pour satisfaire la demande de ses amis ; c'est la raison pour laquelle on a appelé Toledo « teologo-orador ». La note oratoire est évidente parfois, comme dans son commentaire d'*Is.* 11,1-5 qui a la forme de sermons et qu'il appelle « conciones ». Cependant l'aspect didactique l'emporte toujours sur la parénèse.

4° Dans le domaine *spirituel* Toledo n'a laissé que des textes de peu d'ampleur. Les plus intéressants sont conservés dans le cod. B 31 de la bibl. univ. de Grenade : 1) *Opusculum imperfectum de humilitate* (f. 203-205v ; présenté et éd. par M. Nicolau, dans *Archivo teológico Granadino*, t. 3, 1940, p. 151-69) ; – 2) *Del reino interior del hombre* (f. 206-207 ; autographe incomplet) ; – 3) *Tractatus de obedientia caeca* (5 ch., f. 223-235v).

1) Le traité sur l'humilité (autographe) est inachevé ; la dernière page du ms donne le plan prévu par Toledo : « Primus liber est de natura humilitatis. Secundus de actibus et gradibus ipsius. Tertius de utilitate... Quartus de his quae ad ipsius acquisitionem, conservationem et augmentum conf(erunt) ». Seul le premier livre est rédigé, divisé en 10 chapitres dont le dernier n'a que trois lignes. Le f. 202v comporte des notes qui donnent les idées principales de Toledo sur la nature de l'humilité.

Il adopte la définition d'Isidore de Séville et de saint Thomas (2ª 2ªe, q.161, a.1, ad 1). Ce qui est humble est bas et petit. Appliqué à l'homme spirituel, cela signifie désirer ou devenir effectivement petit, peu considéré. On peut être humble d'esprit ou de cœur, Toledo distingue aussi l'*humilitas operis*, qui qualifie un acte extérieur et n'est pas la vertu, et l'*humilitas cordis*, désir d'être tenu pour rien et méprisable, en quoi consiste la vertu véritable, en particulier quand ce désir, cette volonté est animée par le désir de Dieu. Ici Toledo suit encore saint Thomas (*loco cit.*, a.2, ad 6) pour qui l'humilité consiste « essentialiter in appetitu », même si l'intelligence est la norme et la règle directrice des mouvements de la volonté.

Toledo distingue l'humilité divine ou surnaturelle et la morale ; la divine s'inspire du motif surnaturel de l'imitation de Jésus et de sa soumission au Père ; on a là un écho des trois manières d'humilité selon les *Exercices* de saint Ignace, même si ce dernier insiste sur les aspects concrets (choisir la pauvreté, les opprobres, être tenu pour fou...). Ignace ne mentionne comme motif que l'imitation du Christ ; Toledo y ajoute : « propter Deum et ut homo Christo nostro assimiletur ». Le traité adopte la méthode scolastique ; lui manque le ton plus affectif adopté généralement par les auteurs spirituels comme saint Bernard, N. Lancicius (DS, t. 9, col. 180-86), Alvarez de Paz, etc.

2) Le deuxième traité n'occupe que deux folios ; il est incomplet au début et à la fin (il s'achève avec le titre du ch. 5). Il se compose de 5 brefs chapitres rédigés en latin : De regno hominis interioris ; Quale regnum post peccatum ; De restitutione regni hominis per Christum ; De qualitate praedicti regni ; De regno perfecte paccato.

Un royaume a un prince et de nombreux sujets régis par des lois destinées au bien commun. De même l'homme avec ses sujets que sont ses appétits, passions, sens, membres, chacun ayant sa fin propre mais tous étant soumis au jugement de la raison (ch. 1). A la suite du péché, la raison est combattue par la révolte de ses sujets ; l'homme ne peut résister au Démon faute de la grâce ; il ne peut se libérer par son propre vouloir (ch. 2). Mais le Christ rétablit le règne de l'homme raisonnable par sa grâce : dès lors la sagesse humaine peut comprendre où est l'honnête et la sagesse divine lui fait saisir où est le bien et lui donner la force d'y tendre. De sorte que non seulement le règne de l'homme est établi, mais encore il est enrichi par les dons de l'Esprit Saint (ch. 3).

Le ch. 4 montre qu'ici-bas le règne de l'homme intérieur n'est jamais sans imperfections, sans combat contre les passions, sans tomber dans le péché au moins véniel ; ce qui implique le recours incessant au Christ pour se réconcilier avec lui et lui demander sa grâce. Comme on le voit, ce petit traité est de ton philosophique et théologique.

3) Le traité *De obedientia caeca* est plus développé ; c'est une défense et une apologie de l'obéissance ignatienne qui se développe à la manière scolastique : exposé de la question, textes de l'Écriture, des Pères et des maîtres spirituels en faveur de l'obéissance, miracles qui viennent à l'appui de la thèse, réponse aux difficultés et objections. Ce texte et le traité *De Oboedientia quae caeca nominatur* (1588) de Robert Bellarmin (DS, t. 13, col. 713-20) sont identiques, malgré de minimes variantes.

Le traité a été composé pour réfuter les attaques de Julien Vincent, jésuite bordelais, contre la lettre de saint Ignace sur l'obéissance (du 26 mars 1553). Ces attaques, synthétisées en douze points, avaient trouvé écho auprès de Sixte Quint, si bien que le supérieur général Cl. Aquaviva chargea Bellarmin d'y répondre et de présenter sa défense au pape (cf. F. Sacchini, *Historia Societatis Jesu*, pars v). Bellarmin composa trois textes dont le premier est le traité inséré parmi les papiers de Toledo. Il est à juste titre édité parmi les œuvres de Bellarmin et il convient de ne plus l'attribuer à Toledo.

On conserve d'autres textes de type spirituels de Toledo, généralement sans grande originalité : *De renovatione votorum* (Archives romaines de la Compagnie = ARSI, Inst. 109, f. 122-123) ; – Divers sermons d'après les notes d'auditeurs (ARSI, Inst. 111, f. 157-164v ; Opp. NN. 34, f. 92v-98) ; – *Quatuor mala ex dilatatione poenitentiae* (1586 ? ; Rome, Univ. Grégorienne, F.C. 1055, p. 367-369) ; – *Esortazioni domestiche... a novizii... di Sant' Andrea, tomo secondo* (Univ. Grégorienne, F.C. 102, f. 1-189) ; – *Compendio de un breve trattato della castità cavato da alcune essortationi del R.P. Toledo* (ARSI, Inst. 110, f. 24-40 ; Rome, Bibl. Naz., Mss Gesuitici 1442, p. 407-416). Voir I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne*, Rome 1961, table, p. 215.

Sommervogel, t. 8, col. 64-82. – E. Moore, *Manuscritos teológicos posttridentinos de la Univ. de Granada*, dans *Archivo teológico Granadino* = ATG, t. 48, 1985, p. 63-194 (surtout p. 88-121 et 161-72).

Andrés de Morales y Padilla, *Historia de Córdoba*, c. 92-95 (2 vol. mss, fin 16e-début 17e siècle, à la Bibl. Munic. de Cordoue) ; J.A. Sobrino s'en inspire dans ses *Estampas ineditas de la antigua provincia de Andalucía*, t. 2,

1943, p. 75-85. – N. Antonio, *Bibl. Hispana nova*, t. 1, 1783, p. 484-86. – Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. 3, 1907, col. 247-56. – DTC, t. 15/1, 1946, col. 1223-25 (bibl.). – LTK, t. 10, 1965, col. 237-38 (bibl.). – Dicc. de España, t. 4, 1975, p. 2572-74.

A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vol., Madrid, 1902-1925 (t. 2, p. 64 svv ; t. 3, p. 569-99 ; 604 ; t. 4, p. 56-59). – A. Pérez Goyena, *El cuarto centenario del nascimiento de un exegeta eximio*, dans *Avalancha*, t. 38, 1932, p. 312 svv, 328 svv, 376 svv. – S. Tromp, *De manuscriptis praelectionum lovaniensium S. Robert Bellarmini*, AHSI, t. 2, 1933, p. 186-90 ; cf. *Gregorianum*, t. 14, 1933, p. 333-38. – F. Cereceda, *En el cuarto centenario del nacimiento de Fr. de Toledo*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 13, 1934, p. 90-108.

Fr. Stegmüller, *Tolet et Cajetan*, dans *Revue thomiste*, t. 17, n. 86-87 (Mélanges Cajetan), 1934-35, p. 358-71. – Le t. 3 (1940) de ATG est consacré à Toledo ; voir en particulier : L. Gómez Hellín, *Toledo, lector de filosofía y teología en el Colegio Romano*, p. 7-18 ; R. Galdos, *Méritos escrituristicos... de Toledo*, p. 19-33 ; J.A. de Aldama, *Un tratado desconocido de T. sobre Melquisedec*, p. 113-49. – I. Tellechea, *Censura inédita de Toledo sobre el Catecismo de Carranza, cotejo con la de Melchor Cano*, dans *Revista Española de Teología*, t. 29, 1969, p. 3-35. – A.L. Iglesias, *Josefología de Fr. de Toledo*, dans *Cahiers de joséphologie*, t. 25, 1977, p. 157-81.

DS, t. 2, col. 1276 ; t. 4, col. 417 ; t. 5, col. 384 ; t. 6, col. 1048 ; t. 8, col. 239, 987, 1288 ; t. 10, col. 163 ; t. 12, col. 985 ; t. 13, col. 713-14.

Francisco J. Rodriguez Molero.

TOLOMÉE DE LUCQUES (dei Fiadoni), dominicain, † 1327. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine*.

1. Vie. – Originaire de Lucques, de la famille des Fiadoni (attestation formelle aux archives de l'archevêché de Lucques, parchemin *O n° 94 : 29 juin 1289) qui avait des activités commerciales et bancaires, Tolomeo (diminutif de Bartolomeo) accompagna Thomas d'Aquin en 1272, lors du voyage de Rome à Naples ; là, il fut son auditeur et son familier jusqu'en 1274. Il voyagea en Provence en 1282 et 1285. De 1287 à 1307, la présence de Tolomeo est souvent signalée au couvent San Romano à Lucques (sauf la période de son priorat à Santa Maria Novella de Florence, de juillet 1300 à juil. 1302) ; durant son séjour à Lucques, il fut prieur en 1288-1289, 1295-1297 et 1303 ; lecteur en 1292 ; il participa plusieurs fois aux chapitres généraux de l'Ordre des Prêcheurs, eut des activités oratoires (nommé prédicateur général en 1288) et pastorales parmi ses concitoyens. A partir de 1309 il est en Avignon, dans la suite des cardinaux Leonardo Patrasso † 1311 et Guillaume de Pèyre Godin. Il est nommé évêque de Torcello en mars 1318, et meurt entre mars et juin 1327.

2. Œuvres. – *De iurisdictione imperii et auctoritate summi pontificis* (vers 1280) et *De origine ac translatione et statu romani imperii* (1308-1314), éd. M. Krammer, MGH, *Fontes juris germanici antiqui*, Hanovre et Leipzig 1909, la première sous le titre *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*. – Suite (vers 1300) du *De regno* (*De regimine principum* des éd. courantes) de Thomas d'Aquin, à partir du livre ii, ch. 8, correspondant à environ le milieu de ii, 4 des éd. courantes (cf. *Opera omnia* de Thomas, éd. Léonine, t. 42, Rome, 1979, p. 471). – *Exaemeron*, éd. P.-T. Masetti, Sienne, 1880, postérieure à *De iuridictione imperii* à laquelle il renvoie expressément. – *Annales* (1303-1306), éd. B. Schmeidler, MGH, *Script. rerum german.*, n. s., t. 8, Berlin, 1930. – *De iurisdictione ecclesie super regnum Apulie et Sicilie* (1308-1314), éd. S. Baluzii et J.D. Mansi, *Miscellanea novo ordine digesta...*, t. 1, Lucques, 1761, p. 468-73. – *Historia ecclesiastica nova* (terminée entre 1313 et 1316), éd. L. Muratori dans *Rerum Ital. Script.*, t. 11, Milan, 1727, p. 751-1242. Dans ses écrits, Tolomeo renvoie à sa propre *Historia tripartita* ou *quadripartita*, vraisemblablement projetée mais non définitivement rédigée.

3. Doctrine. – Si la tradition thomiste a regardé avec suspicion, et parfois avec dédain, la continuation du *De regno*, l'accusant de « négligence et de bavardage », d'autres y voient « la formulation la plus vigoureuse que la théorie communale italienne ait reçue au début du 14e siècle » (N. Rubinstein, *Marsilius of Padua...*, p. 54). Le point de départ de Tolomeo est la distinction entre deux catégories de constitutions : a) la politique (*principatus politicus*), régie par la loi, prend, selon la condition variable des cités, tantôt une forme aristocratique tantôt une forme populaire ; on la trouve réalisée dans plusieurs régions du centre-nord de l'Italie ; b) la despotique (*principatus despoticus*), basée essentiellement sur la volonté ou l'empire du prince, d'après le rapport maître-serviteur, et qui se réduit au gouvernement royal. La première est supérieure à la seconde, parce qu'elle remonte au statut intègre de la nature humaine, exempte de servitude, et fut réalisée dans son modèle exemplaire par les anciens romains du temps de la république, depuis l'institution du consulat jusqu'à Jules César (*De regno* ii, 8-9).

Puisque, dans son origine, tout pouvoir vient de Dieu, l'histoire républicaine de Rome joue un rôle providentiel, animée qu'elle est par les vertus politiques, les premières entre toutes étant le zèle pour le bien commun passant avant tout intérêt privé, et l'*amor patriae* de celui qui est disposé à se sacrifier lui-même pour le salut et la promotion de la communauté politique. Certains en furent des exemples vivants, comme : Marcus Curtius, Lucius Valerius, Quintus Cincinnatus, Marcus Regulus, Manlius Torquatus, Caton d'Utique (III, 1-5). Le gouvernement tyrannique est parfois permis par Dieu comme instrument de sa justice pour la punition des méchants et au détriment du prince lui-même (III, 7-8). Le pouvoir papal, qui a succédé aux précédentes monarchies, englobe le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel comme vicariat direct de la *monarchia Christi*, préparé, en son temps, par la monarchie d'Octavien Auguste : c'est la constitution impériale, d'extension universelle, sorte d'intermédiaire entre la politique et la royale (III, 10 svv).

L'exemplarité éthique du républicanisme romain prend un nouvel élan, dans la monarchie universelle, par l'événement chrétien. Les vertus politiques sont exaltées, comme une adaptation mystique, en régime chrétien, entre des extrêmes ecclésiologiques et politiques nettement hiérocratiques. « Les chrétiens (tout comme les anciens romains) ne devront-ils pas, eux aussi, rechercher des louanges, en s'exposant aux souffrances et aux tourments par zèle pour la foi et pour l'amour de Dieu, en se parant de toutes les vertus pour parvenir au royaume éternel et afin que le règne du Christ s'accroisse par leurs mérites ? » (iii, 16). L'exaltation de la monarchie papale, et de son exercice, défendue avec ténacité dans *Determinatio Compendiosa* et sommairement reprise dans *De regno*, semble garantir, pour Tolomeo – contre l'alter-

native de la pénétration en territoire italien de la monarchie française et en particulier des Angevins, et par-dessus tout contre la juridiction des vicaires impériaux de Germanie – l'espace et l'autonomie nécessaires à l'ordre républicain des communes toscanes, de Lucques en premier lieu, et aussi d'Émilie, de la Lombardie et de la ville de Rome elle-même. Le livre IV du *De regno* offre un appui théorique et une justification historique à la constitution républicaine et à ses institutions subsidiaires, sur la base de la réalité communale de l'Italie du bas moyen âge, auxquelles Tolomeo voue des sentiments fervents. Résultat original et surprenant de la philosophie politique de Tolomeo, qui articule constitutionnalisme républicain et monarchie papale, particularisme papal et universalisme hiérocratique, dans la conjoncture historique de l'exercice maximum du pouvoir papal en territoire italien, en concurrence avec les puissantes monarchies ultramontaines et les autonomies communales de la Toscane.

I. Taurisano, *I domenicani in Lucca,* Lucques, 1914, p. 59-76. – M. Grabmann, *Ein Selbstzeugnis Tolomeos von Lucca für seine Autorschaft an der Determinatio compendiosa de iuridictione imperii,* dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunden,* t. 37, 1912, p. 818-19 ; *La scuola tomistica italiana nel sec. XIII e principio del XIV sec.,* dans *Rivista di filosofia neoscolastica,* t. 5, 1923, p. 120-27. – A. Dondaine, *Les « Opuscula fratris Thomae » chez Ptolémée de Lucques,* AFP, t. 31, 1961, p. 142-203. – N. Rubinstein, *Marsilius of Padua and Italian Political Thought of his time,* dans *Europe and the Late Middle Ages,* Londres, 1965, p. 44-75. – C. Vasoli, *Il pensiero politico della Scolastica,* dans *Storia delle idee politiche economiche e sociali. Il medioevo,* t. 2/2, Turin, 1983, p. 420-23. – E. Panella, *Priori di Santa Maria Novella di Firenze 1221-1325,* dans *Memorie domenicane,* t. 17, 1986, p. 263-66, avec des informations d'archives, p. 276-77. – Les pages les plus à jour et les plus pénétrantes sur la pensée de Tolomeo sont celles de Ch.T. Davis, *Dante's Italy and other essays,* Philadelphie, 1984, p. 224-89.

DS, t. 1, col. 278 ; t. 4, col. 1627 ; t. 5, col. 1426 ; art. Thomas d'Aquin, *supra.*

Emilio PANELLA.

1. TOLOSA (JEAN DE), osa, † après 1600. Voir JEAN DE TOLOSA, DS, t. 8, col. 780-81.

2. TOLOSA (MARCEL), théatin † 1596. – Marcello Tolosa est l'un des plus brillants personnages de l'histoire de son Ordre, mais il brilla davantage par ses activités que par ses écrits.

Originaire de Naples, appartenant à une famille noble, il naît vers 1555. Pendant quelque temps, il est l'élève de l'humaniste Flaminio de'Nobili. Il entre encore jeune chez les Théatins et fait profession le 29 juin 1573. Durant quatorze années, il enseigne la philosophie et la théologie au séminaire romain de son Ordre. Sa méthode et ses programmes d'études, basés sur la doctrine thomiste, mais confrontée à l'enseignement des Pères, sont restés longtemps normatifs dans les écoles des Théatins. Son caractère noble, sociable, ses dons charismatiques lui concilièrent la confiance et l'amitié de prélats comme les cardinaux A. Valier, G.F. Morosini, L. Biancheti, et les Medici, et des fidèles dont il fut directeur spirituel.

Avec son frère Paolo, lui aussi théatin, il devint l'un des prédicateurs les plus recherchés de son temps ; on appelait les deux frères « les fils du tonnerre » (cf. Castaldo, p. 341). D'autre part, ses vertus et ses capacités lui permirent de promouvoir la fondation des maisons théatines de Florence, Lecce, Vicence. Son nom revient très souvent dans les actes des chapitres généraux. Il mourut saintement à Padoue le 10 décembre 1596, âgé de 41 ans.

A côté d'une oraison funèbre du cardinal Morosini, décédé le 10 janvier 1596, qui est éditée sans lieu ni date, Tolosa a laissé des *Delizie Spirituali dell'Anima contemplante ed innamorata del suo dilettissimo Sposo Gesù Cristo* (Venise, 1618, in-12°, posthume). Ces méditations, groupées en 21 chapitres, sont destinées aux religieux et à tous ceux qui veulent répondre à l'appel d'une oraison contemplative. Le style est celui de l'époque, mais l'ouvrage montre cependant l'expérience spirituelle de son auteur, dont les biographes disent qu'il était un homme de haute oraison, contemplatif et charismatique, comme il apparaissait en particulier lorsqu'il célébrait l'Eucharistie. Le jésuite Benedictus Pererius † 1610, son ami, disait de lui qu'il était une vivante « demeure de l'Esprit Saint » (Castaldo, p. 340-41).

La mort empêcha Tolosa d'achever la composition d'un ouvrage de plus vaste proportion : une « Theologia Patrum », recueil de l'enseignement des Pères conçu comme devant apporter des confirmations aux thèses philosophiques et théologiques de Thomas d'Aquin. Il laissa le plan et un début de rédaction dans un manuscrit que Silos vit à la bibliothèque des théatins de San Silvestro al Quirinale (Silos, t. 3, p. 612).

G. Del Tufo, *Historia della Religione de'Padri cherici Regolari,* Rome, 1609, p. 279. – G. Castaldo, *Memorie di Cinquanta Celebri Padri,* ajouté à sa *Vita del SS. Pontefice Paolo IV...,* Rome, 1615, p. 340-42. – G. Silos, *Hist. Congregationis Clericorum Regularium* (3 vol., Rome-Palerme, 1650-1666), t. 1, p. 517 ; t. 2, p. 6, 33, 62, 73-74 ; t. 3, p. 611-12. – A. Vezzosi, *I Scrittori de'Cherici Regolari detti Teatini,* t. 2, Rome, 1780, p. 344-46. – DS, t. 6, col. 44.

Francesco ANDREU.

TOLSTOÏ (COMTE LÉON), écrivain russe, 1828-1910. – Né à Iasnaïa Poliana le 28 août 1828, mort le 7 novembre 1910 à Astapovo, Tolstoï occupe une place dans la spiritualité. Prenant à la lettre ce qu'il en dit (vg *Ma Confession,* 1880-1882 ; *Postface pour la Sonate à Kreutzer,* 1890 ; *Qu'est-ce que l'art ?,* 1898), certaine critique a même interprété sa « conversion » comme le désaveu de son œuvre antérieure. Un indice autorise une autre lecture : dans l'écrivain, le croyant se trouve toujours un *alter ego* qui le révèle et l'inspire, à la fois moment d'une conscience et son projet. – 1. *La conversion.* – 2. *Les thèses religieuses.* – 3. *L'empreinte.*

1. LA CONVERSION. – 1° Abandonnant ses études à 19 ans, Tolstoï s'engage dans l'armée à 22, participe à la guerre de Crimée et démissionne en 1856. Baptisé et éduqué dans l'Orthodoxie, une « grande idée » l'habite : « la fondation d'une nouvelle religion... » (*Journal,* 5 mars 1855, cité P. Birioukov, *Tolstoï...,* t. 1, p. 301).

L'ébauche de cette « religion pratique » affleure dès les premiers écrits : « règles de vie », réflexions moralisantes, élans d'âme des *Mémoires* (*Enfance,* 1852 ; *Adolescence-Jeunesse,* 1855-1857). Dans *Les Cosaques* (ébauchés en 1852 ; publiés dans *Le Messager Russe,* janvier 1863 ; *Les Œuvres littéraires...,* éd. A. V. Soloviev, t. 3, Lausanne, 1961, p. 215-398), Tolstoï est Olénine qui découvre que « le bonheur consiste à vivre pour les autres » (p. 307), qui

« n'avait peur que d'une chose : mourir sans avoir fait le bien, alors qu'il voulait tant vivre, vivre pour accomplir quelque grand sacrifice » (p. 309) ; qui, parce qu'il n'entreprend toute chose qu'à contre-cœur, tiraillé par la question du bien et du mal (cf. p. 327-28), se lance dans la fuite en avant, invente « des lendemains héroïques », ne résiste pas à « ce besoin d'enjoliver l'avenir pour se dédommager du présent » (Troyat, *Tolstoï*, p. 110). Les quatre chroniques qui constituent *les Récits de Sébastopol* (1855-1856 ; *Les Œuvres littéraires...*, t. 2, p. 139-303) portent, chacune, une leçon : à l'opposé du peuple, simple et obstiné (p. 155-57), l'injustice de maints officiers ; la folie de la guerre qui est celle de ceux qui la font (p. 162) : la vanité des « héros » (p. 169), au mépris de « l'unique loi d'amour et de sacrifice » (p. 214-17) ; l'absurdité arasante de la mort. « Le vrai héros de mon récit..., c'est la vérité » (p. 218).

La critique n'ayant retenu que la beauté esthétique de l'œuvre, la célébrité qui en résulte est perçue par Tolstoï comme une illustration de la vanité des choses humaines, qu'accentuent ses voyages à l'étranger (1857-1859) et la mort de son frère Nicolas (1860), à un moment où il a cessé de « pratiquer » la religion (Pâques 1859). Dans ce climat, s'amplifie l'angoissante question du pourquoi de la vie et de la mort, dont il fait l'expérience, une nuit de septembre 1869, dans une auberge d'Arzamas : la mort, alors souhaitée, se mue en une crainte obsessionnelle. L'expérience se révèle après coup tellement extravagante qu'il l'intitule en 1880, dans un récit inachevé et posthume, *Notes d'un fou.*

La crise religieuse trouve écho dans les deux œuvres de l'époque. Dans *La Guerre et la Paix* (1864-1869), si Tolstoï prête de soi au Prince André, il est surtout présent dans Pierre Bézoukhov qui, fait prisonnier, rencontre la vraie Russie, celle du moujik, dans la personne de Platon Karataïev qui lui apprend la religion simple et tonifiante du peuple, des croyances sans atermoiements, un patriotisme qui se prépare tranquillement et presque légèrement à la mort. Au centre du roman, il y a l'insondable question de la vie et de la mort. Dans *Anna Karénine* (1872-1877), il y a celle du bien et du mal, de la réalité et de l'idéal. Tolstoï, ici, c'est Lévine : soucieux de l'instruction et de l'éducation morale des paysans de son domaine ; religieux, mais sans foi solide ; juste, mais sans aller jusqu'à l'abandon de ses privilèges ; porté à l'amour du prochain, mais laissant à la réalité de la vie le soin de donner forme aux bonnes résolutions de la conscience. Le roman se termine sur un équilibre, à la fois réussi et précaire, entre la vie familiale de Lévine-Tolstoï et l'idéal : la vie qu'il lui reste à parcourir a un sens, « celui du bien ».

La précarité signifie que la crise religieuse persiste : elle atteint son paroxysme de 1874, où le suicide hante Tolstoï, à 1879, date de *Ma Confession* (*La Pensée Russe*, mai 1882 ; éd. Genève, 1884 ; *Œuvres complètes...*, éd. P. Birioukov, t. 15, Paris, 1913). Dieu seul est le sens de la vie, et vivre est la vraie réponse au problème de la mort ; vivre comme un simple moujik, sans se poser de questions : barine d'Iasnaïa Poliana, Tolstoï se comporte comme un paysan, dont il adopte l'habillement, participant aux travaux des champs, apprenant et exerçant le métier de savetier, solidaire de ce qu'il prend l'habitude d'appeler le « menu peuple Notre-Seigneur », conscient que prier Dieu isolément est un non-sens (Troyat, p. 460).

2° Si Tolstoï retrouve ainsi la foi, sa « seconde naissance », la pratique ne dure que deux ans (1877-1879) : entre les deux s'instaure un débat d'où surgissent deux certitudes : le discrédit de l'Église et la primauté du Christ.

L'Église contredit, point par point, la vérité qu'elle proclame : multiple – orthodoxe, romaine, protestante –, elle dément par ses apparences qui s'anathématisent l'une l'autre l'unité dont elle prétend détenir le monopole ; par ses soutiens à l'État, elle ruine l'idéal de paix qu'elle entend enseigner ; par la somptuosité de ses rites, elle défigure le profil de pauvreté dont elle est dépositaire. Cette Église ne saurait être celle du Christ ; son rejet par Tolstoï s'affirme catégorique, péremptoire ; l'Église, de son côté, multiplie blâmes et mises en garde, tout en évitant le piège d'en faire une victime. Paraît *Résurrection* (1895-1899 ; *Les œuvres littéraires...*, t. 13, Lausanne, 1962), « sorte de réconciliation entre les idées tolstoïennes et l'art », décrié un an plus tôt (S. Laffitte, cité *infra*, p. 321). Neklioudov-Tolstoï y pousse l'idéal plus avant dans la réalité : il allège le sort des paysans plus radicalement que Lévine (p. 276-316) ; il apprend des « simples » une conception plus lumineuse de la vie et de la mort : « l'homme ne meurt pas, il se transforme » (p. 515) ; la mort devient une solennité (p. 573-74), « l'acte formidable et solennel de sa mort » dans *La Mort d'Ivan Ilitch* (1884-1886 ; cf. *De la vie*, 1887, d'abord intitulé *De la mort et de la vie*, au temps où le débat n'est pas encore tranché)... Tout n'est pas résolu pour autant : « Comment devait se terminer cette nouvelle période de sa vie, l'avenir le montrera » (p. 581).

Mais il y a aussi dans *Résurrection* (p. 192-98) une impitoyable satire de l'eucharistie. Excommunié en avril 1900 par le Saint-Synode, tout essai de réconciliation butte sur l'intransigeance de Tolstoï qui fait connaître d'avance son refus de toute « communion » qu'on viendrait à lui extorquer, ou que lui-même viendrait, par impossible, à solliciter.

Se substituant à l'Église, il y a le Christ : sans ombre de surnaturel ni de divin, il est « l'exemple unique et parfait qui illustre la filiation divine de l'homme » (N. Weisbein, cité *infra*, p. 447), celui qui a réalisé la condition d'une « naissance d'en-haut » (*Jean* 3,3) : fils d'homme, il n'est pas Dieu, mais il est venu pour que nous devenions « fils de Dieu ». « Il y a des hommes avec des ailes célestres qui descendent exprès sur terre pour apprendre aux hommes à voler... Tel est le Christ » (*Journal*, 28 octobre 1879, cité Troyat, p. 477-78 ; Weisben, p. 129). « Le Christ n'est pas fils de David. Il n'est le fils de personne (selon la chair). *Le Christ c'est Dieu même*, notre Maître que nous connaissons en nous, comme notre vie. *Le Christ, c'est l'entendement qui est en nous* » (*Mt.* 22, 43-45, commentaire de Tolstoï, cité Weisbein, p. 218). Mais, parce que le Christ est venu apporter une doctrine (cf. *infra*), sa primauté appelle une observance à laquelle Tolstoï n'aura jamais fini de se conformer.

3° La conversion de Tolstoï a été progressive et continue, avec des moments de crise qui en ont précipité l'évolution, sans jamais la terminer. Deux traits la caractérisent : la loi d'aliénation de *Rom.* 7,15 et la fuite en avant pour s'y soustraire.

Tant les personnages des œuvres qui le reflètent que Tolstoï lui-même sont écartelés entre le devoir et la passion, l'effort et l'inassouvissement, la doctrine du Christ et le péché : écartèlement conscient, parfois même recherché, qui aiguise le remords jusqu'à la morbidité à la limite du masochisme.

Et la « loi des contraires », devenant au fur et à mesure insoutenable, pousse à une fuite en avant, pour exorciser l'impossible, quitte à rencontrer derrière une autre impossible. Grand propriétaire, cherchant à agrandir ses terres, il est heureux que les circonstances l'en empêchent (tel Vassili Brekhounov de *Maître et Serviteur*, 1895) et l'obligent à se satisfaire

de ce qu'il a, avec, de surcroît, un sentiment plus aigu de culpabilité. Il n'y a plus dès lors d'autre issue que la fuite réelle : à deux reprises, en 1884 et 1897, Tolstoï l'a vainement tentée. C'est dans une troisième tentative, incohérente puis inéluctable (cf. Porché, cité *infra*, p. 413, 430), que, malade, à bout de course, entouré des siens déchirés, assailli par des avances maladroites de l'Église, mais aussi dans un climat de deuil national que les média de l'époque imposent à l'événement, il meurt, dans la petite gare d'Astapovo, le 7 novembre 1910.

2. Les thèses religieuses. – 1° Pour justifier sa rupture avec l'Église, Tolstoï rédige en l'espace de deux mois (février-mars 1880) une *Critique de la Théologie dogmatique* (éd. Genève, 1891 ; éd. anglaise, 1903) qui rejette, au nom de la raison, tous et chacun des dogmes : travail plus ou moins bâclé, plein d'humeur, où il entend dénoncer le *Manuel théologique* de Mgr Macaire, métropolite de Moscou (2 vol., tr. fr., 1859-1860). De mars 1880 à juillet 1881, Tolstoï s'attarde au volet positif : *Réunion, traduction et examen des quatre Évangiles* (*Œuvres complètes...*, éd. Bienstock, vol. 21 et 22, Paris, 1910, 1913 ; éd. partielle, Genève, 1892 ; tr. fr. partielle *Court Exposé des Évangiles*, Genève, 1880 ; *Les Évangiles*, Paris, 1896) ; puis *Quelle est ma foi ?* (1884 ; ou *Ma Religion*, 4e éd., Paris, sd).

Tolstoï, ici, s'entoure de maintes précautions : il se remet au grec, étudié en 1870, apprend l'hébreu, utilise le *Novum Testamentum graece...*, de K. Tischendorf (11e éd., Londres, 1880), la *Synopsis Evangeliorum...*, de J.J. Griesbach (1842), la Concordance de G. Büchner (Braunschweig, 1859), plusieurs commentaires (H.A.W. Meyer, H. Olshausen, E. Reuss, A. Calmet, etc.), la plupart protestants.

« J'y ai tenté... la fusion en un seul des quatre Évangiles d'après le véritable esprit de la doctrine chrétienne », qui n'est ni théologique, ni historique, mais « la seule doctrine qui donne un sens à la vie », lequel est le vrai problème, et non pas de savoir si le Christ est Dieu ou ne l'est pas, ni si telle parabole est de lui ou non (*Les Évangiles*, Paris, 1896, p. 2, 9, 12-13).

Le résultat apparaît bien comme « l'évangile » personnel de Tolstoï, qui privilégie Matthieu et Jean et où certains versets sont manipulés pour confirmer, malgré l'avis des personnes consultées (cf. Troyat, p. 481-82), une intuition préalable et sûre d'elle. « Le fondement et le principe de tout fut l'entendement de la vie. L'entendement (« *razoumenie* implique simultanément l'idée de connaissance et d'intelligence », Weisbein, p. 187) de la vie est Dieu. Selon l'annonce faite par Jésus, c'est lui qui devint le fondement et le principe de tout. Toutes choses sont venues à la vie par l'entendement. Et sans lui, rien de vivant ne peut être... » (*Jean* 1, 1-3) ; « ... Nul n'a jamais vu ni ne peut connaître Dieu ; seul le Fils, celui qui est dans le Père, celui-là seul a montré le chemin de la vie » (1, 18 ; Weisbein, p. 212-14). Ce chemin est la « doctrine » du Christ, par laquelle seule l'Évangile est sacré.

2° Et le cœur de la « doctrine » du Christ est le Sermon sur la Montagne (*Mt.* 5, 21-48) – opposé au symbole de la foi (cf. *Le Royaume de Dieu est en vous*, 1893, ch. 3) – que Tolstoï ramasse en cinq commandements (six, selon le découpage) exprimés de façon lapidaire à la fin de *Résurrection* (éd. citée, p. 579). Ces préceptes sont à observer au pied de la lettre, non seulement au plan moral qui s'impose, mais à tous les niveaux, juridique, civique, politique, social où ils s'imposent tout autant : pardonner ; ne commettre ni adultère, ni sensualité (*porneia* de *Mt.* 19,9 signifie ' libertinage ' : « quiconque répudie sa femme, outre la faute de libertinage, l'oblige à être adultère », *Ma Religion*, 4e éd., Paris, p. 88) ; ne faire aucun serment, donc ne pas juger, ne pas embrasser une profession juridique, refuser d'être juré (Tolstoï le décline, en septembre 1883, et en acquiert un prestige évident), supprimer les tribunaux ; enfin, aimer ses ennemis, donc refuser le service militaire, mais aussi condamner la guerre, l'État qui la fait, et, dans tous les cas, choisir la non-violence. Le conflit russo-turc de 1877 provoque la consternation de Tolstoï, égale à « l'enthousiasme de la majorité de ses compatriotes » (Troyat, p. 432) ; mais la guerre de 1904 contre le Japon ébranle un moment son pacifisme, en faisant resurgir, malgré lui, son patriotisme d'ancien militaire (Troyat, p. 710-11).

La doctrine du Christ, c'est le Royaume de Dieu fondé ici-bas : à la place d'une « organisation de la vie où la division, le mensonge et la violence sont tout puissants... un ordre nouveau où règneront la concorde, la vérité et la fraternité » (Lettre au Synode, *Le Temps*, 1er mai 1901, cité A. Cresson, p. 110). Et c'est aussi, pour qui l'observe fidèlement, l'assurance du salut éternel : la réintégration du « tout infini dont l'homme a conscience d'être une parcelle finie... dans la matière, le temps et l'espace » (à sa fille Sacha, 1er novembre 1910, cité par Weisbein, p. 428 ; Troyat, p. 819). L'âme qui est « le divin, le spirituel, limité en nous » devient, après la mort, « esprit, substance divine ». Dieu est « loi et puissance » (*Journal intime*, 1er février 1860, cité par Weisbein, p. 73 ; avec variantes p. 439) ; la découverte, en 1878, du Dieu-Amour de 1 *Jean* 4,8.16 ne touche que son mode de connaissance : par le cœur, et non par la raison. Dire qu'il est une Personne est « un vaste malentendu : la personne est limitée », et Dieu est illimité, Être suprême, Principe échappant à toute finalité comme à toute causalité, Unité qui recueille l'univers, Esprit qui l'anime (cf. *Journal intime*, 16 novembre 1896, p. 112-13 ; 18 décembre 1899, p. 324 ; Weisbein, p. 438-45, surtout p. 440-41).

3° Jamais Tolstoï ne conçoit une œuvre sans l'appuyer sur un canevas porteur d'une leçon (cf. lettre à sa tante Alexandrine, 1er mars 1858, Introduction à *Trois manières de mourir*, dans *Les Œuvres littéraires...*, éd. Soloviev, t. 3, p. 13). Ainsi *La Guerre et la Paix* n'est pas seulement une relation romancée jusqu'à la miniature de la campagne de Russie, mais, d'abord, une illustration de la loi de fatalité qui régit l'histoire « et de cette loi psychologique qui pousse l'homme accomplissant l'acte le moins libre à imaginer après coup toute une série de déductions ayant pour but de lui démontrer à lui-même qu'il est libre » (*Appendice*, éd. La Pléiade, 1958, p. 1619 ; cf. p. 791-92). Et, dans l'œuvre de la fin de vie, la préoccupation morale investit progressivement sa créativité.

Les thèmes, aussi, renvoient à la doctrine du Christ. La vanité de la guerre est dénoncée, on l'a vu, dès *Les Récits de Sébastopol* ; la profession de magistrat est ridiculisée dans *La mort d'Ivan Ilitch* ; l'adultère d'*Anna Karénine* secrète la jalousie, et « la joie du pardon » (p. 341) s'y mêle de « la menace d'un repentir inutile et irrémédiable » (p. 638) ; le pardon auréole Ivan Illitch d'une lumière dans laquelle « il se raidit et mourut » (*La mort...*, in fine) ; le pardon, incessamment consenti, résout, seul, l'affrontement entre riches et pauvres (cf. *Mt.* 18,21-33, repris à la fin de *Résurrection*, p. 576-77). *La Sonate à Kreutzer* s'unifie sur le déni de la violence. La sexualité est dénoncée d'emblée comme une perfidie, puis comme une « prostitution légalisée » (*La Sonate à Kreutzer*), justifiant, contre la tentation, la muti-

lation (le *Père Serge,* 1890, repris en 1898, éd. posthume), le meurtre ou le suicide (*Le Diable,* 1899 ; cf. N. Gourkinkel, cité *infra,* ch. 3, p. 40-63). La rigueur, ici, n'obéit pas seulement à une inspiration religieuse, mais aussi à l'écœurement progressif pour ses propres exigences sexuelles effrénées et pour une vie conjugale rongée par la passion et la démesure des deux conjoints.

Nul doute, pourtant que Tolstoï ait voulu atteindre à la perfection évangélique ; on l'en a même blâmé (M. Gorki, *Trois Russes...,* p. 53 ; cf. p. 63, 65-67 : la fuite ultime ? une recherche despotique du martyre !) ; mais une perfection sans le secours d'aucune grâce. « Pauvre homme !... Belle âme, oui, belle âme à qui il a manqué de connaître Jésus-Christ Notre-Seigneur. Tolstoï aurait fait un étonnant François d'Assise » (A. Valensin, *Textes et Documents inédits,* Paris, 1961, p. 125).

Le *Journal intime* (1895-1899, Genève, 1917), qui a inspiré ce rapprochement, relate, sous des allures de spiritualité orientale, l'incessant affrontement entre le « moi » spirituel et le « moi » charnel, ponctué par des élévations jaculatoires : « Aide-moi, Père ! » (4 avril 1897, p. 158) ; « Viens et habite en moi... Revèle-Toi à moi » (12 avril 1898, p. 245). La noblesse de l'homme est dans le perfectionnement de soi (3 février 1898, p. 224 ; cf. p. 226), dans le renoncement à soi (27 mai 1898, p. 259), dans l'amour du prochain (3 février 1898, p. 225). Tolstoï y révèle une lucidité jusque dans ses tares : « Ainsi, peut-être, ma situation fausse, ma vie en contradiction avec mes principes est-elle précisément ce qu'il me faut ? » (19 février 1898, p. 235) ; « reconnaître sa faute adoucit le cœur, chercher à se justifier l'endurcit » (3 août 1898 ; p. 278) ; le péché peut être salutaire, qui « nous sort du domaine de la justice humaine, du domaine de l'amour-propre dont l'homme est esclave et qui le sépare de Dieu » (2 octobre 1899, p. 316-17).

De cette spiritualité, curieusement, le Christ est absent : une « mystique » sèche engage ici une foi uniquement humaine. Tolstoï « est, pour ainsi dire, totalement et avant tout, un homme ; l'homme de l'humanité » (M. Gorki, *Trois Russes...,* p. 53 ; cf. *Paul Boyer chez Tolstoï,* Paris, 1950, p. 83-84.

3. L'Empreinte. – Dès son vivant, Tolstoï a suscité un engouement exceptionnel. Hommes de lettres, de sciences ou du monde politique accouraient à Iasnaïa Poliana ; certains plus pour voir ou rencontrer le « patriarche » que pour en recevoir des leçons ; d'autres pour solliciter son appui. L'hôte, il est vrai, était fascinant : capable d'une extrême amabilité, de plaisanteries, ses colères éclataient subites, parfois féroces, à l'encontre de toute contradiction, de tous éloges – Gogol excepté – qui semblaient lui porter ombrage. Il ne fut pourtant pas à l'abri de toute pression.

1° *Parallèles et affinités.* – 1) Il a, en particulier, subi l'influence des sectes russes de l'époque, spiritualistes et négatrices des dogmes, des sacrements et de l'Église ; des tendances protestantes de libre-examen, dirigées alors de Lausanne par Alexandre Vinet, ne lui sont pas étrangères (Weisbein, p. 459-61). La religion authentique n'étant pas encore totalement révélée, les sectes la préparent (lettre de juin 1908, citée par Weisbein, p. 309). Plus étroits furent ses liens avec les *doukhobors* (« lutteurs de l'esprit »), secte refusant le service militaire, exilée au Caucase par Alexandre Ier, disséminée le 29 juin 1985. Il prend leur défense dans une lettre anonyme au *Times* (*The persecution of Christians in Russia, in 1895,* 11-23 octobre 1895, cité par Troyat, p. 648), consacre à leur installation au Canada ses droits d'auteur de *Résurrection.*

Certains *doukhobors* et autres « spiritualistes » se déclaraient partisans de la « doctrine » de Tolstoï : c'est le tolstoïsme ; une colonie tolstoïenne, installée au Caucasse, vécut quelques mois (Troyat, p. 554). Dénigrés par Sonia, sa femme, qui les appelait les « obscurs », par Gorki (*Trois Russes,* p. 79-81), ils suivaient le programme de *Que devons-nous faire ?* (1885 ; chasteté, mise en commun des biens, non-violence) ; à côté de disciples serviles, opportunistes, certains ne manquaient pas de notoriété : Tchertkov, Birioukov et d'autres, issus de diverses classes sociales.

Mais les parasites l'emportèrent bientôt, qui reprochaient au « maître » de manquer à sa propre doctrine, de n'être pas tolstoïen. La crise éclata dans les derniers mois : Tolstoï les reniant, sauf Tchertkov qui le tint sous tutelle lors de la déplorable affaire du testament (cf. Troyat, p. 769-803 ; Weisbein, p. 409-15), les rendit à l'ombre d'où maints d'entre eux venaient. La réaction n'était pas de simple humeur : Tolstoï n'était pas tolstoïen, mais soi-même ; les épigones ne voyaient qu'une morale, là où Tolstoï voulait une spiritualité : celle d'un « évangélisme sans dogmes », dont E.M. de Vogüé et Paul Desjardins furent les partisans en France, et qui annonce peut-être le *Sillon* des débuts (A. Blanchet, *Une amitié fragile : Maurras-Bremond,* tiré-à-part, sd [1974], p. 30).

2) D'horizons divers et, par là, de diverses manières, Proudhon et Gandhi, Rousseau et Pascal ont marqué Tolstoï.

Il rencontre Proudhon, exilé à Bruxelles, en 1861 ; *La Guerre et la Paix, Recherches sur le principe et la constitution du droit des gens* qu'il termine alors, a sans doute inspiré le titre du roman de Tolstoï ; mais la « loi » qu'il en tire n'est pas celle de Proudhon, totalement didactique et délibérément prophétique. L'un et l'autre sont hantés par les mêmes questions de la liberté, du péché, de la justice nécessaire : le social et le politique débouchent chez Proudhon sur le religieux (cf. H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme,* Paris, 1945, p. 119). L'un et l'autre entreprennent une traduction personnelle des Évangiles (cf. P. J. Proudhon, *La Bible annotée. Les Évangiles,* Paris, 1860) pour mieux dégager le message du Christ, lequel, pour Proudhon, est tout social, sans politique ni théologie. Pour l'un et l'autre, la divinité du Christ est illusoire, mais sa doctrine d'une rigoureuse justice (de Lubac, p. 126-29, 132-33). Surgit ainsi un parallélisme plus qu'une influence : points communs, idées communes, dégoûts communs (vg de Renan).

Avec Gandhi, qui en a l'initiative, s'échange une correspondance, courte dans le temps (1909-1910), mais révélatrice. La non-violence les rapproche, de même que leur hostilité, parfois contradictoire, à la civilisation occidentale, leur effort vers la perfection. Gandhi qui se déclare « admirateur dévôt », « humble disciple » de Tolstoï, se voit reprocher « son patriotisme hindou », peu conforme à l'universalisme de la doctrine chrétienne. Là où Tolstoï prêche une non-violence à l'état pur, Gandhi en fait une méthode d'action ; là où Tolstoï recherche une « pratique » sans guère de religion (sinon, sur la fin, ce que son *Journal pour moi seul* appelle « prière »), Gandhi privilégie, dans son œuvre libératrice, une scrupuleuse fidélité à la prière quotidienne.

La marque de J.J. Rousseau se retrouve surtout dans les idées pédagogiques de Tolstoï : la revue *Iasnaïa Poliana* (1862), rédigée pour l'école du même nom, affiche « une agressivité passablement *nihiliste* » à l'endroit de cette

« contrainte » et de ce « despotisme » que sont l'enseignement de l'histoire, de la géographie, des langues, voire l'éducation dans son principe (A. Coquart, cité *infra*, p. 332, note 1).

Lorsque Tolstoï lit de Blaise Pascal les *Pensées, précédées de sa vie par Madame Périer, sa sœur* (Éd. 1844 ou 1850), il est ébloui par ce qui lui apparaît comme la plus belle vie de saint (Weisbein, p. 88) ; au plus fort de la crise religieuse, en 1877-1878, il médite « sous le signe » de Pascal (*ibid.*, p. 121-22) ; les dernières années, la fréquentation des *Pensées* est assidue (p. 391-93). Le « pari » conforte son intuition ; la découverte du « cœur », comme passage et refuge des réalités religieuses, semble d'origine pascalienne, en même temps que johannique ; la vision de l'homme enserré entre deux infinis répond à sa perplexité face à la vie et à la mort. Mais ne se reflète nulle part le *Mystère de Jésus :* ni illumination subite, ni *Mémorial* ! En fin de parcours, Tolstoï estime que Pascal a fait l'expérience d'une explication du sens de la vie, mais, à cause de sa foi dogmatique, qu'il n'a jamais soumise à examen, ne l'a pas trouvée (*Cycle de Lectures,* 1906, cité *Journal intime 1895-1899,* p. 24-25, note 1).

2° *Le « cas » Tolstoï.* – S'interrogeant sur la vanité des biens, de la réputation, de la vie, Tolstoï écrit dans *Ma Confession* que, derrière ses réflexions, il entendait « quelqu'un » qui, au loin, riait. « Ce quelqu'un se réjouissait de voir comment, après avoir grandi, ... après m'être tout-à-fait affermi et avoir atteint ce sommet d'où l'on découvre l'existence en entier, je me trouvais debout, tel un imbécile, comprenant enfin qu'il n'y avait rien, qu'il n'y aurait jamais rien dans la vie. Et *lui,* ça l'amuse !... » (cité par Troyat, p. 455-56). Ce « quelqu'un », c'est, sans doute, Satan. Mais ce pourrait être aussi lui-même, une partie de lui-même qui se moque sans cesse de l'autre, un autre lui-même ! Car Tolstoï est un être écartelé, et, comme la démesure domine en lui, son déchirement est lui-même démesuré.

On a taxé l'attitude d'hypocrisie : ses actes démentent, presqu'à chaque pas, ses positions. On peut, au contraire, voir en lui le prototype de la conscience non punie, soumise aux seuls tourments de l'âme, celle de *Crime et Châtiment* de Dostoïevsky. Encore si les puissances qu'il accuse – Pouvoir, Église, Justice – l'avaient pourchassé ! Au lieu de quoi, le pouvoir le supporte, l'Église en l'excommuniant lui attire les sympathies, l'argent lui sourit, la justice le ménage. Il aurait souhaité être Job ; il a dû se contenter de n'être « qu'une expèce de Job, sans colère de Dieu, sans ulcères et sans fumier » (Préface au t. 12, *Les Œuvres littéraires...,* p. 13). De cette mascarade, il est la victime expiatoire ; et son renom littéraire participe sans doute, à ses yeux, de cette mascarade !

Les mesures qu'il emploie dans un premier temps : s'habiller en moujik, exercer le métier de savetier (1883-1884), rendre visite incognito à quelque starets réputé, pour catégoriques qu'elles soient, lui apparaissent bientôt comme des demi-mesures, des vanités. Plus tard, l'observance, même parfaite, de la doctrine chrétienne n'est-elle pas encore une suprême et subtile vanité ! Ses fuites, comme celles du *Père Serge* (1898), qui estime que tout quitter consacrera ses efforts de perfection, ne seraient-elles pas des refus et dénis de la vanité, quitte à apparaître elles-mêmes, après coup, secrètement vaniteuses ? Plus Tolstoï prend conscience de ses contradictions, et plus l'estime autour de lui grandit, s'amplifie, lui procurant une satisfaction qu'il regrette aussitôt mais qui lui cause un inavouable et irrépressible plaisir.

Davantage que du Sermon sur la Montagne, stricte doctrine, ou que de Job, exemple inaccessible, la spiritualité de Tolstoï relève de l'*Ecclésiaste,* pour qui tout est vanité, dont chaque « temps » est disputé, chassé, mis en cause par un autre (3,1-8) ; il ne goûte même pas le repos d'une sagesse humaine (3,22), qui lui semble sans doute trop mesquine. Le fanatisme à la Vaudois est sa partie, son tempérament, en même temps que la blessure d'une insatisfaction. Ce curieux mélange de farouche et d'attirant joue comme un perpétuel détonateur, relançant sa quête, sans le moindre répit. Au creux de ce cercle infernal, a-t-il eu un quelconque soupçon qu'il n'y avait pas d'autre solution que l'abandon à une miséricorde inconnue et mystérieuse ? Certains (Weisbein, p. 393) le croient. Mais s'il en a eu une tardive suggestion, pressentie dès lors dans *Le pécheur repenti* (1885 ; *Les Œuvres littéraires...,* t. 8, p. 475-78 : rejeté du Royaume par Pierre et David, il y entre grâce à Jean, le disciple aimé), il n'a pas eu le temps de l'exprimer. Le doute ajoute au pathétique de sa mort.

Sauf les premières, les *Œuvres* de Tolstoï, interdites de publication en Russie, ont été diffusées à Londres et Genève ; traduites chez beaucoup d'éditeurs, ici et là, dans des versions souvent divergentes et incomplètes. L'édition la plus complète, en russe, est celle dite du *Centenaire,* Moscou, 90 vol. A son défaut, on peut recourir à : *Œuvres complètes de Tolstoï,* éd. M.J. Bienstock, révisée par P. Birioukov, Paris, 28 vol., 1902-1923. – *Les Œuvres littéraires de Tolstoï,* éd. A.V. Soloviev, 15 vol., Lausanne, 1961-1962.

Traductions partielles : *Les Évangiles,* Paris, 1896. – *Ma Religion,* 1883 ; 4e éd., sd. – *Journal intime, 1895-1899,* commentaire P. Birioukov, Genève 1917. – *Correspondance de Gandhi et Tolstoï,* éd. M. Sémenoff, Paris, 1958. – Dans la Bibliothèque de La Pléiade : *La Guerre et la Paix,* 1948, 1958 ; *Anna Karénine,* 1951 ; *Souvenirs et Récits,* 1960.

Choix d'études. E.M. de Vogüé, *Le Roman russe,* Paris, 1886. – P. Birioukov, *Léon Tolstoï, vie et œuvre,* tr. S.-W. Bienstock, 3 vol., Paris, 1906-1909. – M. Markovitch, *J.J. Rousseau et Tolstoï,* Paris, Bibliothèque de la Revue de littérature comparée, t. 54, 1928 ; *Tolstoï et Gandhi,* t. 55, 1928. – S. Zweig, *Tolstoï,* Paris, 1928. – R. Rolland, *Vie de Tolstoï,* Paris, 1929. – J. Cassou, *Grandeur et Infamie de Tolstoï,* Paris, 1932. – M. Gorki, *Trois Russes : L.N. Tolstoï, Tchékhov, L. Andréïev,* Paris, 1935. – F. Porché, *Portrait psychologique de Tolstoï,* Paris, 1935.

M. Kuès, *Tolstoï vivant,* Paris, 1945. – N. Gourfinkel, *Tolstoï sans tolstoïsme,* Paris, 1946. – S. Michelson, *Les grands prosateurs russes,* Paris, 1946. – A. Coquart, *Dmitri Pisarev (1840-1868) et l'idéologie du nihilisme russe,* Paris, 1946. – A. Cresson, *Tolstoï, sa vie, son œuvre, sa philosophie,* Paris, coll. Philosophes, 1950. – *Paul Boyer chez Tolstoï, Entretiens à Iasnaïa,* Paris, Institut d'Études slaves, 1950. – P. Alberti, *Il problema pedagogico nel pensiero di L. T.,* dans *Teoresi,* t. 9/4, 1954, p. 363-411. – D. Gillès, *Tolstoï,* Paris, 1959. – S. Laffitte, *Léon Tolstoï et ses contemporains,* Paris, 1960. – N. Weisbein, *L'évolution religieuse de Tolstoï* (thèse), Paris, 1960. – H. Troyat, *Tolstoï,* Paris, 1965. – A. Philomenko, *Histoire et religion chez Tolstoï,* dans *Revue de théologie et de philosophie,* 1968, p. 65-87.

André Boland.

1. TOMASI (Charles), théatin, 1614-1675. – 1. *Vie.* – 2. *Doctrine.*

1. Vie. – Né à Raguse (Sicile) le 17 octobre 1614, de Ferdinando Tomasi et d'Isabella Restia, Carlo était frère jumeau de Giulio, le futur père de saint Giu-

seppe Maria Tomasi (DS, t. 8, col. 1414-16). Devenu orphelin de père dès son enfance, il fut élevé par sa mère et un oncle paternel dans son milieu familial, ce qui ne l'empêcha pas d'acquérir dans les études humanistes une culture très sérieuse.

Avec son frère Giulio, il fonda dans un de leurs domaines une nouvelle cité, Palma di Montechiaro (diocèse d'Agrigente), dont la première pierre fut posée le 3 mai 1637. Le 10 décembre 1638, Philippe IV d'Espagne le fit duc de Palma di Montechiaro.

Cependant Carlo s'orienta vers la prêtrise, désireux qu'il était d'une vie plus parfaite. Il obtint d'être ordonné en septembre 1640 et, renonçant à son patrimoine et à ses titres en faveur de son frère, il entra chez les Théatins à Palerme (9/4/1641) et fit profession religieuse le 11 avril 1642. Durant sept années il étudia la philosophie et la théologie et obtint le titre de lecteur au cours d'un examen public (30/7/1649). Dès 1648 il publiait un *Schema* qui résumait la *Somme théologique* de saint Thomas ; modifié, l'ouvrage fut réédité à Venise en 1650. Après ses études, Tomasi resta à Palerme jusqu'en 1658 comme préposé de Santa Maria alla Catena. Ayant participé au chapitre général de sa congrégation à Rome, il fut retenu par ses supérieurs à la maison généralice de S. Silvestro al Quirinale.

Tomasi entretint des rapports suivis avec les papes Clément X et Clément XI ; il fut l'ami intime du cardinal P. Sforza Pallavicini et connut de nombreux savants et artistes, comme le Bernin. Il fut un directeur spirituel et un confesseur recherché. Pour ses dirigés, ses pénitents et les fidèles de ses anciennes terres de Sicile, il multiplia les ouvrages de dévotion. Il inspira aussi au prince Borghèse la fondation d'un séminaire près de l'église de Sainte-Agnès, place Navone, pour lequel il composa un règlement. Carlo Tomasi mourut en odeur de sainteté le 1er janvier 1675. Ses écrits et des témoignages furent immédiatement réunis en vue d'un procès de béatification, qui ne fut pas achevé. Il porte le titre de vénérable dans son Ordre.

2. Doctrine. – La production littéraire de Tomasi est vaste : 51 ouvrages et opuscules édités, en latin ou en italien, 17 inédits. On se reportera pour le détail des éditions à A.F. Vezzosi, *I Scrittori de' Chierici regolari detti teatini,* t. 2, Rome, 1780, p. 349-59. Ceux de ses écrits qui sont les plus intéressants au point de vue de sa doctrine spirituelle sont cités ci-dessous.

Un bon nombre de ses premiers ouvrages sont des résumés de doctrine théologique ou spirituelle tirés de ses auteurs favoris : Thomas d'Aquin (cf. le *Schema* cité ci-dessus), Bonaventure, le moraliste théatin Antonio Diana, Juan de Caramuel, François de Sales. Ajoutons le *Schema totius Sacrae Scripturae* (Rome, 1657).

A côté de ses œuvres spirituelles importantes, Tomasi a publié de nombreux livrets et dépliants destinés aux différentes catégories sociales, états de vie, etc., pour les aider dans leur vie chrétienne ; les dévotions y tiennent une grande part. Antonio Macca les a réunis et publiés sous le titre de *Fiori spirituali* (Rome, 1675), l'année même de la mort de Tomasi.

Fidèle à la spiritualité des Théatins, sa doctrine spirituelle est d'abord ascétique, fondée sur l'« Abneget semetipsum » de l'Évangile et visant à la réforme intérieure en vue de l'épanouissement de la charité et de l'activité pastorale. Il ne s'inféode à aucune école particulière. L'acte fondamental qui fonde le rapport de l'âme avec Dieu est la foi, laquelle implique déjà une démarche d'amour (*Breve e semplice Istruzione della Fede, e Vita Cristiana,* Rome, 1662). Ses recherches savantes, son expérience personnelle s'enrichissent de nombreuses manifestations de la religion populaire mais aussi de son expérience mystique ; ainsi dans *Horologium historicum Dominicae Passionis* (1657), *Scala Santa spirituale, Rosario di S. Rosa di Lima* (1667), *Cella interna di S. Caterina di Siena* (1668), *Cento Estasi de'S. Pietro d'Alcantara e Maria Maddalena de'Pazzi* (1669). Il se soucie aussi des prêtres ; ses *Quodlibeta Theologica, nova, brevi, clara, facili utilique methodo conscripta* (Rome, 1657) veulent leur faciliter l'accès à saint Thomas (existence et essence de Dieu ; vision béatifique ; actes humains et existence des anges). Plus que la doctrine, c'est la manière de l'exposer qui est neuve.

Avant de présenter les trois axes majeurs de son enseignement, notons encore que Tomasi a imaginé de présenter le *Cantique des Cantiques* comme un drame sacré (*La Cantica ridotta in Dramma*) et des opuscules bonaventuriens sous forme de ballets (*Canticus... coelestis Choreae, seu ballatae omnium Sanctorum, ex opusculis S. Bonaventurae*), deux ouvrages restés inédits (cf. Vezzosi, p. 358).

1° *Le Christ et sa Passion* sont les thèmes privilégiés de Tomasi. Sa dévotion s'exprime volontiers au moyen des « horloges de la Passion » (cf. DS, t. 7, col. 752-54), forme d'exercice spirituel qui permet de poursuivre pendant un temps assez important la méditation d'un thème ; ainsi son *Horologium historicum Dominicae Passionis* (Rome, 1657). Tomasi reprend cette formule pour faire méditer à loisir le progrès vers la perfection (*Scalae sanctae graduum incipientium, proficiscentium, perfectorum... per septem hebdomadae dies distributae,* Rome, 1657). Il fera même de la Passion l'objet de la méditation pour tous les jours d'une année (*La Passione del Signore considerata in dodici stati, e ciascuno stato meditato per tutti i giorni d'un mese dell'anno,* Rome 1670).

Ce dernier ouvrage est important ; il comporte 13 petits volumes. Partant de l'image symbolique de l'*Apocalypse* de l'Agneau égorgé (5,6) depuis l'origine du monde, Tomasi médite le mystère de la Passion rédemptrice dès le dessein éternel de Dieu, puis à l'incarnation, la création, l'élévation et la chute des anges et de l'homme, les promesses, les figures, les prophètes ; puis vient la vie même du Christ dans laquelle Tomasi insiste sur la vie cachée, la mission reçue, la Cène, le chemin vers la croix, la mort et la résurrection « per tutto l'Evo ».

Il utilise sa méthode habituelle, celle dite des trois puissances (héritage ignatien) : « la memoria spiega il soggetto ; l'intelletto riflette sopra il soggetto ; la volontà è mossa dall' intelletto » ; puis le méditant recueille les fruits et se donne un ferme propos, une décision concrète. Cet épilogue est très bref, mais Tomasi dit qu'il a la plus grande importance (t. 1, introduction non paginée).

Le mystère de la Passion a inspiré de nombreuses publications de Tomasi, à propos de dévotions comme le Chemin de la croix, les Cinq plaies (cf. Vezzosi) ; il évoque aussi la *crucifixio spiritualis,* ou *crocifissione dell'Anima* comme expérience mystique (*Annus Bonaventurae... necnon Anthropologia Sacra,* Palerme, 1653, p. 395 svv, n. 10) ; cet opuscule fut largement diffusé, si l'on en croit Bagatta (*Vita...*, p. 155).

2° *Dévotion mariale.* – Tomasi n'a laissé aucun traité de doctrine mariale, mais pour lui Marie est radicalement unie au mystère du Christ ; ainsi par exemple, dans son *Munusculum Beatissimae Virginis visitantibus suum dulcem Natum pauperrime in praesepio* (1672 ?), il fait contempler la naissance et l'enfance de Jésus ; dans *La Passione del Signore,* il donne une grande place à la douleur de Marie. Ses prérogatives, ses vertus, les mystères de sa vie sont exposés dans son grand ouvrage de dévotion mariale : *Ave Maria parodiis, et paraphrasibus B. Virginis principalibus festivitatibus... accomodata* (Rome, 1668).

Le dévot de Marie est invité à ressentir sa continuelle présence maternelle aussi souvent que possible au cours de ses journées (*Mariae presentia septem salutationibus Angelicis efficacius corruscans* et *Septem salutationes angelicae, septem diei horis addictae,* Palerme, 1649) ; il est invité à s'unir à la pratique supposée de Marie lorsqu'elle vécut au temple de Jérusalem (*Oratio Marialis, seu septem petitiones quas B. Virgo quotidie faciebat dum morabatur in templo,* 1650 ; *Giornata divota della Madonna, cioè sette Ave Maria assegnate a sette ore diverse del giorno,* dans *Fiori spirituali,* éd. par A. Macca, p. 31-38).

3° *La prière,* vocale, liturgique et surtout l'oraison mentale, est à notre avis le point sur lequel Tomasi insiste le plus ; lui-même fut homme d'oraison et semble bien avoir connu la contemplation élevée. Il a beaucoup écrit sur ces thèmes. Dans sa vaste production, nous retiendrons deux brefs traités : *Ritiro spirituale d'un quarto d'ora da farsi ogni giorno da ogni cristiano* (Palerme, 1670) et *Letticello di riposo spirituale, cioè l'oratione di quiete, breve, chiara e praticamente compendiata* (Rome, 1662 ; repris dans *La Passione del Signore...,* t. 13, collinetta I-II).

1) Le premier invite tout chrétien à se réformer intérieurement et spirituellement lui-même, et cela par la pratique assidue, quotidienne de l'oraison mentale. On y trouve des « Avvertimenti » intéressants qui expliquent la manière de procéder : but à atteindre et son importance, moment et lieu opportuns, difficulté de persévérer, manière d'utiliser le quart d'heure d'oraison. Sur ce point Tomasi recommande de ne pas s'attarder à des considérations intellectuelles, mais au but visé : « queste brevi meditazioni non hanno da essere per speculare, ma per muovere la volontà a qualche effetto, o d'ammirazione o di amore della Divina Bontà » (p. 177). Lorsqu'on a trouvé ou reçu ce qui nourrit l'âme, qu'on s'en contente et qu'on s'y arrête (p. 177-78). Tout doit déboucher sur une résolution pratique : une oraison sans résolution est une oraison sans fruit (Tomasi cite ici François de Sales). Le sujet de ces quarts d'heure d'oraison peut être trouvé n'importe où, mais l'auteur recommande de le prendre dans la Passion (il se réfère ici à Thérèse d'Avila, p. 180-81). Enfin Tomasi dit quelque chose des tentations et des difficultés : aridité, distraction, etc. Il conclut ainsi : « Fa'orazione e sarai libero dal peccato ; fa' orazione e opererai bene ; fa' orazione e vivrai quieto e contento ; fa'orazione e sarai santo » (p. 191). Ce *Ritiro spirituale* fut loué et recommandé par Clément IX (bref du 4/11/1669), qui enrichit sa pratique d'une indulgence.

2) Le second traité, *Letticello di riposo spirituale,* traite de l'oraison de quiétude. Après avoir rappelé la définition de la prière (« qualunque tratto familiare con Dio »), Tomasi divise l'oraison en active et passive. La première se pratique avec la mise en œuvre des trois puissances sous l'aide de la grâce. L'oraison passive est ainsi nommée, précise l'auteur, « non parce que l'âme n'y agit point, comme certains le tentent », mais seulement parce qu'on ne s'y sert que d'une « simple appréhension » de l'intelligence (cf. l'épistémologie thomiste) et des actes de la volonté, toute l'oraison étant sous l'influence des dons de l'Esprit Saint, surtout de ceux d'intelligence et de sagesse, de telle manière que l'âme « sait à peine si elle opère, ou du moins ne réfléchit pas » sur cette opération (p. 197-98).

Ces précisions sur l'activité de l'esprit sous l'action de la grâce sont cohérentes avec le thomisme de Tomasi et le mettent à l'abri d'accusation de quiétisme. D'ailleurs, les dates de publication du *Letticello* (1662 et 1670) précèdent celles des ouvrages de Petrucci et de Molinos et celle des premières condamnations (cf. DS, t. 12, col. 2764-69). D'autre part, Tomasi, connaissant l'expérience mystique de sa nièce Maria Crocifissa Tomasi († 1699 ; DS, t. 10, col. 549-51), une des figures les plus représentatives de la mystique italienne de ce siècle, a pu trouver en elle le sujet de son écrit.

Après ces précisions sur les oraisons active et passive, Tomasi en vient à l'oraison de repos (« quiete »), que « certains appellent de vive foi, de recueillement, de contemplation active..., de présence de Dieu » (p. 198) ; il en fait une « orazione mista », composé de deux précédentes, l'active et la passive. Elle est active parce que l'âme y exerce ses puissances « avec une amoureuse attention à Dieu ». Elle est passive, entre autres raisons, du fait que l'intelligence y agit à peine et laisse quasi tout à la volonté et à l'amour. Dans ces pages, Tomasi montre qu'il connaît Bonaventure, Thomas, d'autres docteurs encore. Mais il ne prétend à rien d'autre qu'à guider son méditant vers une contemplation qui soit plus directement et simplement sous l'action de l'Esprit Saint : « L'oraison qui ne passe pas à la contemplation vaut peu, parce qu'elle reste dans la partie inférieure (de l'esprit), là où s'exerce l'intellect... Il est clair que la véritable oraison de l'homme spirituel est la mixte, celle de l'amoureuse attention de l'âme à Dieu » (p. 201).

Dans la même ligne, Tomasi a rédigé un opuscule sur l'*Orazione continua* (Rome, 1672), destiné aux religieux et aux séculiers ; il s'y appuie sur les exemples des Pères du désert, sur la « continua memoria » de Dieu selon saint Bernard, sur la présence continuelle à Dieu que prêcha V. Cepari (jésuite † 1631 ; DS, t. 2, vol. 418-19). On peut citer aussi ses *Septem piissimi affectus efficacissimi ad implorandum Dei amorem, septem hebdomadae diebus distributi* (Rome, 1669) et ses *Aforismi del Divino Amore* (1662), tirés de François de Sales.

Directeur spirituel et confesseur estimé, Tomasi aida durant sa formation religieuse son neveu le futur saint Giuseppe Maria Tomasi ; c'est peut-être son meilleur titre de gloire. Parmi ses multiples autres activités, signalons son intérêt pour les pèlerins venus à Rome pour le jubilé : il composa un livret pour les aider à se ressouvenir des grâces reçues lorsqu'ils seraient sur le chemin du retour (*Divozione al Principe degli Apostoli S. Pietro... ordinata in dodici Stazioni,* Rome, 1661 ; rééd. sous le titre *Benvenuta al divoto Pellegrino, che viene a Roma nell'Anno Santo 1675).*

A l'Archivio Generale dei Teatini (Rome) : mss 233-236 (lettres originales) ; ms 237 (lettre du marquis de Simiane à Tomasi) ; mss 238-241 (écrits divers) ; ms 242 (dépositions au procès de béatification) ; ms 243 (*Cursus philosophicus*) ; ms 244 (*Cursus theologicus*).

G.B. Bagatta, *Vita del V.S. di Dio D. Carlo de'Tomasi...*, Rome, 1702. – G.M. Cottono, *De scriptoribus Venerabilis domus divi Josephi Clericorum Regularium Urbis Panormi*, Palerme, 1733. – A.F. Vezzosi, cité *supra*, t. 2, p. 349-59 ; cf. p. 22 une *Vita* de Tomasi par F. Maggio restée inédite. – M. Pavone, *La vita e le opere di Giovan Battista Hodierna*, Raguse, 1986 (Hodierna fut le premier pasteur de l'église de Palma di Montechiaro) ; *I Tomasi di Lampedusa nei secoli XVII e XVIII*, Raguse, 1987. – Br. Martinez, *La Restia di Ragusa e di Siracusa e i Tomasi di Lampedusa*, Catane, 1982. – Fr. Andreu, *Pellegrino alle Sorgenti. S. Giuseppe M. Tomasi. La vita, il pensiero, le opere*, Rome, 1987.

DS, t. 6, col. 45 ; t. 10, col. 73,308.

Francesco Andreu.

2. TOMASI (Joseph-Marie ; bienheureux), théatin, cardinal, 1649-1713. Voir Joseph-Marie Tomasi, DS, t. 8, col. 1414-16.

3. TOMASI (Marie-Crucifiée de la Conception), bénédictine, 1645-1699. Voir DS, t. 10, col. 549-51. – S. Cabibbo et M. Modica, *La santa dei Tomasi...*, Turin, 1989.

TOMASUCCIO DE FOLIGNO (bienheureux), tertiaire de saint François, vers 1319-1377. – Né vers 1319 à Valmacinaia (Nocera Umbra), Tomasuccio, à l'âge de vingt-quatre ans, se retira dans la solitude à Rigali, près de Gualdo Tadino, et y vécut, vêtu de l'habit du Tiers-Ordre, sous la direction de l'ermite Pierre de Gualdo Tadino. Après le décès de ce dernier, en 1367 il continua la vie recluse à Valdigorgo (San Marzio) dans la région de Gualdo. En 1370 il entreprit une vie de prédicateur itinérant dans la Marche d'Ancône, en Toscane, fit le pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle et reprit la prédication pénitentielle à Gênes et en Toscane. Rentré en Ombrie en 1373, il se fixa à Foligno où il offrit ses services à l'hôpital de la Sainte Trinité. La biographie écrite par son disciple Giusto della Rosa date son décès de la mi septembre sans indiquer l'année 1377, communément retenue. Le culte rendu à Tomasuccio est attesté dès 1436. Son corps repose dans la chapelle qui lui est dédiée dans l'église des Augustins de Foligno. Le *Martyrologium Franciscanum* le commémore le 15 septembre (éd. Rome, 1938, p. 359).

Un jour de Toussaint, alors qu'il se rendait d'Assise à Nocera Umbra, Tomasuccio alla se recueillir dans une église désaffectée ; il y eut la vision de la gloire des saints ; le récit qu'il dicta à l'un de ses compagnons de route a été édité à diverses reprises, en dernier lieu par M. Faloci Pulignani, dans *Miscellanea Francescana*, t. 8, 1901, p. 150-58. Mais l'homme s'est imposé tout particulièrement dans la littérature de son époque par ses *Profezie* rédigées en vers distribués dans 212 strophes ; il y déplore les mœurs de son temps, les vices, le désordre, les luttes fratricides, le schisme d'Urbain vi et de Clément vii et annonce le châtiment de Dieu à diverses villes de l'Italie centrale comme Pérouse, Venise, Gênes, Bologne, Ferrare, Lucques ; il prévoit toutefois des temps meilleurs et l'avènement d'un « degno Pastore » qui rétablira l'ordre et renouvellera le monde. Le texte, conservé dans divers manuscrits, a été réédité aussi par M. Faloci Pulignani, dans *Miscellanea Francescana*, t. 1, 1886, p. 151-57, 173-82 ; introduction p. 81-88 et 121-25.

La seule source d'information sur Tomasuccio reste la biographie de Giusto della Rosa : *Leggenda del Beato Tomasuzio Profeta di Dio del Terzo Ordine di Sancto Francesco*, éd. M. Faloci Pulignani, dans *Miscellanea Francescana*, t. 31, 1931, p. 244-51 ; t. 32, 1932, p. 6-17, 53-67 (72 chapitres), et à part Gubbio, 1932.

On trouvera toute l'information sur Tomasuccio, son message et ses écrits dans *Il B. Tomasuccio da Foligno, Terziario Francescano, ed i movimenti popolari umbri nel Trecento*, dans *Analecta Tertii Ordinis Regularis*, t. 14, n. 131, 1979, p. 351-513 (actes du congrès de Foligno tenu à l'occasion du 6e centenaire du décès, 13-17 nov. 1978 ; M. Sensi, p. 374-76, pense que T. est mort après 1377). – BS, t. 12, 1969, col. 614-16. – M. Tabarini, *L'Umbria si racconta. Dizionario*, t. 3, Foligno, 1982, p. 478-79.

Clément Schmitt.

TONDINI DE'QUARENGHI (César), barnabite, 1839-1907. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – Né à Lodi (Milan) le 11 janvier 1839, Cesare Tondini de'Quarenghi fit ses études chez les Barnabites, d'abord dans sa ville natale, puis au collège Longone de Milan. Là, le 8 septembre 1855, il reçut la communion à côté du comte russe Grégoire Schouvaloff (Šuvalov ; DS, t. 14, col. 441-42) venu au catholicisme par un itinéraire qu'il a décrit dans *Ma conversion et ma vocation*. Tondini entra au noviciat des Barnabites à Monza le 8 novembre 1855.

Il y fut rejoint par Schouvaloff ; celui-ci, le soir de son entrée (17 janvier 1856) ressentit une intense émotion en entendant les novices réciter comme chaque jour la prière pour la conversion de l'Église gréco-russe, en usage dès 1848, année de l'encyclique *In suprema* dans laquelle Pie IX avait appelé à travailler à l'unité des chrétiens. Cette prière quotidiennement récitée fit naître dans le groupe des novices la vocation œcuménique ; tous en effet travaillèrent plus tard dans ce domaine, mais Tondini surtout y excella. Dès le noviciat il apprit les rudiments du russe et du vieux-slavon ; il y joindra plus tard, outre le latin et le grec ancien et moderne, le français, l'anglais, l'allemand, le suédois, le norvégien, le bulgare, les langues de l'actuelle Yougoslavie, un peu d'arménien et de turc.

Après avoir prononcé ses vœux religieux le 16 novembre 1856, Tondini alla à Milan étudier la théologie, puis à Monza comme assistant à l'Oratoire des jeunes et enseignant des matières littéraires au collège S. Maria degli Angeli. Il fut ordonné prêtre le 2 février 1862. Entre-temps, le 2 avril 1859, son ami Schouvaloff était mort à Paris ; avec l'approbation de Pie IX il avait offert sa vie pour la conversion de sa patrie et était mort en murmurant : « Priez pour la Russie ! ». Quant à Tondini, il avait lui aussi offert sa vie lors de sa première messe ; peu après, inspiré de faire pour la Russie ce que le passionniste G. Spencer † 1864 avait fait pour l'Angleterre, il passa à l'action en fondant une « Association de prière pour le retour des frères séparés de l'Église gréco-russe à l'unité catholique », immédiatement approuvée par le vicaire général de Milan, Carlo Caccia, et le 2 septembre 1862 par Pie IX. Son programme et le texte de la prière (plus tard modifiée à l'aide de textes tirés de la liturgie orientale)

furent répandus dans les diverses langues européennes par quelques traducteurs d'exception : Pierre-Julien Eymard pour le français, Madeleine-Sophie Barat pour l'espagnol ; Giovanni Bosco la publia dans ses *Letture Cattoliche*. Cette croisade de prière fut bénie par des hommes comme Manning, Newman, Deschamps, Dupanloup. En 1867 l'association était approuvée par tout l'épiscopat de Belgique. Des centaines de messes mensuelles pour les non-catholiques orientaux vivants et morts furent fondées.

Aujourd'hui l'œuvre œcuménique se fonde surtout sur le dialogue interconfessionnel. Quant à lui, Tondini voit dans la prière le passage obligé pour obtenir un progrès, sachant bien par expérience et par le ton des publications sur le sujet que chacun campe sur ses positions et veut y attirer autrui. Humainement parlant, les obstacles à l'unité étaient insurmontables. C'est pourquoi il voulait faire précéder le dialogue par la prière.

Tondini fut transféré à Paris en 1862 ; il avait en vue l'établissement d'une communauté de son Ordre en Russie. Il reçut l'aide de jésuites russes de Paris (les PP. Balabine, Martinoff, Gagarin et Pierling), auxquels il rend publiquement témoignage dans son dernier écrit publié (dans *Messagero del S. Cuore*, n. 86, 1907, p. 276). A Paris, Tondini noua des relations avec divers cercles culturels et religieux ; ces contacts personnels lui permirent, non seulement de diffuser son association, mais aussi d'affiner sa perception des problèmes objectifs et des psychologies.

Destiné en 1864 à la Suède, puis à la Norvège, Tondini eut l'occasion de faire un voyage en Russie, où il put fréquenter de nombreuses bibliothèques ; il en ramena des textes juridiques et liturgiques dont il se servit heureusement dans ses publications ultérieures. Revenu à Paris en 1866, il travaille à son premier ouvrage, *La primauté de saint Pierre* (Paris, 1867). Puis il entreprend un long voyage à travers l'Angleterre, la Belgique, la Hollande, l'Allemagne, l'Autriche et la Suisse, dans le but de répandre son association de prière. Le 4 septembre 1867 il put parler au 3e Congrès catholique de Malines, ce dont la presse se fit l'écho. Les rencontres faites durant ce périple (en particulier celle du prince Orlov à Bruxelles le 4 février 1867) firent évoluer son vocabulaire et sa manière d'écrire : il ne parle plus de « conversion » des dissidents, mais de « « retour à l'unité », il ne dit plus « les schismatiques », mais « les frères séparés ». A force de constance, il parviendra à faire adopter ces changements à la Curie romaine.

En 1870, lors de la guerre franco-allemande, Tondini se transféra en Angleterre et y fut accueilli par le cardinal Manning ; il rencontra Newman et Gladstone. Il commença à publier ses ouvrages en anglais, soit parce que la question religieuse en Russie était mieux perçue en Angleterre qu'ailleurs, soit parce que le type de gouvernement de l'Église russe avait bien des analogies avec celui de l'Église anglicane. Revenu à Paris en 1872, il y resta jusqu'en 1880 (sauf durant l'année 1878-79, durant laquelle il fut recteur de l'internat de Gien). En 1880, il dut quitter la France, chassé par les lois de J. Ferry.

De 1881 à 1888, Tondini vécut à Djacovar (Yougoslavie actuelle) auprès de Mgr Strossmayer, officiellement comme aumônier des ouvriers catholiques employés à la construction du chemin de fer de Serbie ; en fait, il s'occupait surtout de la réunion des Églises. A côté de la construction de petites églises et d'écoles, il put mener à terme l'accord de 1882 entre la Russie et le Vatican, les concordats avec la Serbie et avec le Monténégro, actes importants de Léon XIII car ils rétablissaient officiellement l'Église catholique romaine dans des nations à dominante orthodoxe. Il assura aussi la reprise du slavon dans la liturgie latine du Monténégro et de quelques autres diocèses, – ce qui détermina son exil hors des territoires autrichiens et son rappel en Italie pour éviter des complications diplomatiques.

Revenu à Paris, Tondini s'occupa de questions en apparence secondaires par rapport à l'union des Églises, mais qui étaient des facteurs de division : adoption du calendrier grégorien, fixation de la date de Pâques, choix du méridien de Jérusalem comme méridien initial, unification de la mesure du temps. En même temps il s'attacha à mettre en lumière les thèses théologiques communes, à présenter avec exactitude les doctrines différentes, et à orienter le dialogue sur des thèmes pratiques plutôt que spéculatifs. Certains, comme Korolevskij, ont reproché à Tondini d'avoir perdu trop de temps à propos du calendrier grégorien (il a écrit quelque 75 études sur la question), mais n'est-il pas vrai que l'unification du calendrier, et donc la fixation de la date de Pâques, aurait levé un motif de discorde ?

En 1893, il fait partie de l'équipe chargée de préparer le Congrès eucharistique international de Jérusalem et il y présente un rapport sur *L'Eucharistie dans le retour de l'Église gréco-russe à l'unité catholique*. Puis il commente l'encyclique *Praeclara gratulationis*, le texte le plus important publié par la papauté sur l'œcuménisme au 19e siècle (*Ciò che papa Leone XIII ha già ottenuto per l'unione delle Chiese*). Quand fut constituée la commission cardinalice pour l'union des Églises, Tondini y fut nommé consulteur à vie. Puis il séjourna en Orient (Constantinople, Bulgarie, Moscou, Pétersbourg), toujours en vue de promouvoir l'unification du calendrier, ce à quoi s'opposaient vigoureusement les pouvoirs ecclésiastiques et politiques de ces régions.

Rappelé en Italie en 1899 pour soigner sa santé, il rejoint bientôt Paris, puis Constantinople (1901). Le 15 février 1905 il est élu procureur général de son Ordre ; il s'établit donc à Rome, où il meurt le 29 juin 1907.

L'œcuménisme de Tondini ne dépasse pas ce qu'on a appelé l'unionisme, le seul alors possible, mais il se développe aux différents niveaux du dialogue interconfessionnel : la prière, l'étude des problèmes, les contacts humains, la connaissance directe des mouvements intéressés par l'unité des Églises, les publications scientifiques et journalistiques. Avec des moyens très pauvres, malgré des obstacles de tout genre, Tondini est parvenu à une ouverture œcuménique d'une étonnante modernité. D'une part, il « prend ses distances par rapport aux avocats bien intentionnés mais peu réfléchis » de l'œuvre des Papes, parce que « pour défendre les morts, on nuit aux vivants » ; d'autre part, il veut « se mettre à la place des frères séparés », « faire abstraction de sa propre personnalité, pour se supposer nés, élevés, instruits, formés... dans le milieu de ceux qu'on veut ramener à l'unité catholique ».

Dans les dernières années du pontificat de Léon XIII, l'ouverture œcuménique avait fait de tels progrès qu'un diplomate russe pouvait dire : « Si le Pape continue de ce pas, nous sommes arrivés à la fin du schisme ». Tondini cependant, bien qu'il espérât de toutes ses forces un tel succès, ne se faisait pas beaucoup d'illusions : « Léon XIII disparu, la Russie et tous les peuples orthodoxes se trouveront en face de

papes qui ne se croiront point liés par la parole de leur prédécesseur. Or, qui sait jusqu'à tel point ces papes sauront s'affranchir – comme l'a fait le Pontife régnant – des traditions et des systèmes qui, depuis si longtemps, ont inspiré l'attitude du Saint-Siège à l'égard de la Russie ? » (*La Russie et l'union des Églises*, p. 34-35). Parole prophétique, malheureusement confirmée par la politique ecclésiastique de Pie x à la suite de la crise moderniste. Pour Tondini, « l'union des Églises est de l'essence même du Christianisme. A tout réveil du sentiment chrétien correspondra toujours et nécessairement un réveil du désir de l'union des Églises, ...(qui) ne tardera pas à s'imposer comme une nécessité sociale » (*ibid.*, p. 106-07).

2. Œuvres. – Tondini a beaucoup publié ; G. Boffito (*Scrittori Barnabiti*, t. 4, Florence, 1937, p. 30-48) relève 126 titres d'ouvrages et d'articles divers. A part la traduction française des *Maximes de perfection chrétienne et explication du Magnificat* (Paris, 1882) de A. Rosmini, l'ensemble de ses écrits se réfère à un seul but : réaliser l'« ut unum sint » de Jésus (*Jean* 17,21) par la conversion des esprits et des cœurs à la cause de l'unité chrétienne. Il y travaille par des écrits de type historico-spirituel. On a déjà dit la place première qu'il donnait à la prière dans la réalisation de ce but : « Nous n'hésitons pas à déclarer que nous avons plus confiance dans un seul *Ave Maria* qu'en tous nos écrits » (*Le Pape de Rome...*, p. xiii).

Voici les principaux de ses ouvrages : 1) *La primauté de saint Pierre prouvée par les titres que lui donne l'Église Russe dans sa Liturgie* (Paris, 1867 ; trad. angl., Londres, 1879). – 2) *Études sur la question religieuse de Russie*, 3 séries, Paris, 1867, 1871 et 1874. – 3) *The Pope of Rome and the popes of the oriental orthodox Church*, Londres, 1871 ; 2e éd. avec un appendice sur l'Association de prière, 1875 ; trad. franç., Paris, 1876 ; trad. allemande, Mayence, 1876. – 4) *La Russie et l'union des Églises*, Paris, 1897 (l'éd. ital. se fit dans *La Nuova Antologia* de 1895). – 5) *Les titres exprimant directement la Divine Maternité de Marie dans le « Théotocarion » du patriarcat de Constantinople*, Rome, 1906 (déjà éd. dans *Bessarione*, t. 9, 1905). – 6) *L'anima di Maria nel Magnificat*, dans *Messaggero del Sacro Cuore di Gesù*, n. 84-86, 1906-1907, 185 p.

Le premier ouvrage n'a pas pour but de mettre l'Église gréco-russe devant ses contradictions, mais de « soutenir les espérances des catholiques pour qu'ils ne se lassent point de prier ». Avant Tondini, J. de Maistre et les jésuites Gagarin et Galitzin avaient déjà mis en évidence quelques-uns des titres donnés à Pierre, mais avaient été accusés de falsification. Tondini traite de tous les titres, citant les textes liturgiques grecs et les versions slaves ; parmi ces 43 titres relevons ceux de premier chef des apôtres, docteur et guide des apôtres, pasteur de tous les apôtres établi par le Seigneur, porte-clef du royaume des cieux, fondement de l'Église, préposé à l'Église, siège de la foi...

The Pope of Rome and the popes of the oriental orthodox Church expose, en se basant sur les textes officiels, la dépendance de l'Église russe par rapport à l'État et les conséquences sur le plan théologico-dogmatique. Ce livre, interdit en Russie tout comme le *Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand* (Paris, 1874), est une discrète apologie de l'indépendance théorique de Rome et aussi, en filigrane, une évocation de la situation de l'Église anglicane.

La Russie et l'union des Églises est l'ouvrage le plus mûri de Tondini. Avec une grande franchise, il évoque les obstacles à l'unité : les difficultés historiques (ainsi les atrocités commises durant les croisades), politiques et législatives (interférences de l'identité nationale des peuples avec leur religion), les difficultés psychologiques aussi (évocation du manque de confiance des orientaux dans la moralité et la parole des latins). Dans ce contexte Tondini met en lumière l'action du Saint-Siège à propos du rite gréco-slave ; il souligne l'aveuglement du gouvernement polonais dans la latinisation des ruthènes uniates (en opposition explicite avec la volonté de Rome), les méthodes malhonnêtes mises en œuvre pour ramener ces uniates à l'Église russe, etc. Tondini se rend compte que, en Orient, l'union des Églises n'est ni désirée ni voulue. N'en désespérant pourtant pas, il propose un plan d'action concrète : reconnaître ses torts sincèrement, se convaincre qu'aucune Église ne possède la totalité de la vérité (cf. *Jean* 16,13), faire une claire distinction entre le dogme et la discipline, instituer une commission mixte pour rapprocher les points de vue doctrinaux, et enfin – chose inouïe – que le Pape fasse des voyages pour résoudre sur place les difficultés (p. 123-24).

Les deux derniers ouvrages que nous avons cités exposent des aspects de la dévotion mariale de Tondini ; il voulait d'ailleurs rédiger une vaste mariologie en illustrant les titres donnés à Marie par la liturgie grecque ; *Les titres exprimant directement la Divine Maternité de Marie* en traitent 27. Quant à *L'anima di Maria nel Magnificat*, Tondini y montre que Marie, tout en ignorant les modalités de la « dévotion » au Sacré-Cœur, en vivait la réalité profonde ; à partir des paroles du *Magnificat*, il fait ressortir ses vertus d'humilité, de reconnaissance, de modestie, de charité, de pauvreté.

M.W. Kovalevsky, *La Russie à la fin du XIXe siècle*, Paris, 1900. – P. McSwiney de Mashanaglass, *Le Monténégro et le Saint-Siège*, Rome, 1902. – N. Sojat, *De privilegio linguae paleoslavicae in liturgia romana*, Rome, 1947. – C. Korolevskij, *Alcune notizie intorno alle opere per l'assistenza ai cattolici di rito orientale*, dans *Unitas*, t. 4, 1949, p. 1-64.

R.F. Esposito, *Leone XIII e l'Oriente cristiano*, Rome, 1961 ; *Precursori del dialogo con la Russia : P. Tondini...*, dans *Russia Cristiana*, n. 98, juin 1968, p. 14-24. – A.M. Erba, *Un pioniere dell'ecumenismo : P. C. Tondini barnabita*, Lodi, 1963. – Cl. Soetens, *Le Congrès eucharistique de Jérusalem (1893) dans le cadre de la politique orientale du pape Léon XIII*, Louvain, 1977, p. 71-81. – D. Frigerio, *La figura e l'attività del P.C.T.*, dans *Il nostro apostolato* (« Quaderni di vita barnabitica » 5), Rome, 1981, p. 149-60. – R. Tolomeo, *Korespondencija Strossmayer-Tondini* (Posebna Izdanza « Arhivskog Vjesnika » 2), Zagreb, 1984.

Giuseppe M. Cagni.

TONIET (Pierre), prêtre des Missions de Saint-Joseph, † 1680. – Pierre Toniet appartenait à la communauté lyonnaise des Joséphistes, fondée par Jacques Crétenet (1603-1666 ; DS, t. 2, col. 2531-37). Selon le but de cet institut, il fut missionnaire des campagnes, prédicateur, et aussi un directeur spirituel recherché. Toniet est un disciple direct de Crétenet ; il fut le sous-directeur de l'institut lors de sa fondation. Il mourut le 9 janvier 1680.

Toniet est l'un des rares joséphistes qui ait fait imprimer des ouvrages spirituels. Ceux-ci sont devenus rares, en dépit de quelques réimpressions au milieu du 19e siècle, par Périsse à Lyon. Les catalogues permettent d'établir la liste

suivante : *Traitté familier de la grâce... avec une méthode... pour les prestres et chefs de famille* (Lyon, Radisson, 1651, 183 p. in-8°; à la B.N. de Paris) ; comporterait des positions anti-jansénistes. – *Entretiens de l'âme chrétienne en vers français ou Cantiques...*, Lyon, 1661 ? ; Paris, 1698, in-12°; Lyon, 1855. – *Méditations sur les principales festes de l'année pour toutes sortes de personnes*, Lyon, J. Grégoire, 1668, 601 p. in-12° (à la B.N.). – *Morale chrestienne en forme de méditations pour les gens du monde*, Lyon, Radisson, 1676, 466 p. in-12° (à la B.N. ; Pérennès-Migne mentionne une autre éd. lyonnaise en 1680) ; c'est une suite de méditations pour tous les dimanches de l'année liturgique ; la langue en est simple ; les étapes principales de la vie spirituelle y sont décrites. – *La Paix intérieure de l'âme*, anonyme, Paris (ou Lyon ?), 1682, in-12°; Lyon, 1855. – *Méditations sur la Passion de Jésus-Christ*, Paris, 1690, in-12°; Lyon, 1855.

Aperçu biographique en tête de *La Paix intérieure de l'âme*. – Voir l'art. Crétenet de S. Blanc-Foray, DS, t. 2, cité *supra* (tiré d'une étude inédite de 1947) et la bibliographie.

Raymond DARRICAU.

TONIOLO (JOSEPH), laïc, 1845-1918. – Né à Trévise le 7 mars 1845, Giuseppe Toniolo fut éduqué par sa mère Isabella Alessandri, femme profondément catholique, et orienté vers une foi centrée sur le Christ et une vive piété mariale. Son éducation religieuse fut complétée par Mgr Luigi Dalla Vecchia, proviseur au collège S. Caterina de Venise où Toniolo fréquenta le gymnase et le lycée. Déjà à cette époque, et ensuite lorsqu'il s'inscrivit à l'université de Padoue, il sentait le besoin de revenir à la tradition d'une science inspirée par le christianisme. Il fut aussi l'élève de Luzzatti, de Messedaglia, et fut influencé par Lampertico.

Ses études terminées (1867), Toniolo commença une carrière universitaire à Padoue ; il enseigna l'économie politique à Modène et à Pise. Durant cette époque particulièrement féconde, il est en rapport avec la *Görresgesellschaft*, avec les universités de Munich et Fribourg-en-Brisgau, avec l'université catholique de Paris. Son amitié avec Stanislao Medolago Albani le pousse à prendre part plus directement au mouvement catholique italien. En 1889 il fonde l'Union Catholique pour les études sociales, plus ouverte à l'influence européenne que ne le fut l'« Opera dei Congressi » de Giambattista Paganuzzi ; il fut soutenu par Léon XIII et par le secrétaire d'État Mariano Rampolla qui voyait dans son œuvre un instrument adéquat pour combattre la démocratie laïciste. Dans ce but, il fonde en 1893 la *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*. Son opposition à l'« Opera dei Congressi », parce qu'elle était intégraliste et pragmatique, montrait chez Toniolo un réformisme social ouvert aux influences des pays voisins. Ceci explique l'accusation de modernisme, d'ailleurs vite disparue, qui lui a été faite.

Sa conception de la démocratie chrétienne, qui remonte à 1897, garde encore sa fraîcheur : « L'organisation civile dans laquelle toutes les forces sociales, juridiques et économiques, dans la plénitude de leur développement hiérarchique, coopèrent *chacune pour sa part au bien commun*, recherchant dans son résultat ultime *l'avantage prépondérant des classes inférieures* » ; sa thèse fondamentale est que l'économie ne peut pas faire abstraction de l'éthique, mais que, au contraire, l'éthique constitue un élément intrinsèque de l'économie ; tout l'homme, dans sa complexité anthropologique, est sujet de l'économie, et non seulement l'*homo oeconomicus*.

Lorsque l'« Opera dei Congressi » fut dissoute en 1904, Pie X appela Toniolo pour diriger l'« Unione popolare ». Mais celui-ci démissionna, parce qu'il se sentait porté vers l'activité sociale et la recherche scientifique, plus que vers l'organisation politique. Il organisa les « Semaines sociales » dont il fut un des fondateurs ; il contribua aussi à l'organisation des femmes catholiques d'Italie et son action fut déterminante dans la constitution de la Société catholique italienne pour les études scientifiques. Entre 1904 et 1908, il travailla avec les cardinaux Désiré Mercier et Pietro Maffi au projet d'un *Institutum scientificum* international pour le progrès des sciences, s'inspirant du lien entre la foi et la science, d'après le néothomisme de Louvain.

Pour comprendre adéquatement la pensée spirituelle de Toniolo, il faut d'abord faire une distinction très significative. Dans les domaines scientifique, économique et social, Toniolo se montre homme de science rigoureux, en contact avec les cercles culturels européens, pleinement autonome dans sa recherche, mais pour qui le rapport entre science et foi doit être réalisé d'après la synthèse présentée par le néothomisme de Louvain. Dans le domaine de la vie intérieure, dans son itinéraire vers Dieu, il adhère sans réserve à la spiritualité courante de la seconde moitié du 19e siècle italien. Il accueille diverses influences, la première étant celle d'Ignace de Loyola, dominante alors en Italie, de François de Sales, sans oublier A. Rosmini et peut-être aussi J.-P. de Caussade pour ce qui regarde sa conception de la Divine Providence. Les *Memorie religiose* (Milan, 1920) furent écrites par Toniolo de juin 1882 à 1891, en petits feuillets personnels, comme des « *proteste* e *sentimenti* dell'anima mia, di cui Iddio solo deve essere testimonio... ».

Avant de commencer, et comme prémisse, il se met sous la protection de la Mère de Dieu, l'Immaculée, des saints Joseph, Thomas d'Aquin, François de Sales, Ignace de Loyola, Antoine, Louis, et de son ange gardien.

La vérité fondatrice et qui oriente vers le but est de « croire fermement *que je viens de Dieu...* et que par conséquent, par devoir de justice, je dois et je veux être tout à Dieu. Je ne suis pas *de moi, des autres, du monde* ; j'appartiens seulement à Dieu » (p. 40) ; *l'unique fin* est *de le connaître, de l'aimer et de le servir*. A la lumière de cette appartenance à Dieu, Toniolo prend conscience de son être comme égal au rien, rien devant Dieu qui est tout, et il cherche la *voluntas Dei*, « dolcissima Volontà del mio Dio » à travers les conseils de ses supérieurs, en particulier de son confesseur. Il y a une vertu spéciale à accomplir cette paternelle Volonté qui est donnée par l'humilité, vertu « raisonnable, convenable, nécessaire ». L'homme qui n'est rien peut tout en Dieu : « Cette âme pauvre, qui n'est rien, pourra tout en Vous ».

Le 2e chapitre des *Memorie religiose* passe de la « métaphysique » de la vie spirituelle au « Règlement de ma vie ». Toniolo s'impose une série de règles précises pour faciliter sa vie spirituelle et la maintenir continuellement sous un contrôle vigilant. Avant que Pie X n'ait éliminé les derniers résidus du jansénisme, Toniolo se proposait de communier plusieurs fois par semaine, de se confesser chaque semaine, de pratiquer une mortification chaque mercredi en l'honneur de saint Joseph, le vendredi en l'honneur du Sacré-Cœur, et le samedi, de la Vierge. Chaque mois il consacre, pour *réformer sa vie*, une journée durant laquelle il sera plus recueilli, comme s'il était *in articulo mortis*, et chaque année, trois jours aux exercices spirituels ; tous les jours il veut « communier le plus possible à la présence de Dieu avec grande humilité et confiance » (p. 59).

Les normes pratiques que Toniolo se donne pour l'étude constituent une ascèse de la recherche telle que peut la pratiquer un homme religieux qui est aussi un scientifique authentique. Chaque dimanche, il se propose d'étudier le catéchisme (on est en 1882 et Pie x est encore évêque de Mantoue) et la philosophie thomiste. Lorsqu'il aura à exposer son opinion personnelle, il le fera de façon décidée. Il passe ensuite à des réflexions de grande profondeur scientifique sur la manière d'utiliser les sources, pour parvenir à une méthodologie interdisciplinaire qui prenne en considération « les premiers principes philosophiques ». A ces précisions de caractère scientifique, il en ajoute d'autres de nature spirituelle : « étudier avec une simplicité d'intelligence et de cœur, en présence de Dieu, espérant en Lui qui est source de toute science, regardant le crucifix dans toutes les difficultés et pesanteurs de la tâche » (p. 64) ; l'examen de conscience quotidien fera le bilan des progrès spirituels et des défauts de la journée écoulée.

Au chapitre 4, Toniolo rapporte les « souvenirs » des exercices spirituels d'octobre 1886 ; outre les sujets déjà mentionnés, il y parle de la conversion. A la demande : : « Toi, qui es-tu ? » la réponse « je suis pécheur » appelle la conversion *subito, efficacemente, perseverantemente* (p. 77).

Les deux principales dévotions du siècle dernier, en Italie, celles à l'Eucharistie et à la Vierge, furent ses dévotions ; il les vécut consciemment et en même temps avec la simplicité du sentiment religieux populaire. De sa vie spirituelle et dévotionnelle on a des témoignages dans les trois volumes de *Lettere* (1952-1953) et surtout dans les deux volumes *Scritti spirituali, religiosi, familiari e vari* (1952).

Cette spiritualité d'un scientifique engagé dans un continuel travail de médiation entre les catholiques intégraux et ceux qui sentaient le vent de la modernité, et qui a un profond respect du Pape, est caractérisée par l'ascèse personnelle, les vertus théologales et la soumission inconditionnelle à la volonté de Dieu exprimée par le confesseur et par le Pape. Ce scientifique acceptait pleinement tout ce que la spiritualité du 19e siècle italien lui offrait pour accomplir son chemin vers Dieu, jusqu'à atteindre une complète maturité chrétienne. G. Toniolo mourut à Pise le 7 octobre 1918.

Archives : Bibliothèque Vaticane (beaucoup de lettres) ; Congrégation pour la Cause des Saints (copies de nombreuses lettres, et la *Positio* (1970) ; Séminaire patriarcal de Venise.

Écrits. – *Memorie religiose*, Milan, 1919 ; 2e éd. 1920 ; 3e éd. 1962. – *Scritti scelti di Giuseppe Toniolo*, éd. F. Meda, Milan, 1921. – E. Vercesi, *Lettere scelte di G. Toniolo*, Milan, 1921. – *L'Eucaristia e la società*, Rome, 1922. – *Posizione ed articoli da servire per i processi sulla fama di santità... di G.T.*, Vatican, 1936, présentés par G. Anichini à la curie archiépiscopale de Pise. – M.F. Giavarini, *Lettere inedite di G.T. ai monss. Sichirollo e Bonincontro*, Rovigo, 1943. – *Il Regno di Dio e la sua giustizia in alcuni scritti del servo di Dio G. Toniolo*, Rome, 1945.

Iniziative culturali e di azione cattolica, Vatican, 1949. – *Lettere*, t. 1, *1871-1895* ; t. 2, *1896-1903* ; t. 3, *1904-1918*, rassemblées par G. Anichini, ordonnées et annotées par N. Vian, Vatican, 1952-1953. – *Per la beatificazione e canonizzazione del servo di Dio G.T.... articoli proposti dalla Postulazione*, Rome, 1951. – *Scritti spirituali, religiosi, familiari e vari*, 2 vol., Vatican, 1952. – *Opera omnia*, Vatican, 20 vol., 1947-1953, contiennent aussi la production scientifique (économie, sociologie, mouvement catholique, politique) de Toniolo.

Études. – Bibliographie : P. Pecorari, *Ketteler e Toniolo. Tipologie sociali del movimento cattolico in Europa*, Rome, 1977, p. 87-92 ; *G. Toniolo*, dans *Dizionario storico del movimento cattolico italiano*, t. 1, Turin, 1982, p. 636-44. – D. Sorrentino, *Giuseppe Toniolo. Una chiesa nella storia*, Milan, 1987, p. 285-93.

Biographies : E. Da Persico, *La vita di G.T.*, Vérone, 3e éd. 1959. – F. Vistalli, *G.T.*, Rome, 1954.

Aspetti della cultura cattolica ai tempi di Leone XIII, Rome, 1961. – P. Pecorari, *G.T. e il socialismo. Saggio sulla cultura cattolica tra '800 e '900*, Bologne, 1981.

Sur la pensée spirituelle et la spiritualité : G. Anichini, *Amico del popolo e servo di Dio. Vita del prof. G.T.*, Florence, 1941 ; *Commemorazione del servo di Dio promossa dall'Università Cattolica del S. Cuore in occasione dell'apertura del processo canonico*, Milan, 1943 ; *Indirizzi e consigli ai giovani studenti tratti dalle lettere di G.T.*, Rome, 1944 ; *G.T. uomo di scienza e di bontà. Testimonianze. Voti per la sua glorificazione. Saggi illustrativi della vita e delle opere*, Bari, 1955 ; *Il professor G.T. Centro di consultazione. Notizie e rilievi intorno al carteggio Toniolo conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Viterbe, 1956 ; *G.T. nell'Azione Cattolica*, dans *La figura e l'opera di G.T.*, Milan, 2e éd. 1968, p. 143-64.

G.T. servo di Dio, scienziato, apostolo, Milan, 1944. – Giovanni della Croce, *Aspetti della spiritualità di G.T.*, dans *Rivista di vita spirituale*, t. 8, 1954, p. 297-306. – R. M. Cancio Capote, *José Toniolo, discipulo de Santa Teresa de Jesús, apostol de Acción Católica*, Mexico, 1956. – A. Brucculeri, *G.T. Profilo intellettuale e morale*, dans *La Civiltà Cattolica*, 1958, t. 3, p. 20-32. – E. Passerin d'Entrèves, *La spiritualità di G.T. e il cattolicesimo veneto*, dans *Venezia e l'unità d'Italia*, Florence, 1962, p. 67-97. – E. Pellegrinetti, *L'anima religiosa di G.T.*, dans *La figura e l'opera di G.T.*, Milan, 2e éd., 1968, p. 1-37. – L. Orabona, *G.T. e la sua spiritualità nella storia dell'Azione Cattolica*, dans *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, t. 2, Padoue, 1969, p. 508-37.

D. Barsotti, *Tre laici e un cardinale. Saggi per una storia della spiritualità nell'Ottocento*, t. 2, Rome, 1973, p. 53-58. – M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana*, t. 3, Rome, 1979, p. 130-31. – P. Pecorari, *Neotomismo e prospettive culturali nel carteggio inedito Toniolo-Mercier (1904-1914)*, dans *Orientamenti sociali*, mai-août 1980, p. 80-102. – D. Sorrentino, *G.T. Una chiesa nella storia*, Milan, 1987 ; *G.T. Una biografia*, Milan, 1988 (voir ch. 2 : *Solo davanti a Dio*, p. 29-41). – M. Andreazza, *G.T. un laico cristiano, un docente, un testimone*, 2e éd., Pise, 1988 (vulgarisation). – DS, t. 7, col. 2298-99.

Pietro Zovatto.

TOPIARIUS (Gilles, puis Dominique ; Van den Prieele), dominicain, début du 16e siècle-1579. – Né à Aspelare (Flandre Orientale) peu après 1500, Gilles entra dans l'Ordre des Frères Prêcheurs au couvent d'Anvers en 1529, où il reçut le nom de religion de Dominique. Le 15 avril 1548 il fut assigné par le chapitre provincial de Germanie Inférieure, tenu à Nimègue, au couvent de Lille. Deux ans après, le chapitre de Gand le fit revenir à Anvers. Vers 1570 il remplissait les fonctions de sous-prieur et de maître des novices au couvent de Zierikzee (Zélande). Il a passé ses dernières années au couvent d'Anvers, où il mourut le 4 mai 1579 (le 5 octobre d'après une information fautive du nécrologe).

Topiarius est surtout connu comme prédicateur et auteur de livres concernant son activité apostolique. La publication de ses ouvrages se situe dans la dernière période de sa vie, entre 1565 et 1574, c'est-à-dire entièrement à l'époque où la ville d'Anvers était sous la domination des calvinistes, suite aux

troubles causés par les iconoclastes en 1566. Tolérée officiellement, la vie catholique était limitée par des mesures arbitraires des autorités protestantes. Visé en raison de son influence religieuse, Topiarius dut renoncer à son activité publique et se consacra au réconfort spirituel des catholiques. Afin de ne pas détourner les hétérodoxes de la lecture de ses livres, certaines de ses publications ne mentionnent pas sa qualité de religieux. Voici ses œuvres :

1. *Conciones in Evangelia et Epistolas, quae festis totius anni diebus in ecclesia proponi solent.* L'ouvrage connut 11 éditions entre 1565 et 1574, à Paris (Sonnius) et à Anvers (Plantin).

Quelques auteurs, à la suite de Bernard De Jonghe, ont pensé que cet ouvrage formait une unité avec l'ouvrage mentionné ici en troisième lieu (*Conciones... dominicis diebus*). Or, aucun des exemplaires conservés ne comprend les deux titres à la fois. Peut-être la confusion est-elle due au fait que l'édition anversoise de 1574 fait suivre notre n. 1 par le n. 3.

2. *Conciones in Epistolas et Evangelia, quae per sacram Quadragesimam populo in ecclesia proponi solent ;* 5 éditions entre 1567 et 1574 à Paris (Sonnius), 4 à Anvers (Plantin).

3. *Conciones in Evangelia et Epistolas, quae dominicis diebus populo in ecclesia proponi solent.* Éditions en 1568, 1569 et 1574 chez Plantin à Anvers.

4. *Totius tractationis de quatuor hominis novissimis epitome, quam opusculo suo de quatuor novissimis F. Ioannes Carthenius Carmelita praefixit,* Anvers, Io. Beller, 1588 : espèce de récapitulation en 11 pages des vérités principales en cette matière. Le même ouvrage, sous le titre *Tractatus brevis et utilis super quatuor...*, est conservé dans le ms 356 du Musée Plantin à Anvers.

Deux ouvrages furent écrits en néerlandais : 5. *Catechismus oft instructie tot God ende totter duecht...*, Anvers, Thielens, 1576. – 6. *Catholycke Sermoenen op die Evangelien vanden gheheelen jare naer dat ons die h. Kercke op alle sondaghen te vore hout,* inédit, conservé dans le ms 317 du Musée Plantin.

Il serait difficile de compter Topiarius parmi les écrivains spirituels. Son intérêt est avant tout apostolique et se manifeste le plus clairement dans ses sermons pour les fêtes principales de l'année liturgique (Temporal et Sanctoral). Vu leurs nombreuses éditions, ces ouvrages doivent avoir eu un retentissement considérable.

Les sermons donnent un enseignement clair, simple, présenté dans un cadre logique et facile, inspiré par les *Tabulae* dressées par l'augustin Laurent de Villavicencio † 1583. L'élaboration suit souvent la succession des parties dans le texte scripturaire commenté. Tous les sermons se terminent par une brève récapitulation, en trois points, des idées principales proposées.

Évidemment les textes rédigés ne correspondent pas exactement à la forme des sermons tels qu'ils étaient prononcés en langue vulgaire. D'ailleurs certaines parties se distinguent par une longueur excessive (treize pages pour le sermon sur la fête de l'Annonciation) et ne se prêteraient guère à une prédication orale.

En plusieurs endroits l'auteur met l'accent sur des idées qui semblent lui être chères : la nécessité de l'abnégation et de l'amour comme conditions indispensables de l'imitation du Christ ; la prépondérance de la vie spirituelle, avec tous ses éléments et exigences (*affectus*), sur la vie naturelle ; la gratuité de la participation à la vie de la grâce, que personne ne saurait atteindre par ses propres forces. On y trouve sans doute l'expression discrète et occasionnelle de sa doctrine spirituelle.

B. De Jonghe, *Belgium Dominicanum*, Bruxelles, 1719, p. 217-18. – Quétif-Échard, t. 2, 1721, p. 250-51. – *Biographie nationale* (de Belgique), t. 18, 1905, col. 243-45. – St. Axters, *Bijdrage tot een bibliographie van de Nederlandsche Dominikaansche vroomheid*, OGE, t. 7, 1933, p. 128-36. – *Bibliotheca Catholica Neerlandica impressa*, La Haye, 1954, table. – S.P. Wolfs (éd.), *Acta capitulorum Provinciae Germaniae Inferioris Ord. Fr. Praedicatorum* (1515-1559), La Haye, 1964, p. 193-94, 203 (bibliogr. sommaire). – A.M. Bogaerts, *Repertorium der Dominikanen in de Nederlanden* (coll. Bouwstoffen voor de Geschiedenis der Dominikanen in de Nederlandern 19), t. 1, Louvain, 1981, p. 31-32.

Antonin Henri THOMAS.

TORAH. Voir JUDAÏSME, DS, t. 8, col. 1527-42.

TORELLI (LOUISE, puis PAULE-MARIE), comtesse de Guastalla, 1499-1569. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits.*

1. VIE. – Ludovica Torelli est née à Guastalla (Reggio Emilia) le 26 septembre 1499, du comte Achille de Guastalla, fief dont la famille Torelli avait été investie en 1406 par le duc de Milan Gian Maria Visconti. Sa mère Veronica Pallavicini, très pieuse, éduqua Ludovica dans la piété et la culture humaniste, mais la jeune fille manifesta assez vite les signes d'une grande frivolité, surtout à partir de la mort de son frère Francesco (vers 1515) qui la laissa seule héritière.

En 1516, Ludovica se maria avec un noble de Crémone, Ludovico Stanga, comte de Castelnuovo Bocca d'Adda (Milan), dont elle eut un fils, Achille, qui meurt en 1521. L'année suivante, le 30 novembre 1522, son père meurt tragiquement et Ludovica prend possession du fief de Guastalla, qu'elle gouverne avec l'aide de sa mère jusqu'à la mort de celle-ci (11 octobre 1523). Son mari étant lui aussi décédé le 26 septembre 1524, elle se remarie en 1525 avec le comte Antonio Martinengo di Padernello, un homme assez violent qui meurt à son tour tragiquement le 18 avril 1528. Cette mort, ressentie comme une libération par Ludovica, ouvre une période de dissipation et de trouble spirituel.

Cette période se termine avec sa conversion, probablement en 1529, par le dominicain Battista Carioni da Crema († 1534 ; DS, t. 2, col. 153-56), qui devint son confesseur, s'installe à Guastalla, d'abord avec l'accord de ses supérieurs, puis grâce à un bref de Clément VII (10 juillet 1531). En signe de son changement de vie, la comtesse change son prénom de Ludovica contre celui de Paola Maria.

L'année 1530 est décisive pour elle. S'étant transportée pour affaires à Milan avec son jeune chapelain Antonio Maria Zaccaria (1502-1539 ; DS, t. 1, col. 720-23), elle y connaît l'*Oratorio* de l'*Eterna Sapienza,* alors en crise du fait de la mort de son fondateur Giovannantonio Bellotti (27 oct. 1528). L'action de Zaccaria, qui avait déjà fondé à Crémone l'*Oratorio* dit *Amicizia,* et l'exemple de la comtesse Torelli redonnèrent vie au groupe milanais, spécialement grâce à deux nobles, Bartolomeo Ferrari et Giacomo Antonio Morigia. Ceux-ci contractèrent amitié avec Zaccaria et séjournèrent en 1531-32 à plusieurs reprises à Guastalla, où ils expérimentèrent la direction spirituelle de Battista da Crema. Naquit

alors l'idée de vendre le fief de Guastalla au meilleur offrant (ce sera Ferrante Gonzaga ; vente le 3 oct. 1539) et de se transporter à Milan pour y instaurer une réforme religieuse ; ce nouveau groupe devait rassembler des prêtres, des religieuses et des laïcs. Le modèle et protecteur choisi fut saint Paul.

Les clercs, approuvés par Clément VII le 18 février 1533, s'appelèrent d'abord « Figlioli di San Paolo », plus tard « Barnabiti », du nom de leur première église. Les religieuses, dénommées « Figliole di San Paolo » et approuvées par Paul III le 15 janvier 1535, reçurent le nom d'« Angeliche di San Paolo ». Les laïcs, appelés « Devoti di San Paolo », ne reçurent jamais aucune approbation pontificale. Les membres de ces groupes reçurent du peuple la dénomination de « guastallini », à cause de la célébrité de la comtesse Torelli.

L'activité apostolique du groupe se manifesta bientôt, y compris dans les rues de Milan : annonce du salut en Jésus crucifié, rigoureuses pénitences et humiliations. Ces dernières inquiétèrent les autorités ecclésiastiques et civiles ; elles soumirent la comtesse, Zaccaria et d'autres têtes du groupe à deux procès (1534 et 1537) qui aboutirent à des sentences absolutoires. Dès lors les « guastallini » se virent appelés par les évêques dans leur diocèse pour assurer des missions apostoliques, et réformer des monastères et des œuvres pies (à Vicence, Vérone, Venise, Ferrare).

Comme le groupe maintenait unies ses trois branches en une seule famille (ainsi les Barnabites participaient aux chapitres des Angéliques et inversement), la mort de Zaccaria, le 5 juillet 1539, n'amena aucun problème dans la vie du groupe. Une crise survint en 1552, quand, à la suite du bannissement des « guastallini » hors des états de Venise pour des raisons politiques, tout le groupe fut soumis à une visite apostolique, laquelle imposa la clôture aux Angéliques et l'interdiction de l'apostolat direct à la branche des laïcs. La comtesse Torelli continua à vivre comme auparavant au monastère de saint Paul, qu'elle avait fondé, sans s'astreindre à la clôture. Mais le P. Battista Caimo, confesseur du monastère et responsable de lui devant l'inquisition, trouva dans le registre des professions la formule autographe par laquelle la comtesse Torelli faisait profession des vœux de religion. Ceci semblait signifier qu'elle aussi était religieuse et donc tenue à la clôture. Cependant, ces vœux n'ayant pas été prononcés en public devant l'autorité constituée, ils ne pouvaient être considérés comme émis selon le droit canon et constituant une profession religieuse valide. La comtesse, craignant que l'inquisition ne déclare le contraire et ne l'oblige à la clôture, sortit du monastère le 15 décembre 1554 et n'y revint plus. Elle passa quelque temps à la cour du gouverneur de Milan, puis au monastère des *Remisse al Crocifisso*, puis s'installa dans diverses maisons louées, jusqu'à ce qu'elle pût acheter un vaste terrain, près de l'église Saint-Barnabé, où elle fit construire un établissement bien adapté pour son collège ; ce collège était destiné à des jeunes filles de familles nobles tombées dans la pauvreté ; il avait été commencé dans sa propre maison avec l'aide de nobles dames ses amies. Le nouveau collège ouvrit le 1er novembre 1557.

Ce collège, dit « della Guastalla », a une grande importance dans l'histoire religieuse du 16e siècle italien. L'institution était laïque puisque, totalement indépendante de l'autorité ecclésiastique, elle était mise sous la protection du duc de Milan (alors le roi d'Espagne). Sa vie interne était conçue selon la règle des Angéliques : chapitre, clôture effective mais non prescrite, temps d'oraison mentale, fréquence des sacrements, engagement ferme dans les vertus chrétiennes. La direction spirituelle était confiée aux Jésuites (pour autant que leurs Constitutions le leur permettaient) ou à des personnes approuvées par eux. Les filles reçues devaient avoir moins de 10 ans à leur entrée et y restaient gratuitement jusqu'à 22 ans. La pratique d'une vie chrétienne vertueuse était la condition de leur présence au collège, faute de quoi elles étaient renvoyées.

C'est dans ce collège que la comtesse passa sereinement la dernière période de son existence. Après avoir supporté héroïquement les tourments d'une longue arthrite déformante, elle mourut le 28 octobre 1569, réconfortée par saint Charles Borromée.

Elle fut ensevelie le soir même dans l'église San Fedele des Jésuites. Le 18 juillet 1939, ses restes furent transférés dans la chapelle du nouveau collège à San Fruttuoso di Monza (Milan). Morigia, dès 1595, inscrit la comtesse Torelli parmi les bienheureuses de l'Église ambrosienne (*La Nobiltà...*, p. 22).

2. Écrits. – La spiritualité de Paola Maria Torelli est très paulinienne et pratique ; elle apparaît dans ses écrits occasionnels, mais d'une manière très révélatrice.

1° *Capitoletti e Regolette a tutte le sorte d'Officii e Officiali del Monastero di San Paolo* : l'œuvre est perdue ; Paolantonia Sfondrati, sœur du pape Grégoire XIV et première historienne des Angéliques, écrit à leur sujet :

« Tali Capitoletti furono riputati tanto utili e bene istituti, che dai primi ministri del... Card. Carlo Borromeo nel principio della sua residenza – Mons. Vicario Generale Ormaneto e Don Alberto Lino coadiutore – furono scelti per ordinare il concilio provinciale nella causa delle Monache, come loro stessi ci dicevano » (Archives gén. des Barnabites, L.c.7, f. 57).

Ces *Capitoletti* furent développés et adaptés aux décrets tridentins par le P. Niccolò D'Aviano (1509-1584) pour les Angéliques de Crémone. Cette rédaction est conservée, mais il est difficile d'y démêler ce qui lui revient en propre et le fond original dû à la comtesse. En tout cas, les accents spirituels sont nets : imitation du Crucifié dans une obéissance totale et l'abnégation complète de la volonté propre, dévotion eucharistique intense, prière assidue, pauvreté et travail vécus comme exercice concret de la charité.

2. *Ordinationi del Collegio delle Putte vergini della Natività della Beata Vergine* (Monza, Arch. du Collegio della Guastalla, ms) : c'est le règlement du collège fondé par la comtesse, approuvé par devant notaire le 2 octobre 1569. Il comprend deux parties qui concernent respectivement les filles éduquées et les éducatrices.

Les jeunes filles, appelées « Figlie della Vergine Maria », ne doivent pas dépasser le nombre de 25 ; elles sont issues de mariage légitime et de familles nobles mais appauvries. Après une période d'essai, si elles donnent l'espoir de progresser dans la vie spirituelle, elles sont admises et reçoivent un habit particulier le jour de la fête de la Nativité de Marie, patronne titulaire du collège. La méthode pédagogique est marquée d'une empreinte humaniste et de l'idéal chrétien. A la sortie (à 22 ans), chacune reçoit 2 mille ducats comme

dot ; elle peut choisir de se marier ou de se faire religieuse. Celle qui désire rester au collège comme éducatrice doit être admise par le chapitre des « gouvernantes » à la majorité des deux tiers. Notons que d'autres jeunes filles pouvaient être éduquées par le collège en payant pension, à condition qu'elles acceptent le programme d'éducation chrétienne ; elles vivaient à part, avec un règlement propre, vêtues à leur guise pourvu que ce fût simplement.

Les éducatrices ou « gouvernantes » constituaient en fait un institut religieux séculier, non sujet à l'autorité ecclésiastique, avec vœux privés de chasteté, de pauvreté et d'obéissance, et la promesse publique de vivre et de mourir au service du collège. Chaque année une prieure était choisie parmi elles (réélection possible), ainsi que quatre « Discrete ». Ce conseil de cinq personnes dirigeait le collège, distribuait les offices de la communauté, etc. L'administration des terrains agricoles était confiée à six « Conservatori », mais les contrats étaient approuvés et signés par le conseil. Trois dames nobles de Milan étaient élues « Mères du collège » ; elles le visitaient périodiquement et signalaient à la prieure ce qui leur semblait devoir être réformé. La clôture n'était pas prescrite, mais aucun homme ne pouvait entrer dans le collège sans être accompagné du confesseur, de la prieure et de deux gouvernantes. Toute éducatrice s'adonnait chaque jour à l'oraison mentale et à la lecture spirituelle, communiait chaque jour, se confessait chaque semaine à son confesseur – et deux fois l'an à un jésuite. Les jésuites supervisaient la vie religieuse du collège, venaient y prêcher et y donner les exercices spirituels selon la méthode ignatienne.

Le texte est parsemé de fréquents appels à la vie vertueuse et chrétienne ; les raisons spirituelles viennent à l'appui des prescriptions disciplinaires. Nous avons là un important témoin pour l'histoire de l'éducation catholique.

3° *Lettres spirituelles* : on en conserve une trentaine, qui sont pour la plupart inédites (aux Arch. du Collegio della Guastalla). Certaines ont été publiées par Rosignoli (p. 106-07,117-18,162-78), par Premoli (p. 77-79,87-92,112-14) et par Zagni (p. 330-32). La première éditée le fut du vivant même de la comtesse par l'imprimeur venitien Gabriele Giolito (*Lettere di molte valorose donne, nelle quali chiaramente appare non esser né di eloquentia né di dottrina alli huomini inferiori,* Venise, 1548, fol. 89rv) ; il s'agit d'une lettre aux sœurs Chiara et Laura Masippe, de Venise. L'ensemble de cette correspondance est adressé à des personnages importants, civils ou ecclésiastiques ; il témoigne d'une forte spiritualité : ferme résolution pour une vie ascétique, tendre dévotion mariale, amour effectif du Crucifié et de l'Eucharistie, attachement à la prière mentale et à l'accomplissement parfait de la volonté de Dieu telle qu'elle est perçue.

Paolo Morigia, *Vita essemplare e beato fine dell'Ill. Lodovica Torella Contessa di Guastalla,* Bergame, 1592 ; *Historia de'personaggi illustri religiosi,* Bergame, 1594, p. 263-65 ; *La Nobiltà di Milano,* Milan, 1595, p. 22, 61-62. – Lorenzo M. Torelli, barnabite, † 1660, *Della Vita di Paola M. Torella...,* ms, Arch. gén. des Barnabites (cf. G. Boffito, t. 4, Florence, 1937, p. 50). – C.G. Rosignoli, *Vita e Virtù della Contessa... Lodovica Torella...,* Milan, 1686, 1795. – I. Affò, *Antichità e pregi della Chiesa Guastallese,* Parme, 1774, p. 128-32 ; *Istoria della Città e Ducato di Guastalla,* t. 2, Guastalla, 1786, p. 135-204, 355-64.

L. Ungarelli, *Bibliotheca scriptorum e Congr. Clericorum Regularium S. Pauli,* Rome, 1836, p. 533-46. – O. Premoli, *Fra' Battista da Crema secondo documenti inediti,* Rome, 1910 ; *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento,* Rome, 1913, p. 5-130. – G. Boffito, *Scrittori Barnabiti,* t. 2, Florence, 1933, p. 538-39. – A. Morandotti, *San Paolo Converso in Milano,* Milan, 1983. – A. Zagni, *La Contessa di Guastalla,* Reggiolo, 1987 (voir la recension des *Barnabiti Studi,* t. 6, 1989, p. 300-06). – DS, t. 1, col. 720 ; t. 2, col. 153 ; t. 5, col. 1448 ; t. 7, col. 2242.

Giuseppe M. Cagni.

TORO (Gabriel de), frère mineur, † avant 1586. Voir Gabriel de Toro, DS, t. 6, col. 15-16.

TORQUEMADA (Jean de), frère prêcheur, évêque, cardinal, 1388-1468. – 1. *Vie.* – 2. *Ouvrages de type spirituel.*

1. Vie. – Né à Valladolid en 1388, fils d'un militaire, Alvaro Fernández, Juan de Torquemada entra chez les Dominicains au couvent Saint-Paul de sa ville natale. Ses ancêtres étaient des *convertidos* (cf. M. Mártinez López, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica,* Burgos, 1954, p. 389-90 ; Beltrán, 1960, p. 54-55).

Après des études à Salamanque, il accompagne le provincial de Castille, Luis de Valladolid, confesseur de Jean II de Castille, au concile de Constance. Le 3 mars 1424 il obtient la licence en théologie et, le 16 février 1425, le doctorat de la Sorbonne. Torquemada semble avoir exercé pendant une brève période une activité d'enseignement à Valladolid. Puis il est prieur, d'abord à Valladolid, puis, à partir de 1431, à Tolède.

Du chapitre général de Lyon, le maître général l'envoya en octobre 1431 au concile de Bâle comme représentant de l'Ordre. Le 22 août 1432, il fut aussi incorporé au concile comme *orator* de Jean II de Castille. A Bâle, Torquemada eut bientôt l'occasion d'intervenir dans le débat sur l'autorité dans l'Église (suprématie du Pape ou du Concile) ; il y montra sa remarquable érudition et sa fidélité au Pape. Eugène IV le remarqua et le nomma en 1435 maître du sacré palais ; ce titre lui donnait le rang le plus élevé à la cour pontificale et la compétence pour toutes les questions touchant l'orthodoxie ; il en faisait aussi le prédicateur de la chapelle pontificale (cf. *Bullarium Ord. Praedicatorum,* Rome, 1731, p. 81, 356). Traditionnellement les Dominicains détenaient cette charge.

Torquemada eut à intervenir dans toutes les questions abordées par le concile de Bâle : il prit position ou rédigea des textes à propos des relations entre le pape et le concile (la présidence), sur les révélations de sainte Brigitte de Suède (cf. *infra*), à propos des thèses surprenantes d'Augustin de Rome concernant le Corps mystique, sur l'immaculée conception, sur l'union avec les Grecs (détails et indication des éditions des textes concernés dans Beltrán, 1960, p. 56-68).

Au concile de Florence (1438-1443) Torquemada intervint avec autorité à propos des droits du Pape (*Oratio synodalis de primatu,* dans *Concilium Florentinum,* Series B, t. 4/2, Rome, 1954) et sur l'union avec les Grecs (*Apparatus super Decretum... unionis Graecorum, ibid.,* t. 2/1, Rome, 1942).

Torquemada déploya aussi une intense activité comme envoyé du pape dans d'importantes missions : en Castille (1437-38), à Nuremberg (assemblée de l'Empire de 1438) avec Nicolas de Cuse (cf. *Acta Cusana,* t. 1/2, Hambourg, 1983, n. 374), à Mayence en 1439, encore avec le Cusain (*ibid.,* n. 389), la même année dans les Pays-Bas (paix entre la France

et l'Angleterre), en 1440 à l'assemblée du clergé de Bourges, et encore en 1459 à Mantoue pour l'assemblée concernant le danger turc.

Eugène IV et ses successeurs récompensèrent Torquemada de son activité pour la défense du Siège romain, surtout en 1436 en lui décernant le titre de *Defensor fidei*, en 1439 en le créant cardinal (titre de Saint-Sixte) et en lui attribuant nombre de sièges épiscopaux (Cadix, 1440 ; Orense, 1442 ; Palestrina, 1445 ; Sabina, 1463 ; León, 1466) ; il fut aussi abbé commendataire de Subiaco. Voir Beltrán, 1960, p. 29-106.

Ces nombreux bénéfices permirent à Torquemada d'être un généreux mécène : embellissement de Santa Maria sopra Minerva, installation de l'imprimerie à Rome (avec des imprimeurs allemands), construction de l'église du couvent Saint-Paul des Dominicains de Valladolid. La rançon de l'accumulation de tant de bénéfices sur une même tête était le népotisme, autre mal de l'Église de cette époque (détails chez Beltrán, 1960, p. 99-106).

Au reste, Torquemada s'est exprimé clairement sur la réforme nécessaire et il y travailla (cf. Binder, 1953). En 1460 il fonda la fraternité de l'*Annunziata* destinée à doter les jeunes filles pauvres. De 1440 à 1468 il travailla à la cour papale où il acheva son ouvrage principal, la *Summa de Ecclesia*, qui exerça une influence considérable (cf. T.M. Izbicki, *Papalist reaction to the council of Constance: Juan de Torquemada to the Present*, dans *Church History*, t. 55, 1986, p. 7-20). L'auteur y rassemble dans une synthèse imposante quelques-uns de ses premiers travaux sur les questions ecclésiologiques. Pendant des siècles, cette *Summa* fut une des principales mines d'arguments pour la défense de la papauté. Torquemada mourut le 26 septembre 1468. Son tombeau se trouve dans l'église romaine de Santa Maria sopra Minerva.

Dans le passé, on a pu désigner Torquemada comme « le plus grand théologien de son temps » (L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. 1, Fribourg/Br., 1926, p. 375). C'est oublier son contemporain Nicolas de Cuse et regarder davantage son orthodoxie et sa fidélité romaine, son érudition aussi, que ses capacités spéculatives. Ses nombreux ouvrages théologiques, presque tous des écrits d'occasion, traitent d'ecclésiologie, des sacrements, de la mariologie, des fins dernières, de l'union avec les Grecs, de droit canon, de l'Islam, etc. ; nous ne nous y attarderons pas. On trouvera la liste de ces ouvrages dans Garrastachu (p. 318-21) et dans Kaeppeli (n. 2702-40). Nous nous intéresserons ci-dessous à ceux qui présentent un intérêt pour la spiritualité et son histoire.

2. Ouvrages de type spirituel. – 1° *Expositio regulae S. Benedicti* (rédigé à Florence en 1442 ; éd. à Paris, 1491 ; rééd. citées par Kaeppeli, n. 2723).

En ce qui concerne l'attribution, voir, contre Lederer (p. 171-73), Torquemada lui-même, *Comm. in Decretum Gratiani* (éd. de Venise, 1578, t. 4, p. 386), et Gremper.

Torquemada compose cette *Expositio* à la demande de son ami Arsenius, abbé de Sainte-Marie de Florence mort en 1457. Au sein de la congrégation bénédictine de Sainte-Justine de Padoue (formée en 1418), des différences d'appréciation s'étaient fait jour dans l'interprétation de la règle bénédictine, en particulier sur la question de savoir ce qui y était précepte et ce qui n'était que conseil. Le commentaire de Torquemada traite de 148 points de la règle. Ses autorités sont surtout saint Augustin, à côté de la Bible, de Thomas d'Aquin et des Pères. Ses explications, présentées sous la forme scolastique, témoignent d'une conception réaliste de la vie religieuse et d'une judicieuse mansuétude. Il conclut : « Cum ad simplicium fratrum eruditionem colligi postulasses, simplicitate sermonis usi sumus nec curavimus subtiles interserere quaestiones sed doctrinas potius aliquas morales quae fratrum tuorum aedificationi juvamenti aliquid conferre possint ».

2° *Declarationes revelationum S. Birgittae* (à Rome, 1445/46 ; éd. Nuremberg, 1521 ; rééd., cf. Kaeppeli, n. 2707). – Il s'agit d'une introduction aux *Révélations*.

Torquemada a écrit la partie principale des *Declarationes* en 1435/36 à la demande des Brigittines de Vadstena, après qu'il eût participé à l'examen des *Revelationes* comme membre de la commission ad hoc du concile de Bâle (cf. la dédicace, p. 1-2 non numérotées de l'éd. des *Revelationes*, Rome, 1628, t. 1). Cette partie principale défend l'orthodoxie de 123 passages contestés (texte dans Mansi, t. 30, col. 699-814). Les explications de Torquemada sont révélatrices non seulement de sa théologie, mais encore de sa piété, en particulier de sa dévotion mariale. En 1445/46 il y ajoute une dédicace et un prologue (p. 3-11 non numérotées de l'éd. de Rome, 1628) qui traite des critères à employer pour juger des révélations privées. S'inspirant d'une interprétation allégorique de *Judith* 8,28-29, Torquemada énumère cinq critères : approbation des révélations par des personnes expérimentées dans la vie spirituelle et ayant autorité ; – le progrès spirituel de celui qui a eu ces révélations ; – l'entière vérité de leur contenu ; – leur conformité avec l'Écriture sainte ; – enfin la sainteté manifeste de qui reçoit ces révélations.

Autres détails dans AS (Octobre, t. 4, Bruxelles, 1780, col. 408-10) ; – Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 7/1, p. 184-85 ; – C.G. Undhagen, *Une source du prologue (ch. 1) aux Révélations de S. Brigitte...*, dans *Eranos*, Acta phil. Suecana, t. 58, 1960, p. 214-26 ; – T. Höjer, *Studier i Vadstena Klosters och Birgittenordens historia indtill midten of 1400-talet*, Upsala, 1905, p. 201-14.

3° *Expositiones in psalmos* (à Rome, 1463 ; éd. Rome, 1470 ; rééd., cf. Kaeppeli, n. 2734). – La date de composition apparaît nettement de la dédicace à Pie II † 1464 et de sa signature par Torquemada qui se dit évêque de Sabina, ce qu'il est depuis 1463. Ces *Expositiones* sont composées selon la tradition patristique ; il s'agit d'une interprétation allégorique. Dans le prologue, l'auteur déclare que la « brevis compendiosissima intelligentia psalmorum » doit aider à la prière du bréviaire. Motif plus immédiat, il veut remédier à la négligence trop fréquente, « temporibus jam nostris », des commentaires patristiques sur les psaumes.

Parmi ses sources Torquemada nomme les commentaires d'Augustin, de Jérôme, de Remi d'Auxerre et de Cassiodore. A-t-il réellement utilisé ces quatre commentaires ? Il faudrait une étude précise pour le savoir. A propos de Rémi d'Auxerre, on sait que le texte du commentaire à lui attribué par PL 131, 133-844 n'est pas authentique (cf. A. Vaccari, *Il genuino commento di Psalmi de R. di A.*, dans *Biblica*, t. 26, 1945, p. 52-99) ; cf. DS, t. 13, col. 341). On peut, sur la base

des extraits publiés par Vaccari et concernant les *Ps.* 29 et 63 (art. cité, p. 74-81), conclure avec vraisemblance que Torquemada a utilisé le texte authentique (à paraître dans CCM).

Dans la disposition de son commentaire, Torquemada suit les modèles patristiques. En tête de chaque psaume un *argumentum* (pour le *Ps.* 16 : « in quo est oratio Christi ad Patrem pro se et ecclesia ») indique dans quelle orientation seront faits le commentaire et l'interprétation verset par verset. Quelque 25 psaumes sont exposés dans un sens strictement christologique ; les autres comme des prières de demande et de louange (cf. *Ps.* 32 : « in quo propheta exhortatur fideles laudare Deum » ; *Ps.* 101 : « in quo movet omnes avertere suam miseriam et petere a Deo misericordias ») ou encore comme des instructions pour obtenir les vertus chrétiennes (*Ps.* 1 : « in quo describitur processus beatitudinis » ; *Ps.* 132 : « in quo monet ad dilectionem fraternam »).

Les psaumes strictement christologiques ont pour thèmes la passion et la résurrection (*Ps.* 2,8,15,17,21,23,27,29,34,40, 54,56,68), l'incarnation et le second avènement du Christ (*Ps.* 18,39,45,48), les deux natures du Christ (*Ps.* 2,9,19,20,71,81,109). Les *Expositiones in psalmos* de Torquemada ont eu un réel succès si on en juge par les nombreuses rééditions incunables (cf. Hain-Copinger, n. 15639-15700).

4° *Meditationes* (ou *Contemplationes*) *positae in claustro S. Mariae supra Minervam* (Rome, 1467 ; éd. Rome, 1467 ; rééd. dans Kaeppeli, n. 2736).

Ces 34 méditations, consacrées surtout aux mystères de la vie du Christ, sont d'une grande importance moins en raison de leur qualité littéraire qu'à cause des gravures sur bois réalisées en Italie qui les accompagnent (cf. les études de Gregori et de Donati, et celle de H. Zirnbauer, *Johannes de Turrecremata, Meditationes,* éd. fac-simile de la première éd., Wiesbaden, 1968). Ces gravures sont en relation avec les fresques commandées par Torquemada pour le cloître de Santa Maria sopra Minerva. Jusqu'à quel point ? Il est impossible de le dire, étant donné que ces fresques n'existent plus aujourd'hui (cf. M. Armellini, *Le chiese di Roma del secolo IV al XIX,* Rome, 1891, p. 488 ; J.-J. Berthier, *L'église de la Minerve à Rome,* Rome, 1910).

Les *Meditationes* nous intéressent ici surtout par leur contenu. Elles comportent 22 textes sur la vie du Christ ; d'autres traitent de la Pentecôte, de l'Eucharistie, de la Trinité, de saint Dominique, de l'assomption de Marie, des anges, de l'éternelle félicité, de la commémoration des défunts. Manifestement Torquemada suit le déroulement de l'année liturgique. Si on ajoute les trois méditations qui ouvrent l'ouvrage (sur la création du monde, celle d'Adam et le péché) et celle qui le clôt (la résurrection pour le jugement dernier), on a un cycle annuel de méditations qui récapitule l'ensemble de l'histoire du salut.

Des allusions à l'« aujourd'hui » se trouvent dans les méditations 5-6,22,24-26,28,30,32-33. Chaque méditation se nourrit harmonieusement des traditions spirituelles dominicaines et franciscaines, de la théologie et de la piété intérieure.

5° *Libellus contra haereticos noviter impugnantes paupertatem Christi et Apostolorum* (à Rome, 1466-67 ; éd. dans AFP, t. 57, 1987, p. 116-44). – Ce traité, de forme strictement scolastique, discute le *De paupertate Christi* de l'ermite de Saint-Augustin, évêque d'Orte et Civita Castellana, Nicolas Palmieri. Ce dernier a aussi composé un *De triplici statu Ecclesiae* à l'occasion d'un procès romain de l'Inquisition contre les Fraticelles d'Ombrie, dans lequel il faisait fonction de juge.

Torquemada réfute en particulier six « hérésies » : 1) le Christ lui-même n'était pas pauvre ; 2) il n'a jamais mendié ; 3) les apôtres n'étaient pas si pauvres qu'ils aient dû mendier ; 4) le Christ n'a jamais demandé qu'on abandonne des biens justement acquis et qu'on devienne pauvre *actu* ; 5) mendier n'est pas permis ; 6) mieux vaut garder ses biens et s'en servir pour faire le bien que s'en dessaisir et n'avoir plus rien pour les pauvres. – Voir C. Schmitt, *Le traité du cardinal Jean de T. sur la pauvreté évangélique,* AFP, t. 57, 1987, p. 103-65.

6° *Tractatus de nuptiis spiritualibus* (Bâle, 1434 ? ; inédit ; Kaeppeli, n. 2738). – Le ms atteste que ce traité a été composé « dans la vieillesse ». Si on identifie à Torquemada le dominicain Jean *de Brandenturm* (trad. all. de « turre cremata » ; cf. *Verfasserlexikon,* 1e éd., t. 2, 1936, p. 588-89), qui prêcha aux Dominicaines de Bâle sur le même sujet en 1434, on peut se faire une idée du contenu : « Partant du récit biblique des noces de Cana et en liaison permanente avec sainte Agnès et sa légende, la prédication traite des noces spirituelles de Dieu avec l'âme avec de nombreuses images et comparaisons. Des usages mondains comme les parures et les cadeaux sont interprétés dans le domaine spirituel... Bernard de Clairvaux est cité plus d'une fois et l'influence de ses sermons sur le Cantique est visible » (D. Ladisch-Grube, *Verfasserlexikon,* 2e éd., t. 4, col. 547).

7° A propos du *Flos theologiae.* – Les diverses éditions des *Collationes* (ou *Quaestiones*) *super evangeliis et de sanctis* (cf. Kaeppeli, n. 2735), qui viennent certainement de Torquemada, n'ont pas grand intérêt spirituel ; leur caractère est exclusivement théologique. Mais on y trouve ajouté, à partir de 1480 au plus tard (cf. Hain-Copinger, n. 15711-12), un ouvrage intitulé *Materia aurea enucleata ex originalibus virtutum et vitiorum, flos theologiae nuncupata, secundum ordinem alphabeticum pro sermonibus applicabilis tam de tempore quam de sanctis totius anni.* Ni l'incipit ni l'explicit n'attribuent le texte à Torquemada, mais la tradition des bibliographes est unanime à le faire (N. Antonio, Quétif-Échard ; Michel, p. 137, n. 12 ; etc.). Par contre, on ne trouve pas cet ouvrage parmi les mss de Torquemada appartenant à la Vaticane qui ont été étudiés par Garrastachu. C'est pourquoi Kaeppeli ne l'a pas retenu dans la liste des œuvres de notre dominicain.

Ce *Flos theologiae* est un dictionnaire selon l'ordre alphabétique comprenant environ 150 *distinctiones.* Nombre d'entre elles sont de nature spirituelle ou ascétique, comme *Custodia sensuum, Custodia cordis, Consolatio, Quaerere Deum, Tepiditas,* etc. Les *distinctiones* sont précédées par une analyse détaillée des épîtres et des évangiles de l'année liturgique qui indique, pour chaque péricope, quels thèmes peuvent être prêchés. Ce *Flos theologiae* appartient au genre des *distinctiones biblicae* qui eut son apogée aux 12e et 13e siècles et dont le but était d'aider à la préparation des sermons (cf. H. Richard et M.A. Rouse, *Biblical distinctions in the Thirteenth Century,* AHDLMA, t. 41, 1975, p. 27-37 ; L.-J. Bataillon, *Intermédiaires entre les traités de morale pratique et les sermons : les Distinctiones bibliques alphabétiques,* dans *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales,* Louvain-la-Neuve, 1982, p. 213-26).

De nombreuses *distinctiones* du Flos theologiae concordent littéralement avec celles de la *Summa de abstinentia* (cf. Kaeppeli, t. 3, n. 3046) du dominicain Nicolas de

Byard (DS, t. 11, col. 254-55), qui a été imprimée plusieurs fois sans nom d'auteur sous le titre *Dictionnarius pauperum*. Torquemada a-t-il un rapport direct avec le *Flos theologiae*? La question reste ouverte.

Vie et œuvres. – N. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, t. 2, Madrid, 1788, p. 286-92. – Quétif-Échard, t. 1, p. 837-43. – St. Lederer, *Der spanische Cardinal Johann von Torquemada, sein Leben und seine Schriften*, Fribourg/Br., 1879. – A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. 4, Paris, 1909, p. 301-04. – E. Candal, Introduction à *Concilium Florentinum*, Series B, t. 2/1, Rome, 1942, p. V-LIII; Introduction à *Concilium Florentinum*, Series B, t. 4/2, Rome, 1954, p. XXI-XXXI. – DTC, t. 15/1, 1946, col. 1235-39. – K. Binder, *Il magistero del sacro Palazzo Apostolico del card. Torquemada*, dans *Memorie Dominicane*, t. 71, 1954, p. 3-24 (activité de T. à Bâle). – *Dictionnaire de droit canonique*, t. 6, 1957, col. 122-27 (M. Tadin). – V. Beltrán de Heredia, *Noticias y documentos para la biografía del cardinal J. de T.*, AFP, t. 30, 1960, p. 53-148; repris dans *Miscelanea Beltrán de Heredia*, t. 1, Salamanque, 1972, p. 323-86. – Th. Kaeppeli, *Scriptores ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, t. 3, Rome, 1980, p. 24-42, n. 2702-2740.

Ecclésiologie. – A. Pérez Goyena, *La primera Summa de ecclesia*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 2, 1923, p. 252-69. – G. Hofmann, *Due discorsi di Giovanni da T. a Norimberga e Magonza contro il conciliarismo*, dans *Miscellanea historiae pontificiae*, t. 2, 1940, p. 74-76. – K. Binder, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kard. T.*, Innsbruck, 1955. – P. Massi, *Magisterio infallibile del papa nella teologia di G. da T.*, Turin, 1957. – V. Proano Gil, *Doctrina de J. de T. sobre el concilio*, dans *Burgense*, t. 1, 1960, p. 73-96. – N. López Martínez, *El card. T. y la unidad de la Iglesia*, *ibid.*, p. 45-71. – U. Horst, *Grenzen der päpstlichen Autorität. Konziliare Elemente in der Ekklesiologie des J. de T.*, dans *Freib. Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 19, 1972, p. 361-88. – K. Binder, *Kard. Torquemada OP über die Veranstaltung allgemeiner Konzilien*, dans *Auftrag und Verwirklichung*, Festschrift zum 200 jährigen Bestand der kirchlichen Lehrkanzel, Vienne, 1974, p. 68-122; *Konzilsgedanken bei Kardinal Juan T.*, Vienne, 1976.

Th. M. Izbicki, *Infallibility and the erring pope*, dans *Law, Church, Society*, Essays in honor of S. Kuttner, University of Pensilvania Press 1977, p. 97-111; *Protector of the faith. Cardinal Johannes de T. and the defense of the institutional church*, Washington, 1981. – H.J. Sieben, *Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des grossen Schismas bis zum Vorabend der Reformation*, Francfort, 1984, p. 57-58. – F. Claramunt Llacer, *El primado del Romano pontifice en Juan de T., Estudio del libro II de Summa de Ecclesia*, extrait de thèse, Pampelune, 1982.

Meditationes. – L. de Gregori, *Il chiostro della Minerva e il primo libro con figure stampato in Italia*, dans *Memorie Dominicane*, 1926, p. 327-36,424-42,501-26 (avec reproduction des gravures; éd. à part, Florence, 1927); *Il chiostro della Minerva e le « Meditationes » del Card. Turrecremata*, dans *Le onoranze a S. Catarina da Siena nella Biblioteca Casanatense*, Rome, 1940, p. 41 svv). – L. Donati, *Meditationes Joh. de Turrecremata*, dans *Studi di bibliografia e di argomento romano in memoria di L. Gregori*, Rome, 1949, p. 99-128; *A manuscript of « Meditationes Joh. de Turrecremata » (1469)*, dans *Library Chronicle*, t. 21, 1955, p. 51-60; *I manoscritti delle « Meditationes Joh. de Turrecremata »*, dans *Bolletino dell' archivio paleogr. ital.*, nov. ser., t. 2-3, 1956/7, p. 241-49; *Escorso sulle Meditationes I. de Turrecremata*, dans *La bibliofilia*, t. 76, 1974, p. 1-34.

Divers. – Ch. Gremper, *Des Kard. Johannes von Turrecremata Kommentar zur Regel des hl. Benedikt*, dans *Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienserorden*, t. 45, 1927, p. 223-83. – V. Beltrán de Heredia, *Colección de documentos inéditos para ilustrar la vida del cardinal Juan de T.*, AFP, t. 7, 1937, p. 210-45. – H. Jedin, *Juan de T. und das Imperium*, AFP, t.12, 1942, p. 247-78. – R. Creytens, *Raphael Pornaxio O.P., auteur du « De potestate papae et concilii » faussement attribué à Jean de T.*, AFP, t. 13, 1943, p. 108-37. – S. Furlani, *Giovanni Torquemada e il suo tratto contro i Bogomili*, dans *Ricerche religiose*, t. 18, 1947, p. 164-77. – I.F. Stockmann, *Ioannis de Turrecremata vita eiusque doctrina de corpore Christi mystici*, Bologne, 1951.

K. Binder, *Kard. J. de T., Verfasser der Nova ordinatio decreti Gratiani*, AFP, t. 22, 1952, p. 268-93; *El cardenal Juan de T. y el movimiento de la reforma eclesiástica en el siglo XV*, dans *Revista de teología* (La Plata), t. 3, 1953, p. 42-66; *Kard. J. de T. und die feierliche Verkündigung der Lehre der Unbefleckten Empfängnis auf dem Konzil von Basel*, dans *Virgo Immaculata*, Actus congr. mariologici Romae a.1954, t. 6, Rome, 1955, p. 146-63. – H. Ameri, *Doctrina theologorum de Immaculata B.V. Mariae conceptione tempore concilii Basiliensis*, dans *Bibliotheca Immac. conceptionis*, t. 4, Rome, 1954, p. 20-26,264. – P. de Alcántara, *La redención y el debito de María según J. de Segovia y J. de Torquemada*, dans *Revista española de teología* = RET, t. 16, 1956, p. 3-51. – K. Binder, *Zum Schriftbeweis in der Kirchentheologie des Kard. J. de T.*, dans *Wahrheit und Verkündigung*, Festschrift M. Schmaus, Paderborn, 1967, p. 511-50. – R. Hernández, *Teólogos dominicos españoles pretridentinos*, dans *Repertorio de historia de las sciencias ecl. en España*, t. 3, Salamanque, 1971, p. 189-202. – H. Santiago Otero, *Juan de T. Manuscritos de algunas de sus obras en la Staatsbibliothek de Munich*, RET, t. 32, 1972, p. 453-69. – J.M. Palomares, *Aspectos de la historia de S. Pablo de Vallodolid*, dans *Archivum historiae pontificiae*, t. 43, 1973, p. 91-135. – *Hispania christiana*, Estudios en honor del Prof. J. Orlandis, Pampelune, 1988: M. López Martínez, *Las Reglas Magistrales de J. de T.* (p. 461-77); R. Hernández, *El Cuerpo místico de Cristo en la eclesiología de J. de T.* (p. 479-97).

DS, t. 1, col. 1333,1384,1946; t. 3, col. 1517; t. 4, col. 7,1122,1128; t. 4, col. 282,1178,1484-85; t. 13, col. 484.

Hermann Josef Sieben.

1. TORRALBA (Jean), chartreux, † 1578. – Né à Sagunto (alors appelée Morvedre; province de Valence, Espagne), Joan Torralba entra dans l'Ordre cartusien et fit profession dans la chartreuse d'Escala Dei. Il fut prieur de celle de Montalegre (nov. 1554-sept. 1558) et co-visiteur de la province de Catalogne. Son priorat fut interrompu parce qu'il fut envoyé à la chartreuse de Las Fuentes (Huesca, Aragon) alors en pleine crise de recrutement du fait de l'insalubrité de son emplacement.

Torralba décida de la déplacer plus au sud et donna ainsi naissance en 1563 à la chartreuse d'Aula Dei (Saragosse); il renouvela sa profession de manière à pouvoir figurer comme profès de cette nouvelle chartreuse. S'il en fut – peu de temps – le premier prieur, il obtint de n'en être que le vicaire, ne s'estimant pas capable de diriger l'édification de l'Aula Dei. Il y mourut le 17 décembre 1578.

De ses écrits, on garde un *Enchiridion Passionis Christi* (Saragosse, E. de Naxera, 1556, in-4°) et des *Perbreves ac pie in Xti passionem meditationes* (2 exemplaires mss, Aula Dei; le ms complet comporte 200 f.).

De plus, José de Lana y Castillo (*Biblioteca de los escritores de la Real Cartuja de Aula Dei*) lui attribue des *Sermones y pláticas espirituales* (homélies faites au chapitre au nombre de 3 ou 4 pour chaque fête solennelle) et un *Ordinario o Manual para el oficio de Prior, y otros para el de Vicario, Sacristán y otras obediencias*.

Les écrits connus de Torralba le montrent pénétré de la dévotion au Christ, citant abondamment le Nouveau Testament, usant d'un langage familier, plein de confiance dans un Christ suprêmement

aimable. De nombreux passages témoignent de sa grande sensibilité. Il recommande souvent d'entretenir en soi une intense dévotion :

« Jésus, ayant fléchi les genoux, priait prosterné. De cet article nous apprenons à prier dévotement, humblement et avec révérence, méditant la présence de Dieu. En vérité, lorsque nous prions, nous sommes devant Dieu, nous parlons avec le Tout-Puissant, si du moins nous ne prions pas vainement. Qui ne serait pas effrayé par la présence d'une telle majesté ? Qui ne la craindrait pas ?... La considération de la présence divine enseigne l'humilité, concentre l'esprit, chasse les phantasmes, nourrit la dévotion, augmente le respect, enrichit l'oraison... La prière de qui s'humilie ainsi pénètre le ciel, fléchit Dieu, en obtient sa demande... » (f. 32).

C.J. Morotius, *Theatrum Chronologicum S. Cartusiensis Ordinis,* Turin, 1681, col. 126. – N. Antonio, *Bibl. Hispana nova,* t. 1, p. 604. – *Bibl. antigua y nueva de escritores aragoneses,* de Latassa, t. 3, Saragosse, 1886, p. 259. – L. Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cart.,* t. 4, Montreuil, 1893, p. 515. – S. Autore, *Bibl. Cartusiano-Mariana,* Montreuil, 1898, p. 41.
J.M. Sánchez, *Impresores y libros impresos en Aragón, en el siglo XVI,* Madrid, 1908, n. 318. – R. Ausseil, *Notice historique sur les chartreuses d'Espagne,* ms, t. 1, p. 44,158 et 233 ; t. 2/2, p. 83. – DHGE, t. 5, 1931, col. 660. – *Notes pour servir à l'histoire de la chartreuse de... Montalegre,* ms (1942-1947), n. 240. – *Escritores Cartujanos españoles,* dans *Studia Monastica,* t. 11, 1969, p. 353-54 (bibl.). – DS, t. 2, col. 766.

Domènec M. CARDONA.

2. TORRALBA (TORRALVA, TORIBIO DE), frère mineur, 17e siècle. – On sait très peu de choses de ce franciscain observant de la province d'Aragon. Il est né à Daroca (Saragosse). Il fut gardien du couvent de Monzon (Huesca) et passa de nombreuses années dans le ministère de la prédication. Il vivait encore en 1660 si l'on se base sur l'édition de son ouvrage. En effet, il publia en un volume une *Práctica de contemplativos en el camino espiritual* et des *Ejercicios espirituales de las tres vías...* (Saragosse, Juan Ibar, 1660). Aucun des bibliographes qui rappellent Torralba ne semble avoir vu son livre.

Juan de San Antonio, *Bibliotheca universa franciscana,* t. 3, Madrid, 1733, p. 130. – N. Antonio, *Bibl. Hispana nova,* t. 2, Madrid, 1788, p. 319. – Latassa, *Bibl. antigua y nueva de escritores aragoneses,* t. 3, Saragosse, 1886, p. 260. – *Enciclopedia Espasa,* t. 62, Madrid, 1928, p. 1234.

Mariano ACEBAL LUJÁN.

TORRAS Y BAGES (JOSÉ), évêque, 1846-1916. – José Torras y Bages naquit à Les Cabanyes, province de Penedes (Barcelone), le 12 septembre 1846. Il poursuivit une brillante carrière, ayant pour maîtres les figures les plus accréditées de l'époque en Catalogne : Coll y Vehí, en littérature ; Milá y Fontanals, Antonio Bergés de las Casas en philologie. Il fut initié à la philosophie par Francisco Xavier Llorens y Barba, originaire comme lui de Penedes, à travers lequel on peut établir sa filiation avec Ramón Martí Eixalá, pionnier de l'école écossaise en Espagne à travers de Th. Jouffroy. Sa formation se résume dans sa rencontre avec les ferments culturels qui rendirent possible la « renaissance catalane » : le « Volkgeist », affirmé par Llorens y Barba suivant l'inspiration de J.G. Herder, et la publication par B.C. Aribau de son *Oda a la patria* (1833). Torras y Bages fut le contemporain de deux hautes figures de cette renaissance (« Renaxença »), Jacinto Verdaguer (1845) et Angel Guimerá (1847).

Le véritable sens de la tradition et de la culture catalanes est représenté par Torras y Bages parce qu'il y insère la tradition chrétienne. Sa pensée et son talent sont marqués par un équilibre et une modération qui neutralisent l'idéal extrémiste du nationalisme par sa vision religieuse ouverte et universaliste. Pour lui, la culture catalane – *la Tradiciò catalana* – est l'histoire du christianisme en Catalogne.

Torras y Bages fut ordonné prêtre en 1871 ; il poursuivit ses études ecclésiastiques à Barcelone et Valence et obtint divers titres : docteur in utroque jure, et licence en théologie. Sa vie active présente deux étapes bien définies : la première, c'est son ministère sacerdotal, surtout comme écrivain et journaliste, de 1875 jusqu'à sa consécration épiscopale en 1899 ; la seconde, depuis cette date jusqu'à sa mort en 1916, c'est-à-dire tout son épiscopat.

Torras y Bages, figure exceptionnelle de la fin du siècle en Catalogne et en Espagne, fut par-dessus tout un infatigable ouvrier de la plume. Son œuvre littéraire fut rassemblée en une édition complète posthume de vingt-quatre volumes (1935-1954).

Grâce à sa position sans équivoque pour la défense de l'Église, il fut nommé, par un gouvernement modéré, évêque de Vich, en 1899, siège qu'il occupa jusqu'à sa mort, déployant une intense activité dans tous les domaines. Il devint une figure importante de l'épiscopat espagnol.

Il mourut le 2 février 1916. En 1931, son procès de béatification fut introduit, le procès informatif eut lieu à Vich et Barcelone en 1934. Le procès de canonisation, retardé à cause de la guerre civile, fut repris en 1954, à Vich et Barcelone respectivement. L'examen de ses écrits eut lieu le 2 avril 1963. A Vich, depuis 1987, un bulletin *Torres i Bages Patriarca espiritual de Catalunya* publie des nouvelles sur le procès, sur sa vie et sur tout ce qui se réfère à sa personne.

Torras y Bages, durant sa période d'activité à Barcelone, se concentra sur les problèmes de culture catalane. Il vécut intensément le drame du catholicisme espagnol de la fin du siècle. Surtout le mal de la division. Au moment du soulèvement maximaliste (*El liberalismo es pecado,* 1884, de Sardá y Salvany, et sa réplique, *Proceso al integrismo,* 1885, de Celestino Pazos) il adopta une position modérée, suivant les orientations de Léon XIII ; ce qui se reflète dans son bref écrit : *El clero en la vida social moderna* (Barcelone, 1888).

Durant son pontificat, en harmonie avec les attitudes et préoccupations de l'Église espagnole, il prit position sur le grave problème des relations politiques Église-État, de façon très claire, dans une série d'études, dénonçant en particulier les immixtions de l'État dans des questions ecclésiastiques (*Los excesos del Estado,* 1906) et réclamant la liberté pour l'Église.

L'œuvre littéraire est divisée en deux sections selon que les ouvrages sont écrits en catalan ou en castillan. Thématiquement elle est multiforme ; cependant on peut tout réunir en quatre groupes : Écrits sur la culture catalane : *La tradició catalá,* 1892, et de nombreuses collaborations à *La Veu del Monserrat.* – Écrits à caractère humaniste et esthétique : *La poesía de la vida,* 1892 ; *La fuición artística,* 1894 ; *Llei de l'art,* 1905 ; *La belleza de la vida social,* 1896. – Écrits à

caractère politico-apologétique : *Alegato en defensa de la libertad de la vida religiosa,* 1902 ; *Los excesos del Estado,* 1906 ; *El estadismo y la libertad religiosa,* 1913. – Écrits de caractère pastoral : ils sont nombreux, mais il faut citer spécialement les cinq volumes de lettres pastorales de l'édition de Casanova ; elles abordent des thèmes très variés mais qu'on peut regrouper ainsi : problèmes politiques ; dévotion mariale, apologétique, théologie, mais surtout pastorale.

Tous ses écrits présentent une ouverture vers le religieux. Ainsi les écrits esthétiques présentent une vision spiritualisée de l'art, où il utilise un rythme binaire : l'art naît de la transcendance et mène à la transcendance.

Les écrits qu'on peut appeler à caractère religieux sont très nombreux, comme le montre la place qu'ils occupent dans l'édition des œuvres complètes. Cependant ce ne sont pas généralement des écrits spirituels en tant que tels. On n'y rencontre ni un programme de vie spirituelle cohérent et systématique, ni même une doctrine. L'intention est d'animer la vie chrétienne des fidèles, de les encourager à la pratique de la vertu et à une conduite cohérente avec la foi. La structure concrète de ces écrits ne se prête d'ailleurs pas à une présentation organisée de la vie spirituelle ; ils répondent aux urgences du moment, à des problèmes locaux, religieux ou anticléricaux, à des commémorations d'événements historico-religieux, etc.

Dans ce qui est strictement spirituel on pourrait présenter comme pôles de sa pensée ces trois points : l'amour de Jésus, l'amour de Marie et la pratique des vertus chrétiennes. Thèmes répétés avec insistance en diverses parties de ses discours pastoraux.

Non pas tant pour ses développements scolastiques que pour la vision d'ensemble et pour ses grands énoncés, sa première lettre pastorale, *De la ciudad de Dios y del Evangelio de la Paz,* peut être considérée comme un bref traité de vie spirituelle dont les fondements sont la foi et l'amour. Thèmes auxquels il est fait allusion en d'autres lettres pastorales, comme *El símbolo de la luz, El esposo de sangre, Consagración de los hombres al Corazón de Jesús* (thème abordé en deux autres lettres). Synthèse brève mais fervente, la lettre pastorale *Del camino de salvación* part du postulat de la vocation au salut, appelle à faire le premier pas, qui est la foi, puis à avancer par l'espérance, pour éviter les obstacles et les difficultés, et à s'aider de l'Eucharistie, de la prière et de la pénitence.

Obras completas, 24 vol., Barcelone, 1935-1954 ; – *Obres completes,* Barcelone, 1948.

A. Griera, *El Dr. J.T. i Bages bisbe de Vic,* Sant Cugat del Valles, 1966. – J. Bennet, *El Dr. T. i B. en el marc de seu temps,* Barcelone, 1968. – J. Collell, *El episcopado español ante la obra apostolica del Dr. T. y B.,* Villafranca del Penedes, 1948. – R. Rucabado, *El siervo de Dios, Dr. T. y Bages,* Barcelone, 1958. – L. Galmes, *Testigos de la fe en la Iglesia de España,* BAC Popular, Madrid, 1982, p. 160. – J.M. Sarda, *La Iglesia en el obispo Torres y Bages* (thèse de doctorat), Université Saint-Thomas, Rome, 1969. – *Torres y Bages. Patriarca espiritual de Catalunya. Butileti informatiu sobre la vida y fama de santedad del Seevent de Déu Doctor Josep Torras i Bages, bisbe de Vic,* Seminario de Vich (18 numéros jusqu'à septembre 1988).

DS, t. 1, col. 1704 ; t. 4, col. 1187.

Alberto Pacho.

TORREGROSA (Vincent), carme, † 1590. – Originaire de Valence où il naquit à une date inconnue, Vicente était le fils de Luis de Torregrosa, homme de bonne naissance, propriétaire et marchand en rapport, semble-t-il, avec les seigneurs de Gandie ; sa mère était Béatriz Alemán. Encore jeune, il dut, pour des raisons de famille, aller à Séville avec son frère Pedro Luis ; ils y résidèrent par la suite et eurent la charge des douanes de la même ville. Là, Vicente épousa Isabel Suárez ; ils eurent plusieurs enfants (plus tard, l'un d'eux devint carme déchaux sous le nom de Tomás de la Natividad et fut maître des novices durant de longues années, au couvent de Valladolid).

Devenu veuf, Vicente prit l'habit des Carmes déchaux au couvent de Séville, le 16 avril 1575 ; il fit profession, sous le nom de Vicente de la Paz, le 18 avril 1576, au couvent de Almodóvar, où il avait été envoyé par Jérôme Gracián, comme compagnon du P. Mariano Azzaro.

De retour à Séville, Vicente, qui avait déjà fait des études durant sa jeunesse, fut ordonné prêtre. Peu de temps après, il fut nommé sous-prieur de son couvent de Los Remedios ; il apparaît comme tel dans le livre des professions, de février 1579 au 19 juillet de la même année. Cependant, à cause – semble-t-il – de ses maladies et infirmités, il passa au Carmel ancien, au couvent de San Alberto de la même ville. Il y poursuivit sa vie exemplaire. Socius du provincial Jerónimo Ferrer (élu au chapitre du 22 avril 1584), il mourut pieusement dans les premiers mois de 1590 (et non de 1593 comme le disent communément les bibliographes).

Vicente se distingua toujours par son esprit de pénitence et d'oraison ; il laissa deux ouvrages : 1) *Vademecum de consideraciones y avisos espirituales para la religiosa perfección,* dédié à Tomás de Salazar, commissaire apostolique de la croisade et membre du conseil de l'Inquisition générale. L'ouvrage, perdu, avait 441 f. – 2) *Itinerario de consideraciones para la religiosa perfección,* divisé en trois parties : les deux premières, que Vicente a écrites étant encore déchaux sous le nom de Vicente de la Paz, étaient dédiées au même Salazar, comme le *Vademecum* qui devait par la suite être augmenté ; la troisième partie fut rédigée quand il devint carme chaux : elle est signée du nom de Vicente Torregrosa et est dédiée à Pedro de Borja, majordome de l'Impératrice. D'après Martín de Osuna, qui les avait vues et dont nous tenons ces informations, les deux dernières parties étaient conservées, manuscrites, au couvent de Séville, et la première, avec le *Vademecum,* au couvent de Utrera. Elles devaient disparaître à l'occasion de l'exclaustration.

Rome, Arch. Gen. O. Carm., Post IV 46 : (Martín de Osuna), *Catálogo de las personas más ilustres de la Provincia de Andalucía del Orden de nuestra Señora del Carmen de la antigua observancia,* f. 28r-31r. – II C.O. II 2 : *Scriptorum O. Carm. codex 2,* f. 12v-13r ; I C.O. II 20 : *Miscellanea historica L. Pérez,* f. 72r.

M.A. Alegre de Casanate, *Paradisus carmelitici decoris,* Lyon, 1639, p. 439. – N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova,* t. 2, Madrid, 1786, p. 329-30. – Francisco de Santa María, *Reforma de los descalzos de Nuestra Señora del Carmen,* t. 2, Madrid, 1655, p. 612-13 (quelques renseignements inexacts). – Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* t. 2, Orléans, 1752, col. 868.

Pablo M. Garrido.

1. TORRES (Alphonse de), franciscain observant, 17e siècle. – Né à Aguilar de la Frontera (Cordoue), Alonso de Torres appartint à la province des Obser-

vants de Grenade. Théologien et prédicateur, il fut confesseur et vicaire au monastère des clarisses de sa ville natale (Asunción ou La Coronada); il fut aussi gardien des couvents récollets de Zubia (San Luis el Real) de 1637 à 1639, et de Motril (Nuestra Señora de la Cabeza o Concepción) de 1633 à 1636 et de 1644 à 1646. Il a été souvent confondu avec son homonyme et contemporain, de la même province, mais né à Jaén et chroniqueur de la province.

Œuvres : – *Educación espiritual para gente que trata de virtud,* Madrid, 1603 (4 rééd. jusqu'en 1628), où il traite brièvement de la théologie de la vie religieuse ; – *Insinuación de novicios del Seráfico Padre San Francisco, según la doctrina del Doctor de la Iglesia San Buenaventura,* Madrid, 1623 et 1628 (édité conjointement avec le premier) ; – *Soneto en honor de Santa Teresa de Jesús* (à l'occasion de sa béatification), Grenade, 1614 ; – *Scala coeli,* Grenade, 1615 et 1625 ; – *Comentarios sobre la Regla de Santa Clara,* Grenade, 1640.

Archivo Histórico Nacional de Madrid, *Clero,* libro 4109. – *Crónicas Franciscanas de España* VII : *Crónica de la santa Provincia de Granada,* Madrid, 1683, p. XXIV, XXVI. – Juan de San Antonio, *Bibliotheca Universa Franciscana,* t. 1, Madrid, 1732, p. 52. – N. Antonio, *Bibliotheca Hispana Nova,* Madrid, 1783, p. 50. – Wadding-Sbaralea, Rome, 1906, p. 14 ; *Supplementum,* t. 1, Rome, 1908, p. 30 et 57. – Juan Ortiz del Barco, *Crónicas motrileñas,* San Fernando (Cadix, 1908), p. 51 et 57. – Rafael Ramírez de Arellano, *Ensayo de catálogo biográfico de escritores de la provincia y diocesis de Córdoba,* t. 1, Madrid, 1921, p. 668, n. 2083-2085. – *Enciclopedia Espasa,* t. 52, Madrid, 1928, p. 1424. – *Archivo Ibero Americano,* t. 16, 1921, p. 395 ; t. 44, 1984, p. 20).

Mariano Acebal Luján.

2. TORRES (Alphonse) jésuite, 1879-1946. – 1. *Vie.* – 2. *L'écrivain.* – 3. *L'orateur.* – 4. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie. – Né à Zurgena le 27 août 1879 dans les terres grises et sèches du nord de la province d'Almeria, Torres entra au séminaire à 13 ans.

Il y étudia comme externe jusqu'à la fin des études de philosophie (1898) et les compléta par deux années de théologie. A partir de 1900 il étudia à l'Université Grégorienne de Rome comme élève du collège espagnol. Il fut ordonné prêtre par le cardinal Merry del Val en 1903, après avoir obtenu le titre de docteur en philosophie à l'Académie Saint-Thomas, et en théologie à la Grégorienne, où il étudia deux autres années l'Écriture Sainte et un an le droit canon. Ses aspirations à la perfection le portèrent à faire le vœu d'obéissance pour une année de probation dans la Sociedad de Operarios Diocesanos, vœu dont il fut relevé plus tard.

De retour en Espagne il refusa un canonicat offert à Madrid. Mais en 1906 il obtint le titre de chanoine magistral à la cathédrale de Cadix et y fut élu examinateur diocésain ; il y commença aussi sa brillante carrière de prédicateur. En 1908 il entra dans la Compagnie de Jésus, à Grenade. En 1911 il renonça à son canonicat et refit une année de philosophie. En 1911-1912, à Murcie, il reprit des études de théologie. Dès 1912 il est à Madrid, à la maison professe, chargé des « lecciones sacras ». En 1914 il est nommé prédicateur du roi. Il fait sa troisième probation à Manrèse (1919-1920) et émet les 4 vœux à Grenade (2 février 1921). Il passe la plus grande partie de sa vie à la maison professe de Madrid, comme prédicateur, directeur de la congrégation mariale des « caballeros » et comme directeur d'Exercices spirituels. A partir de 1927 il est préposé de la maison professe, et ce jusqu'à l'expulsion des Jésuites au temps de la république espagnole.

Parmi ses autres activités à Madrid il faut mentionner : la fondation de la paroisse N.D. del Pilar et d'un dispensaire dans l'un des quartiers les plus nécessiteux (Tetuán de las Victorias) ; l'érection d'un monument au Sacré-Cœur de Jésus au centre géographique de la péninsule ibérique (Cerro de los Angeles) et la préparation de la consécration officielle de l'Espagne au Sacré-Cœur ; l'aide qu'il apporta à la Madre Maravillas de Jesús, carmélite, dont le procès de béatification est en cours, pour la fondation de ses couvents (fédérés depuis, selon un statut spécial).

Durant son exil d'Espagne, il séjourna à Rome, dans la résidence du Gesù (Via degli Astalli), jusqu'en 1936 où il put retourner à la résidence de Séville. De 1938 à 1941 il sera supérieur de cette maison. Élu à l'Académie des Belles-Lettres de Séville, en 1939, il consacra son discours de réception à mettre en relief l'extraordinaire valeur spirituelle des écrits de la pauvre et inculte fondatrice de la Compañía de la Cruz, Angela Guerrero, aujourd'hui bienheureuse Angela de la Cruz. Le 26 septembre 1946, il accompagna la Mère Maravillas de Jesús dans la fondation de Alcalá la Real (Jaén). Deux jours plus tard il dut être opéré pour une occlusion intestinale. Il mourut le lendemain de l'opération, dans de grandes douleurs, mais paisible et joyeux. Sa mort eut des répercussions dans la presse nationale. Son corps, enseveli à Grenade, a été transféré récemment à l'église du Cerro de los Angeles, fondation de la Madre Maravillas.

2. Torres écrivain. – Dans les dernières années de sa vie, surtout à partir de 1942, à la suite d'une menace d'angine de poitrine, Torres dut abandonner la prédication pour se consacrer, intensément, à la direction spirituelle, aux Exercices, et à préparer l'édition de ses *Lecciones sacras* et de ses conférences.

Les *Lecciones sacras sobre los Santos Evangelios* (Cadix, 1943-1952, 6 vol.) contiennent les commentaires de l'Évangile depuis la naissance du Seigneur jusqu'à la guérison du possédé muet, sermons prêchés en l'église du Sacré-Cœur et de Saint-François de Borgia, de Madrid, de 1922 à 1928. Les 5 premiers volumes paraissent entre 1943 et 1947, le dernier plusieurs années après la mort de l'auteur. En 1942 paraît un premier volume de *Apuntes de Ejercicios* (Cadix) qui fut réédité de son vivant (1945). Le premier volume des *Pláticas espirituales. Buscando a Dios* (Madrid, 1946), parut l'année même de sa mort.

Déjà en 1919 il avait publié ses conférences de carême, données en l'église de San Ginés de Madrid, sous le titre *Jesucristo, su persona y su doctrina* (Madrid, Tipografía Católica). En 1921, toujours à Madrid, la *Oración fúnebre en memoria del Excmo. Sr. D. Eduardo Dato.* A Isola del Liri (1934) le *Panegírico del Beato Giuseppe Pignatelli,* prononcé durant le tridium de sa béatification. Après la mort de Torres, furent publiés les autres volumes de ses *Pláticas espirituales* ; 2 : *Sobre el amor de Dios* ; 3 : *Temas de la carta a los Efesios* ; 4 : *Ejercicios. I* (Madrid, Gráficas Barragán, 1950-1952).

L'édition définitive des œuvres de Torres comprend 9 volumes, publiés par les soins du jésuite Carlos Carrillo de Albornoz : *Obras completas del P. Alfonso Torres S.I.* (Madrid, BAC, 1967-1973). Les quatre premiers volumes sont les *Lecciones sacras* : trois sur les Évangiles et le quatrième sur Isaïe, les

Maccabées, la lettre de saint Paul aux Philippiens, la 1re de saint Jean et l'Apocalypse, avec 10 leçons sur l'homilétique. Les vol. 5-7 contiennent les *Ejercicios* donnés à des laïcs ou à des religieuses. Le tome 8 intitulé *Caminos del espíritu* contient des conférences données durant les Exercices ou dans diverses occasions (heure sainte, etc.) et des discours variés. Le tome 9 : *El escandalo de la cruz*, prédications à l'occasion de diverses neuvaines, cinq conférences sur Jésus Christ et autres sermons ou allocutions. Un 10e vol., avec des index, est en projet.

3. Torres orateur. – La prédication de Torres est intimement liée à sa personnalité spirituelle. Il est l'un des prédicateurs les plus célèbres d'Espagne au 20e siècle. Il excella dans le genre des « lecciones sacras », explications du texte évangélique adressées à un auditoire généralement de culture moyenne ou supérieure, sans s'arrêter à l'érudition ou aux discussions d'écoles mais en creusant en profondeur la Parole de Dieu, en particulier la révélation de Jésus, afin d'allumer dans les âmes le feu de l'amour et une ardente dévotion pour réaliser les vertus chrétiennes.

Torres utilise sa connaissance des langues, de l'exégèse, de la patristique et de la théologie, au service de l'édification spirituelle avec un style élégant, avec élévation, clarté et rigueur, sans érudition inutile. On perçoit dans son style la rhétorique de l'époque, où l'expression n'est pas aussi rapide et concentrée qu'aujourd'hui ; cependant il ne tombe pas dans l'exagération, la fatuité et les fioritures artificielles d'autres orateurs de son temps.

4. Doctrine spirituelle. – J.L. Gutiérrez García, dans *Los caminos de Dios* (Madrid, 1977), a présenté une synthèse de la doctrine spirituelle de Torres, avec des textes choisis et ordonnés selon ses thèmes spirituels préférés. Cette doctrine spirituelle est celle de la fidélité au mystère de la croix (abnégation et mortification), face au naturalisme ambiant. Que le chrétien soit signe de contradiction, est une part essentielle de l'enseignement et du témoignage de notre auteur.

L'aspiration à la perfection apparaît comme la réponse à l'amour du Seigneur ; elle est une conséquence de la vocation universelle à la sainteté et à l'apostolat, thème qui animait sa prédication et son enseignement. Il insiste sur la vie intérieure considérée comme pureté de cœur et abnégation, humilité, obéissance et pauvreté, dans l'exercice des vertus théologales, et sur le discernement spirituel pour suivre les voies de Dieu et non nos voies propres. On peut remarquer son accord avec la théologie spirituelle de L. Lallemant, mais adaptée au 20e siècle. Torres distingue dans l'homme une raison supérieure et une prudence surnaturelle ; ce sont elles qui doivent le guider dans l'usage des moyens humains, et non les critères mondains ou simplement naturels.

Les thèmes théologiques préférés de Torres sont : la gloire de Dieu comme principe et fondement de la vie chrétienne, l'évangile du Règne ; Jésus, son cœur, sa miséricorde ; l'Esprit Saint maître de vie intérieure ; la providence amoureuse de Dieu ; les visites du Seigneur ; reconnaître ses voies et chanter sa miséricorde ; les vertus parfaites et les vertus apparentes.

On doit placer Torres près d'Arintero et de Chrysogone de Jésus, parmi les grands maîtres de spiritualité de la première moitié du 20e siècle en Espagne. On trouve chez lui, en même temps que la vigueur et les exigences de son enseignement, le respect de l'individu et de la manière dont l'Esprit Saint guide chaque personne par ses inspirations. Ainsi il se montre bien enraciné dans les Exercices de saint Ignace. La profondeur et la saine théologie de son enseignement s'allient à la clairvoyance et à l'adaptation au niveau culturel de ses auditeurs et dirigés. Sa direction s'appuie sur une connaisance savoureuse, sapientielle, de la Bible. Il suscite la dévotion et des sentiments spirituels solidement enracinés dans la tradition patristique, dans saint Bernard et dans Hugues de Saint-Victor. Il est influencé par la lecture d'Augustin, Jean Chrysostome, Jérôme, des *Moralia* de Grégoire et des grands mystiques espagnols. Il a assimilé largement les maîtres des diverses écoles. Comme Arintero, il réagit contre la « phobie antimystique » de certains milieux de son temps. Il maintient son enseignement dans la ligne de la meilleure tradition chrétienne sur l'oraison, celle de Thérèse et de Jean de la Croix. Son christocentrisme jésuite vise spécialement le mystère et la sagesse de la croix.

Catalogus Provincias Romanae S.I. (1933-1977). – *Catalogus Provinciae Toletanae S.I.* (1909-1931, 1943-1944). – *Catalogus Provinciae Baeticae S.I.* (1925-1931, 1933-1947). – *Noticias de la Provincia de Andalucía S.I.* octobre 1946, p. 57-58. – Q. Pérez, *La predicación del P. Alfonso Torres : las « lecciones sacras » vistas por dentro*, dans *Razón y fe*, t. 136, 1947, p. 67-72. – C. Montoto de Seda, *Un orador ascético : el P. Alfonso Torres S.I.*, Cadix, 1954. – J.L. Gutiérrez García, *Los caminos de Dios. Doctrina espiritual del P. Alfonso Torres S.I.*, Madrid, 1977. – A. Molina Prieto, *El misterio de la cruz en el magisterio espiritual del P. Alfonso Torres S.I.*, dans *Teología espiritual* t. 31, 1987, p. 57-97. – Documentation et souvenirs du P. Alfonso Torres aux Archives de la province d'Andalousie S.I. (Faculté de théologie, Grenade).

Manuel Ruiz Jurado.

3. TORRES (Antonio), des Pii Operai, 1637-1713. – Né à Naples le 30 mai 1637, dans une famille noble d'origine espagnole, Antonio Torres perdit sa mère à l'âge de cinq ans. D'une intelligence et d'une piété étonnantes, il obtint de son père de revêtir l'habit clérical, très jeune encore, et se consacra dès lors à la prière et à l'étude, avec une grande charité envers les pauvres. Il fit ses études dans les collèges de la Compagnie de Jésus et demanda d'entrer dans la même Compagnie ; mais il ne put être admis aussitôt, l'autorisation du Saint-Siège étant alors requise. En attendant cette autorisation, il fit la connaissance des Pii Operai et, frappé par leur modestie et leur pauvreté, il demanda d'entrer dans leur congrégation. Il fut admis au noviciat le 2 mai 1654.

Il se distingua aussitôt par son union à Dieu et par son esprit de prière. Dans les études, il montra une intelligence aiguë, beaucoup de mémoire, de discernement et d'application. Il apprit par cœur presque toute la Bible. Outre le latin, il étudia le grec et l'hébreu. Il maîtrisa toutes les branches de la théologie, sans pour autant négliger les études profanes dans lesquelles il fut reconnu comme une des personnes les plus érudites de Naples. Sa bibliothèque, célèbre, était ouverte à tous. En 1656, alors qu'il soignait les pestiférés, il contracta la maladie, comme tous les Pii Operai, mais fut un des quatre, dans la congrégation, qui survécurent.

Il contribua, comme maître des novices, puis comme préposé général, à la résurrection de son

Ordre. Pendant plus de quarante ans, il fut directeur de la confrérie des « Cavalieri, Togati et Dottori », fondée en 1648, dans l'église de San Nicola alla Carità, par Antonio de Colellis.

Missionnaire exceptionnel, Torres ne se limita pas à participer aux missions populaires organisées par les Pii Operai. En 1680, il institua la congrégation de Santa Maria della Purità, pour les prêtres diocésains désireux d'organiser des missions populaires à leurs frais, comme les Pii Operai.

Torres gouverna sa congrégation durant vingt années ; il fut réélu, chaque fois que les constitutions le permettaient, à cause de sa prudence et de sa sagesse, et surtout pour la grande charité qu'il a toujours montrée envers tous. Il encouragea l'expansion de sa congrégation à Rome, dans l'église de sainte Balbine puis à la Madonna dei Monti. Il fut directeur spirituel et confesseur de nombreux monastères féminins à Naples et aux environs durant plus de quarante ans.

A travers les différentes formes d'apostolat (conférences, colloques, correspondance, etc.), il diffusa l'oraison mentale ; par erreur ou malignité, on voulut la confondre avec l'hérésie quiétiste de Miguel Molinos. Torres fut dénoncé au Saint-Office et, sur son ordre, l'archevêque de Naples, le cardinal Antonio Pignatelli, quoique convaincu de l'innocence de Torres, lui ôta la faculté de confesser. Torres se soumit avec humilité. Le cardinal Pignatelli, devenu le Pape Innocent XII, la lui rendit le 20 mars 1692.

La méditation et l'imitation de Jésus Crucifié furent à la base de sa spiritualité et de sa direction spirituelle. Il mourut le 16 février 1713, pleuré par ses frères et par le peuple qui l'appelait « O pate nuosto » (notre père). Il fut enseveli dans la chapelle de saint Michel Archange, dans l'église de San Nicolà alla Carità.

De son vivant, Torres ne publia rien, sauf un volume pour la formation des prêtres, et cela sous un nom d'emprunt. Après sa mort, on publia quatre volumes de ses sermons. On conserve encore un millier de ses lettres spirituelles qui mériteraient d'être connues. En peu d'années, trois biographies furent publiées. Les procès informatifs pour la cause de sa béatification eurent lieu à Nardo en 1735 et à Naples en 1738. En 1771 ses écrits furent approuvés.

Œuvres. – T. Bari, *Rhetorica ecclesiastica ad tyronum institutionem*, Naples, 1691 (plusieurs éd. postérieures). – *Giesù povero e disprezzato...*, Naples, 1729 ; – *Giesù Bambino...*, Naples, 1731 ; – *Delle opere del Ven. Antonio de Torres, tomo I, parte I, che contiene 26 ragionamenti sulla famosa parabola del Figiuol Prodigo*, Naples, 1732 ; – *tomo I, parte II (30 ragionamenti)*, Naples, 1754.

Manuscrits : Un millier de lettres, dont 500 olographes, et des notes de prédication,

T. Sergio, *Vita del P.D. Antonio Torres*, Rome, 1727. – L. Sabbatini d'Anfora, *Vita del P.D. Antonio de Torres*, Naples, 1732. – G.M. Perrimezzi, *Della vita del P.D. Antonio de Torres*, Naples, 1733. – O.S. Tocci, *Il P. Antonio Torres e l'accusa di quietismo*, Montalto Uffugo, 1958. – G. Esposito, *Per la storia di un carisma apostolico : dai Pii Operai ai Pii Operai Catechisti Rurali*, Reggio de Calabre, 1977, p. 139-47, 212-18, etc. – DS, t. 1, col. 360 ; t. 12, col. 2765.

Domenico VIZZARI.

4. TORRES (LOUIS DE), frère prêcheur, † 1590/92. – On ignore à peu près tout de la vie de Luis de Torres, dominicain qui fut lecteur en théologie au couvent de San Pablo de Burgos. Il se trouva à Rome lors du chapitre général de 1589 et il y mourut, en 1590 selon Altamura et N. Antonio, en 1592 comme semble le préférer Quétif-Échard.

Torres a laissé deux ouvrages. Ses *Veintiquatro discursos sobre los pecados de la lengua* (Burgos, P. de Iunta, 1590, 4 + 503 p. ; Barcelone, 1607 ; trad. ital., Rome, 1592) suivent, d'assez près dit-on, l'enseignement de saint Thomas ; nous ne les avons pas vus. Son second ouvrage est de théologie mariale : *In Antiphonam Salve Regina declamationes sex* (Rome, Donangelos, 1592, 246 p.) ; A. Piolanti a édité et étudié la 2e *declamatio*, sur la maternité spirituelle de Marie (dans *Doctor communis*, t. 31, 1978, p. 109-39).

Selon G. Roschini (*Maria SS. nella storia della Salvezza*, Isola del Liri, 1969, p. 484), ce traité marial est « l'un des meilleurs commentaires » du *Salve Regina*. La doctrine est théologique, mais la forme littéraire de la *declamatio*, qui fait l'économie de l'argumentation rigide de la scolastique, rend cette doctrine d'accès plus abordable et donne plus de relief aux textes bibliques et aux autorités citées. La théologie mariale de Torres est d'excellente qualité et son texte laisse transparaître sa dévotion envers Marie. On notera qu'il fonde sa maternité spirituelle sur la doctrine du Corps mystique du Christ, qu'il tire de saint Paul, des Pères grecs, d'Augustin et de Thomas de Lausanne. Torres souligne aussi très bien la participation active de Marie au mystère du Salut tout au long de la vie de Jésus et de celle de l'Église.

Quétif-Échard, t. 2, p. 307. – J. Simón Díaz, *Dominicos de los siglos XVI y XVII : Escritos localizados*, Madrid, 1977, p. 492-93.

André DERVILLE.

5. TORRES (THOMAS DE), dominicain, † 1721. – Tomás de Torres naquit à Montalbán (Teruel). Il entra chez les Dominicains de Saragosse le 4 février 1671. Après sa profession religieuse il fut envoyé au collège des Dominicains de Tortosa pour y étudier la philosophie et la théologie. Sa formation achevée, il enseigna la philosophie et la théologie au même collège et à l'université de Tarragone. Son prestige intellectuel le fit nommer examinateur synodal de Cáller et Tortosa ; dans les actes du chapitre provincial de la province d'Aragon de 1698 il est nommé parmi les nombreux missionnaires pour la région d'Aragon. Dans les actes du chapitre provincial de 1722, il est désigné, après sa mort survenue à Alfaro (La Rioja) le 31 janvier 1721, comme étant maître en théologie.

De ses années de professeur de philosophie, on a son ouvrage imprimé : *Dialogus Syllogisticus*, Saragosse, 1682. Plus intéressant est l'apport de Torres à la spiritualité à une époque d'ébullition littéraire et polémique autour de la spiritualité de Miguel de Molinos et de sa *Guía Espiritual*, autour des ouvrages de Tauler avec Fray Tomás Madalena, et des divers courants de dévotion populaire.

Parmi les œuvres de Torres, certaines ont été publiées : *Memorial del amor divino*, Saragosse, 1697 et 1706 ; *Llave interior que abre la puerta del palacio humano*, Saragosse, 1706 ; d'autres ont été conservées manuscrites : *Opúsculos de Teología mística* et *Convencimiento de los errores de Miguel de Molinos*. Même si Torres exerça une grande influence dans les milieux intellectuels et spirituels de Tortosa et parmi les religieuses dominicaines, il faudrait faire de nouvelles études pour reconstituer sa biographie et l'apport de ses œuvres à la spiritualité.

T. Madalena, *Allegatio historica Scriptores Ordinis Praedicatorum monitoria et emmendativa sub additamento Bibliothae Novae Parisensium adiiciendo,* Saragosse, 1738. – R. Martinez Vigil, *La Orden de Predicadores, sus glorias en santidad, ciencias, artes y gobierno de los pueblos, seguida del Ensayo de una Biblioteca de Dominicos Españoles,* Madrid, 1884, p. 390-91. – D. Gascon, *Relación de Escritores de la Provincia de Teruel,* Saragosse, 1908. – C. Fuentes, *Escritores dominicos del Reino de Aragón,* Saragosse, 1932. – Eulogio de la Virgen del Carmen, *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración,* dans *Historia de la Espiritualidad,* t. 2, Barcelone, 1969, p. 277-381. – J.I. Tellechea, *Molinos y el quietismo español,* dans *Historia de la Iglesia en España,* t. 4, Madrid, 1979, p. 475-521.
DS. t. 4, col. 1172 ; t. 8, col. 711.

Adolfo Robles Sierra.

TORRES AMAT (Félix), évêque, 1772-1847. – Torres Amat est né à Sallent, province de Barcelone et diocèse de Vich, le 6 août 1772, au sein d'une famille nombreuse – 12 enfants – et profondément religieuse : six de ses membres embrasseront l'état ecclésiastique.

Sa formation culturelle et scientifique commença dès l'enfance, à huit ans ; il s'initia aux langues anciennes, hébreu et grec, sous la conduite de son oncle, le fameux archevêque de Palmira, Felix Amat ; il étudia la philosophie et la théologie au séminaire de Tarragone, considéré alors comme « parte y ramo » de l'université de Cervera, selon son expression. Il compléta ses études à Madrid, avec la *Somme* de saint Thomas, le *De Locis* de Melchior Cano, et un cours de discipline ecclésiastique, sous la direction du professeur Blas Aguiriano. Il obtint les titres de bachelier puis de docteur en théologie en 1794.

Ses études terminées, Torres occupa de nombreuses charges au service du diocèse et de l'Église : il fut recteur ou directeur du séminaire de Tarragone, où il enseigna aussi la philosophie, la théologie et l'Écriture Sainte. Chanoine de la Real Colegiata de saint Ildefonse de 1806 jusqu'à sa suppression par le roi Joseph, il fut nommé en 1815 sacristain majeur de la cathédrale de Barcelone après le procès d'épuration pour sa collaboration avec les Français. Il demeura dans cette charge jusqu'à sa nomination au diocèse d'Astorga en 1834. Mais il en fut souvent absent, à cause de sa santé précaire et de ses nombreuses occupations, surtout à Madrid ; il présenta finalement sa démission, qui ne fut pas entérinée par le gouvernement. Il occupa aussi de nombreuses charges civiles et de caractère culturel.

Les charges civiles sont significatives de sa position favorable aux gouvernements respectifs dont il les a obtenues. Elles permettent en même temps de comprendre les suspicions et réserves du nonce Giustiniani et par le fait même de Rome. Durant ses années d'études, et grâce surtout au mécénat de son oncle, il se fit des relations et des amitiés qui marquèrent pour la vie sa culture et sa spiritualité. Comme son oncle, il fit partie de ce qu'on appelait le « tiers parti », groupe janséniste auquel appartenaient les Pères Olivade, Climent, Beltrán, Aguiriano, Armanyá. Et comme eux il fut assidu aux réunions de la comtesse de Montijo. Il avait aussi des liens d'amitié avec le jésuite Masdeu, avec lequel il « jésuitisa », mais sans atteindre au *goticismo* extrême de celui-ci. Il eut aussi des relations cordiales avec les Augustins continuateurs de l'*España Sagrada* de E. Flórez, les Pères Merino et La Canal, et avec Juan de Rojas, auteur d'*El pájaro en la liga.*

Cette filiation, avec ses engagements et ses composantes, fut maintenue durant toute la vie de Torres. Sa fidélité envers son oncle, qui inspira certains de ses écrits les plus polémiques, inclus dans l'*Index,* ne s'est jamais démentie. Elle explique qu'on exigea de lui, peu avant sa mort, une rétractation ; malgré ses explications, elle ne fut pas prononcée.

Torres Amat fut un écrivain prolifique en divers domaines. Cela lui valut une place brillante parmi le petit nombre d'évêques cultivés, illustres et réformateurs de son temps. L'ouvrage qui lui valut le plus grand succès fut la traduction en castillan de la *Vulgate,* 1823. L'hypothèse selon laquelle il se serait approprié la version du jésuite Petisco n'a pas été démontrée. Très intéressantes sont ses études sur des thèmes culturels et historiques de Catalogne, grâce auxquelles il fut un pionnier de la renaissance littéraire et culturelle catalane.

De caractère *spirituel,* au sens large, sont ses sermons, certaines lettres pastorales durant son épiscopat, ainsi que d'autres écrits peu étendus. Très significatif est son *Arte de vivir en paz o medios de conservar la paz con los hombres, sacados de las enseñanzas del Señor Nicole. Nueva edición en que se han recogido muchos lugares y añadido un sermón sobre el mismo objeto,* Barcelone, 1921. De même, la lettre pastorale de 1839 : *Ventajas del buen cristiano sobre los demás hombres para comenzar a ser feliz en este mundo...* Par contre, *La felicidad de la muerte cristiana meditada en ocho días de retiro,* (Barcelone, 1832), que certains considèrent comme une œuvre de Torres Amat, appartient à Félix Amat, même si elle fut éditée par son neveu.

On ne peut pas parler d'une doctrine spirituelle de Torres Amat, ni en un sens rigoureux, ni au sens large. Sa pensée s'enracine dans la doctrine spirituelle du « tiers parti », c'est-à-dire de Nicole et des jansénistes français du 18e siècle ; ses thèmes sont les suivants : rigorisme en morale, retour au christianisme primitif, utilisation de la Bible comme moyen et recours pour une vie chrétienne ; différentes lettres pastorales furent adressées aux fidèles pour les exhorter à la lecture de la Bible et des Pères, surtout de saint Augustin. Toute la thématique de Torres se retrouve dans ses lettres pastorales et ses sermons. Il s'agit surtout des vertus et des thèmes de la piété chrétienne traditionnelle ; le ton est toujours moralisateur. La prose de Torres Amat n'est pas de grande qualité.

Les écrits les plus importants sont ceux consacrés à des sujets catalans et un groupe très volumineux concerne les écrits biographiques et apologétiques de son oncle Félix Amat : *Crónica universal del Principado de Cataluña, escrita a primeros del siglo XVII por Gerónimo Pujades,* 8 vol., Barcelone, 1929. – *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes y dar alguna idea de la antigua y moderna literatura de Cataluña,* Barcelone, 1836. – *Vida del Ilmo. Sr. Felix Amat, Arzobispo de Palmira, Abad de San Ildefonso, confesor del Señor don Carlos IV,* Madrid, 1835. – *Apéndice a la vida del Ilmo. Sr. Felix Amat, que contiene las Notas u Opúsculos relativos a dicha vida,* Madrid, 1838. – *Apología católica de las Observaciones pacíficas del Ilmo. Sr. Obispo de Palmira, D. Felix Amat sobre la potestad eclesiástica y sus relaciones con la civil, aumentada, etc.,* Madrid, 1843.

Le fonds de documentation le plus important sur Torres Amat est celui du musée qui porte son nom, à Sallent : il est indispensable pour connaître sa personnalité.

Jaime Balmes, *Considerationes sobre la Apología catollica a las « Observaciones pacíficas »*, del Ilmo. Sr. Arzobispo de Palmira, etc., dans ses *Obras completas*, t. 9, Barcelone, 1925, p. 309-99. – M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, t. 6, Santander, 1948. – López Rodriguez, *Episcopologio asturicense*, t. 4, Astorga, 1910, p. 217-53. – Julian Barrio Barrio, *Felix Torres Amat (1772-1847), Un obispo reformador*, dans *Anthologica Annua*, n. 22-23, 1975-1976, p. 206-463 ; édité à part, Rome, 1976 ; *Aportación para un epistolario de Felix Torres Amat*, dans *Anthologica Annua*, n. 26-27, 1979-1980, p. 723-77. Quarante et une lettres furent publiées au total.

DS, t. 3, col. 533 ; t. 4, col. 1014 ; t. 8, col. 1394 ; t. 10, col. 195.

Alberto Pacho.

TORRUBIA (Pierre Thomas), jésuite, 1713-1791. – Né à Granátula de Calatrava (Ciudad Real), Torrubia entra dans la Compagnie de Jésus le 20 septembre 1727. Il fit profession des 4 vœux le 2 février 1747. Il enseigna la grammaire, la philosophie et la théologie. Il fut aussi professeur d'histoire au collège impérial de Madrid, et plusieurs années prédicateur. Torrubia fut exilé en Italie avec les Jésuites expulsés d'Espagne et mourut à Forli, après la suppression de la Compagnie, le 11 octobre 1791.

Il a laissé un *Sermón de acción de gracias y penitencia* (Madrid, 1757), prononcé à Madrid, à la paroisse de Santa María de la Almudena, à l'occasion de l'anniversaire du tremblement de terre de 1755. Mais l'œuvre principale de Torrubia est la *Práctica de los Exercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola* (2 vol., Madrid, 1761). La première partie fut rééditée à Alcalá en 1797, et la 2e à Madrid en 1782 et 1788. L'œuvre fut publiée à Paris, en 2 volumes (1832, 1843, 1854 et 1855), en 1 vol. (1856 et 1867), et à Vannes (1856).

Il s'agit d'un manuel clair, bien organisé et pratique. Il a pour but d'offrir le moyen de profiter le mieux possible des fruits de la méthode ignatienne, à ceux qui suivent les Exercices en assistant à la prédication d'un père dans une église, afin qu'ils puissent passer la journée en véritable retraite ignatienne ; et à ceux qui les font, seuls, dans leur maison ou dans un couvent. Il propose deux méditations, quatre lectures et l'examen de conscience pour chacun des 8 jours. Quant à la matière, selon l'adaptation prévue par saint Ignace (*Annot.* 18), il se limite à la première semaine, et le dernier jour il fait méditer sur la gloire. Il ajoute quatre lectures pour la veille de l'entrée en retraite (dont 3 sur saint Ignace) et trois pour la journée qui les suit.

La méditation se présente en trois étapes : « consideración », « ponderación », « resolución », correspondant à la triple démarche « considera », « pondera » et « saca » du célèbre livre de méditations de Villacastín.

L'ouvrage servit à la composition du *Directorio prontuario de los Ejercicios del gran P. S. Ignacio* (Santiago du Chili, 1864) de Maximiano Agusto.

Sommervogel, t. 8, col. 137 ; cf. t. 7, col. 151, n. 6. – J.E. de Uriarte, *Catálogo razonado...*, t. 5, p. 408. – *Catalogi triennales, Tolet.* (a. 1727-1767). – I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos (siglos XVI-XVIII). Repertorio crítico*, Rome, 1967, p. 239-40.

Manuel Ruiz Jurado.

TOSCANO (Sébastien), osa, 1515-1583. – Augustin portugais, prédicateur, exégète et auteur d'une Théologie mystique, Sebastião Toscano est né à Porto en 1515. Il reçut les ordres mineurs à Braga le 24 février 1526. Il part à Salamanque pour étudier le droit, carrière qu'il abandonna en 1531 pour prendre l'habit chez les Augustins de cette ville ; il fit profession le 18 février 1533.

De Lisbonne où entre-temps il s'était rendu, il part pour l'Italie le 29 août 1541, dans la suite du prieur général Jerónimo Seripando, à la fin de la visite que ce dernier avait faite dans les provinces de la péninsule ibérique. La maladie le retint en Italie ; le 6 mars 1542 il est nommé à Milan comme *scriptor* ou secrétaire du prieur général. Ce fut une charge temporaire. Revenu à Rome le 3 avril 1542, le 3 mai de l'année suivante il abandonna cette charge et fut transféré à Bologne, à cause de sa maladie, et fut nommé « lecteur ».

Durant plusieurs années, aussi bien en Italie qu'en Espagne ou au Portugal, Seripando et Toscano échangèrent une correspondance régulière. Toscano est fait bachelier le 16 mai 1543, au chapitre général de Bologne. Le 8 mai 1543, il est nommé régent des études dans la congrégation de Carbonara à Naples. Le 11 avril 1545 le prieur général le nomme maître en théologie et lui permet de disposer d'une certaine somme de l'héritage de sa mère à l'occasion de son retour au Portugal. Arrivé à Lisbonne peu avant le 13 août 1545, il est porteur de lettres de Seripando aux deux réformateurs castillans Villafranca et Montoya.

Peu après (7/10/1545) il est à Lisbonne où il prêche en présence des rois et on parle de le nommer prédicateur royal. Lorsqu'il voulut assister au chapitre général de 1547, les supérieurs et le roi l'en empêchèrent. Toujours conventuel à Lisbonne, il entre en conflit avec les réformateurs ; il traite de cela constamment dans ses lettres à Seripando. Par contre, les rois l'estiment et écoutent ses sermons.

En 1550, il est dénoncé à l'Inquisition à cause d'un sermon prêché en présence du roi ; mais la chose se résout par une simple admonestation du cardinal infant. En 1551, il voyage en Italie, avec une recommandation du Nonce à Lisbonne pour le cardinal Cervini, protecteur des Augustins, pour participer au chapitre général dans lequel Christophe de Padoue succède à Seripando. Malade, Seripando n'assiste pas au chapitre et Toscano va le visiter à Pausilippe (Naples) avant de repartir pour le Portugal. De retour dans la péninsule, Toscano est exilé en Castille à cause de son différend avec les réformateurs. Il ne retournera pas au Portugal jusqu'en 1560, bien qu'en 1552, l'évêque augustin de Funchal, Gaspar de Casal, ait intercédé pour lui devant le roi, de même que le Père général depuis Rome. Mais maintenant, c'était le roi, et non pas les réformateurs, qui s'opposait à son retour.

Étant à Salamanque il publie, en 1554, la première traduction espagnole des *Confessions* de saint Augustin, qui connut 5 éditions en 15 ans (Anvers, 1555, etc.) et que lurent sainte Thérèse et les autres mystiques espagnols jusqu'à la parution, plusieurs années plus tard, de celle de P. Ribadaneira.

Durant son exil, il fut, une partie du temps, prieur du couvent de Fuente Deume (Galice), d'où il fut tiré pour s'employer (1555-1557) à la tâche de faire restituer à l'Ordre les couvents supprimés en Angleterre au temps d'Henri VIII. Ce projet fut de grande actualité à l'occasion du mariage de Philippe II avec Marie Tudor. Mais Toscano n'arriva pas plus loin que Bruxelles, d'où il revint au Portugal sans rien réaliser.

En mars 1560, il est de nouveau au couvent de Notre-Dame de Grâces de Lisbonne, où il vécut plusieurs années. En 1566, à l'occasion du transfert à Lisbonne des restes d'Alphonse d'Albuquerque, ancien gouverneur de l'Inde, Toscano fit l'éloge funèbre, qui fut imprimé la même année.

En 1568, il publia à Lisbonne son ouvrage *Mystica Theologia*, dont nous exposons le contenu plus loin, avec une dédicace au roi D. Sébastien. En 1571 il est au collège de Coimbre ; c'est là qu'il acheva son *Comentario al profeta Jonas*. Par deux fois, 1572-74 et 1578-80, il fut provincial. Durant son mandat, il envoya des religieux en mission en Inde, où les Augustins s'étaient établis peu de mois avant son élection comme provincial.

Il passa les dernières années de sa vie (1580-83) à Lisbonne, où il mourut entre les mois de février et de juillet 1583, sans qu'on puisse fixer encore la date exacte de sa mort.

Sa *Mystica Theologia* fut traduite en castillan par le docteur Illescas « son ami », comme le dit le frontispice, en 1573 ; c'est son écrit le plus important et le premier traité systématique sur la perfection produit par les Augustins de la péninsule. Il y « parle de la nécessité de l'oraison, de l'examen de conscience et du conseil d'un bon maître pour l'élection d'un état ou d'une voie qui convienne le mieux à chacun ; il traite des périls qu'on peut rencontrer sur la voie choisie et il explique les moyens surnaturels dont dispose le chrétien – surtout s'il a embrassé l'état de perfection – afin de parvenir, dès cette vie, à l'intimité avec Dieu. La doctrine de Toscano est sûre et son exposition est claire ; cependant elle ne peut se comparer avec les grandes œuvres de théologie mystique publiées au 17e siècle, parce que notre augustin n'a pas pu profiter de l'enseignement incomparable de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. A cause de cela et parce qu'il n'a pas utilisé non plus suffisamment les enseignements proprement mystiques des anciens, l'œuvre de Toscano est plutôt de contenu et de ton ascétiques. Cependant elle ne mérite pas l'oubli où la tiennent les historiens de la spiritualité moderne » (D. Gutiérrez, *Ascéticos y místicos agustinos de España, Portugal e Hispanoamerica*, dans *Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 167-68).

L'ouvrage laisse transparaître l'influence de Thomas d'Aquin, mais le thomisme d'école n'obscurcit pas le courant affectif de la tradition augustinienne. Dans ses œuvres, Toscano fait preuve de connaissances humanistes peu communes. M. Martins présente la doctrine de l'ouvrage et reproduit les titres des chapitres des six livres qui le composent.

Œuvres. – *Oração q̃ fez... S. Toscano em S. Maria da Gracia de Lixboa... na tresladação dos ossos... do... Affonso de Alboquerque* (19 mai 1566 ; Lisbonne, Manoel Joam, 1566, 20 f.). – *Mystica theologia, na qual se mostra o verdadeiro caminho para subir ao çeo, cõforme a todos os estados da vida humana* (Lisbonne, Fr. Correira, 1568, 151 + 5 f.) ; trad. espagnole, Madrid, 1573. – Le commentaire sur Jonas aurait été édité à Venise, 1573 ; Vela ne l'a pas vu. – Un commentaire sur Joël est resté ms.

D. Barbosa Machado, *Bibl. Lusitana*, t. 3, Lisbonne, 1752, p. 702-03. – I.-Fr. da Silva, *Dicc. bibliographico portuguez*, t. 7, Lisbonne, 1862, p. 224. – G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la Orden de San Agustín*, t. 7, El Escorial, 1925, p. 690-96. – I. Monasterio, *Místicos agustinos españoles*, t. 1, El Escorial, 1929, p. 120-33. – Mario Martins, *Da vida e da Obra de Frei Sebastião Toscano*, dans *Broteria*, t. 61, 1956, p. 47-55 ; *A « Mistica Teologia » de Frei Sebastiao Toscano*, Coimbre, 1957 (33 p. ; extrait de *Bibles*, t. 32).

Armando de Jesús Marques, *Os « Reimões » do Porto e Riba-Duoro no século 16*, dans *Boletin internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, t. 3/2, Lisbonne, 1962 ; *Frei Sebastião Toscano na conjuntura religiosa da sua época*, Coimbre, 1963 ; *Frater Sebastianus Toscanus OSA spiritualis doctrinae auctor Lusitanus saeculi 16*, Salamanque, 1965 ; *Da vida e escritos do humanista portugues Frei Sebastião Toscano*, dans *Aufsätse zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, t. 6, Münster, 1966, p. 28-61 ; *O elogio fúnebre de Alfonso de Albuquerque de Fr. S. T.*, dans *Revista de Historia das Ideas*, t. 3, 1981, p. 267-313 ; *Os « Commentarii in Jonam prophetam »...*, dans *Anais Academia Portugesa da História*, 2e série, t. 29, 1984, p. 395-481. – D. Gutiérrez, *Hieronymi Seripando Registrum generalatus*, t. 1-5, Rome, 1982-1988. – DS, t. 4, col. 1008, 1011 ; t. 12, col. 1962-63.

Carlos ALONSO.

TOSTADO (ALPHONSE FERNÁNDEZ DE MADRIGAL), évêque, vers 1410-1455. – Alfonso Fernández, surnommé « el Tostado » (nom de famille de son père) ou parfois « el Abulense », est né vers 1410 à Madrigal de las Altas Torres (Avila). Très jeune, en 1432 il obtient le titre de maître ès arts et en 1441 celui de maître en théologie à l'université de Salamanque ; il est aussi bachelier en droit. Il maîtrisait le latin, le grec et l'hébreu, avec de vastes connaissances en chaldéen, syriaque, en géographie, astronomie, mathématiques, histoire, etc. Cet esprit encyclopédique occupa vers ses vingt-cinq ans à l'université de Salamanque une chaire de poésie et une de philosophie morale. En 1437 il fut recteur de son ancien collège San Bartolomé. Par la suite il sera le brillant titulaire des chaires de Bible et de Vêpres (en théologie) et remplira des charges comme celles de chancelier de l'université et d'écolâtre de la cathédrale.

Sa fécondité est devenue proverbiale : « écrire plus que Tostado » se dit d'un écrivain prolifique. Son style lourd cache souvent une profonde doctrine. En philosophie, il suit Aristote ; en théologie, il est disciple de Duns Scot et de Thomas d'Aquin. En Écriture Sainte, il se réfère souvent à Nicolas de Lyre et à la science rabbinique espagnole. Beaucoup de ses commentaires scripturaires sont de véritables traités où l'exégèse littérale se prolonge en analyse dogmatique, morale et canonique.

Invité à participer au concile de Bâle, Tostado ne put y assister. Malgré ses idées conciliaristes, il manifesta grande estime et respect pour le Pape et ses fonctions ecclésiales. En 1443 il fut appelé comme consulteur par Eugène IV. A Sienne il défend devant la curie pontificale, selon la coutume scolastique, une série de 21 propositions ; cinq d'entre elles, sur le pardon des péchés et la date de la mort du Christ, déplurent. Le pape chargea le cardinal Juan de Torquemada d'attaquer ces thèses ; Tostado lui répondit dans son *Defensorium trium propositionum*.

Tostado revint contrarié d'Italie. Il demanda et obtint son entrée à la chartreuse de Scala Dei (Catalogne) et y resta quelques mois au début de 1444, jusqu'à ce que le roi Juan II de Castille le réclame comme conseiller. Le même roi demanda au pape de nommer Tostado évêque d'Avila, ce qui fut fait le

11 février 1445. Son épiscopat fut marqué par son zèle. Mort le 3 septembre 1455, il repose dans sa cathédrale ; sa tombe porte l'inscription : « Hic stupor est mundi, qui scibile discutit omne ».

Aujourd'hui encore on découvre des manuscrits inconnus de Tostado. Vingt-six de ses ouvrages sont publiés, à quoi s'ajoutent trente-six inédits et des traductions libres comme les *Paradoxas, Comentario sobre el Crónicon de Eusebio* et *Breviario de amor y de amicicia* (cf. H. Zamora, p. 278-80, 298-315). La première édition de ses *Opera omnia,* très incomplète, financée par le cardinal Cisneros (13 vol., Venise, 1507-1508), contient surtout les commentaires de l'Ancien Testament et celui de saint Matthieu. D'autres éditions suivirent : à Venise, 1557 (13 vol.), 1596 (27 vol.), 1615 (24 vol.), 1728 (27 vol.) ; à Cologne, 1613 (13 vol.). Elles comportent un *Index* qui demanda neuf années de travail au docteur Francisco Montano. Pierre Ximénez de Préxamo publia des extraits qui eurent grande influence : *Floretum sancti Mathei* (2 vol., Séville, 1491).

Il est difficile de trouver un fil conducteur théologico-spirituel dans cette vaste production. Cependant la question préalable du commentaire de la *Genèse* (« An Sacra Scriptura contineat duo opera, nempe creationis et recreationis ? ») centre l'attention sur le thème du salut : par la création nous parvenons à l'existence naturelle ; par la recréation, à l'existence bienheureuse. La seconde est la principale, car à quoi sert de naître si c'est pour la damnation éternelle ? L'œuvre du salut est présenté par l'Écriture Sainte, laquelle ne dédie qu'un livre à la création et tous les autres au salut, mais de trois manières : les uns rapportent le salut réalisé par le Christ, ce sont les livres du Nouveau Testament ; d'autres le prédisent pour l'avenir et ce sont les livres prophétiques ; d'autres encore nous orientent vers le salut en nous montrant ce qu'est une vie sainte, comme les livres historiques et moraux des deux Testaments (cf. *In Gen.* 1, q. 1).

La recréation annoncée, préparée et réalisée est le thème central de Tostado (cf. J. Blázquez, *Teólogos...*). Ce salut est l'œuvre de la grâce divine : « Impossibile est apud homines salvari » (*In Mt.* 19, q. 26). Jésus se donne pour nous racheter ; sa passion est d'un mérite infini. « Quia omnes peccaverunt et egent gloria Dei » (*Rom.* 3,23), le Christ les libère de la mort (*In Mt.* 24, q. 87) et les fait participer à son bonheur et à sa gloire (19, q. 174 ; 20, q. 28). L'Église est dépositaire des dons de salut qu'elle distribue à chacun par les sacrements (*In Gen.* 13, q. 352 ; *In Mt.* 16, q. 73-74 ; 21, q. 117 ; 22, q. 69 ; *Paradoxas* 5, q. 150).

Nous sommes justifiés par la passion du Seigneur et non par les œuvres de la loi (*In Mt.* 19, q. 180). Le pardon des péchés est obtenu par le baptême et le sacrement de pénitence (*Defensorium* I, c. 2). Tostado fut très affecté de l'incompréhension rencontrée par sa théorie de la *culpa* prise globalement ; il distinguait dans la faute sept éléments : l'acte matériel, la privation de la rectitude de cet acte, l'offense, la souillure, le délit, l'inclination au mal et la peine (plus ou moins grave). Ce qui est absout, c'est l'offense, la souillure et le délit. Cette théorie ne nie rien d'essentiel, cependant elle causa un scandale à Sienne.

L'être nouveau est reçu au baptême (*In Mt.* 16, q. 77) qui nous fait fils de Dieu par adoption (21, q. 163), amis et héritiers du Père, participants de sa nature et appelés à la vision béatifique (22, q. 308). L'homme recréé peut mériter quand ses œuvres sont informées par la charité (25, q. 674). La doctrine de Tostado sur la justification eut une réelle influence et coïncide fondamentalement avec celle du concile de Trente.

Notre auteur traite de nombreuses questions spirituelles quand il pense la restauration de l'homme par le Christ. A propos des béatitudes, il analyse longuement les moyens et la nature du bonheur en cette vie et dans l'autre (*In Mt.* 5, q. 12-89). Il aborde le thème de la nécessité de la prière, ses modes, son contenu, ses conditions et son efficacité (6, q. 81-123 ; 7, q. 14-20), mais aussi les vertus et les vices, les états de vie, les conseils évangéliques, les dons du Saint-Esprit, l'Eucharistie, Marie Mère de Dieu, etc. Au cours de sa vie relativement brève, Tostado n'a pu commenter tous les livres de la Bible et encore moins commencer la réalisation de son projet d'un deuxième exposé, allégorique cette fois, de la Bible.

Les grands théologiens de Salamanque doivent beaucoup à son œuvre exégétique ; pour n'en donner qu'un exemple, ses solutions morales sur le droit que pouvait avoir Josué d'envahir le pays des Cananéens anticipent la doctrine de Francisco Vitoria au sujet du droit des Indiens : Tostado y parle déjà du *Jus gentium.* Il a laissé aussi un ouvrage sur « La réforme de l'Église » (encore inédit) et, dans le domaine pastoral, un *Confesional* (Salamanque, 1498) et *Artes e Instrucción para todo fiel Christiano cómo ha de oir misa y su valor* (Saragosse, 1503).

H. del Pulgar, *Claros varones de Castilla,* Tolède, 1486, ch. 24. – G. Gonzáles Dávila, *Vida de D. Alonso de Madrigal...,* Salamanque, 1589, 1611. – J. de Almonacid, *El Abulense ilustrado... Sr. A. Tostado...,* Madrid, 1673. – J. de Viera y Clavijo, *Elogio de A. Tostado,* Madrid, 1782. – N. Antonio, *Bibl. Hispana Vetus,* t. 2, 1788, p. 255-60. – J. Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española,* t. 6, Madrid, 1865, p. 291-95. – J. Martin Carramolino, *Historia de Avila...,* t. 2, Madrid, 1872, p. 449-58, 505-07. – Hurter, *Nomenclator,* t. 2, 1906, col. 918-21. – DTC, t. 1, 1909, col. 921-23 (E. Mangenot). – P. Besson, *Un precursor español de la Reforma. El Tostado,* Buenos Aires, 1910.

J. Blázquez Hernández, *Teólogos espagñoles del siglo XV. El Tostado...,* dans *Revista Española de Teología,* t. 1, 1941, p. 211-42 ; *El Tostado y la interpretación mariológica del Protoevangelio, ibid.,* t. 10, 1950, p. 517-45 ; *El Tostado, alumno graduado y profesor de la Univ. de Salamanca,* dans *XV Semana española de Teología,* Madrid, 1956, p. 411-47 ; Dicc. de España, t. 2, 1972, p. 1390-91.

J. Carreras Artau, *Las « repeticiones » salmantinas de A. de Madrigal,* dans *Revista de Filosofía,* t. 2, 1943, p. 211-36. – T. et J. Carreras Artau, *Historia de la Filosofía española,* t. 2, Madrid, 1943, p. 542-58. – L. Cuesta, *La edición de las obras del Tostado, empresa de la Corona de España,* dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos,* 1950, p. 321-34. – S. Bosi, *A. Tostado. Vita ed opere,* Rome, 1952. – A. Palau, *Manual del librero...,* t. 8, Barcelone, 1954, p. 58-61. – J. Candela Martínez, *El « De optima politica » de A.M., el Tostado,* dans *Anales de la Univ. de Murcia,* t. 18, 1954, p. 61-108. – E. Martín Nieto, *Los libros deuterocanónicos del V.T. según el Tostado,* dans *Estudios Abulenses,* t. 1, 1954, p. 56-74.

O. García de la Fuente, *Dos obras castellanas de A. Tostado inéditas (Paradoxas* et *Breviario de amor),* dans *La Ciudad de Dios,* t. 168, 1955, p. 273-311. – P.L. Suárez, *En el V centenario de A. Tostado de Madrigal,* dans *Salmanticensis,* t. 2, 1955, p. 140-50 ; *Noemática bíblico-mesiánica de A. Tostado de Madrigal,* Madrid, 1956. – D. Gonzalo Maeso, *A. de Madrigal y su labor escrituraria,* dans *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos,* t. 4, 1955, p. 143-85. – J. Simón Díaz, *Bibliografía de la literatura hispanica,* t. 3, Madrid, 1956, p. 883-86.

L. Pereña, *El sistema del Tostado sobre el derecho de gentes,* Madrid, 1956. – F. Marcos Rodríguez, *Los manuscritos de A. de Madrigal... en la Bibl. Univ. de Salamanca,*

dans *Salmanticensis*, t. 4, 1957, p. 3-50. – J. Sanz y Díaz, *A. de Madrigal*, Madrid, 1957. – V.L. Simó Santonja, *Doctrinas internacionales de A. de Madrigal « El Tostado »*, Avila, 1959. – T. de Azcona, *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los reyes católicos*, Madrid, 1960, p. 230-32. – H. Zamora, *Un Opúsculo bíblico del Tostado desconocido*, dans *Verdad y Vida*, t. 31, 1973, p. 269-315. – F. Martín Hernández, *La potestad de orden en el Tostado*, dans *Teología del Sacerdocio*, t. 10, Burgos, 1978, p. 51-77. – S. López Santidrián, *La potestad de jurisdicción en A. de Madrigal*, *ibid.*, p. 235-72.
DS, t. 4, col. 1990 ; t. 7, col. 106.

Saturnino López Santidrián.

TOTH (Tihamer), évêque hongrois, † 1939. Voir DS, t. 7, col. 701.

TOUCHER, TOUCHES. – L'expérience mystique a été souvent comparée, en raison de son caractère de connaissance immédiate et non abstractive, à la perception sensorielle externe et aux diverses modalités qui lui sont propres. On en est ainsi venu à l'élaboration de toute une théorie des « sens spirituels » de l'âme. Voir DS, t. 15, col. 598-617. Le goût spirituel a déjà fait la matière d'un article particulier (t. 6, col. 626-44). Pour la vue, cf. l'art. *Oculus* (t. 11, col. 591-601). Il s'agit maintenant du toucher et des notions avoisinantes.

Dans le langage courant, le toucher est celui des cinq sens traditionnels par le moyen duquel on entre en contact direct avec les objets. On disait autrefois le sens du « tact ». Une « touche » est l'action de toucher, mais sous la forme généralement d'un coup léger, d'un rapide contact. Car « toucher » n'est pas seulement un substantif, mais aussi et primordialement un verbe, qui désigne l'exercice du sens tactile. On dira « palper » et « palpation » lorsqu'on touche en tâtant pour reconnaître, examiner ou apprécier.

Le goût et le toucher sont du reste parfois associés dans la littérature spirituelle, la perception des saveurs par le goût impliquant une certaine sorte de contact : on ne savoure que ce que l'on touche par l'entremise des organes appropriés, et le goût n'est une expérience immédiate que parce qu'il est un toucher. Mais ces termes peuvent être employés par des auteurs qui ne se réfèrent pas, au moins explicitement, à une doctrine systématisée des sens spirituels. C'est un langage dont l'expressivité vaut par elle-même.

1. La philosophie antique. – *Platon*, pour exprimer l'acte de l'âme qui atteint, non l'apparence, mais l'être véritable et s'unit à lui par l'intelligence, fait choix de verbes qui indiquent le contact, le toucher, *hapsasthai, ephaptesthai* (*République* vi, 490b). Dans le néo-platonisme, ce type de vocable revêtira une tonalité mystique. Selon *Plotin* † 270, une note caractéristique de l'acte contemplatif est d'impliquer la présence immédiate de son objet transcendant (*Ennéades*, coll. Budé, vi, 7,34,14 ; vi, 9,4,3). L'aperception de cette présence est décrite par Plotin en termes tirés de la sensation. Contempler, c'est « voir » (vi, 7,34,20-21), vue ou vision d'un genre d'ailleurs spécial (vi, 9,11,22-23), par laquelle l'intelligence ne voit rien qui ait forme déterminée (v, 5,6,35-36), mais une lumière « apparue subitement, seule, pure, et existant en elle-même » (v, 5,7,34-35). La vue, toutefois, n'est encore qu'une présence à distance, fût-elle rapprochée. Préférable donc à cet égard, parce qu'exprimant mieux l'immédiateté de la présence de l'objet, est le mot de « contact », qui revient fréquemment chez Plotin sous diverses formes : *sunaphê* (vi, 9,8,27), *epaphê* (vi, 7,36,4), etc. Contempler alors, c'est en quelque sorte « toucher » (vi, 9,4,27 ; vi, 9,7,4), par un contact de nature intellectuelle (v, 3,17,25), « mais, au moment du contact, on n'a ni le pouvoir ni le loisir de rien exprimer ; c'est plus tard que l'on raisonne sur lui » (v, 3,17,26-28). La contiguïté, cependant, dit encore trop peu pour décrire l'expérience mystique suprême. Celle-ci sera une compénétration qui tend à effacer non seulement toute distance, mais toute différence : « ils ne sont plus deux (l'âme et l'Un), mais les deux ne font qu'un ; plus de distinction possible tant qu'il est là » (vi, 7,34,13-14).

Traitant de la prière, *Proclus* † 485 en énumère les étapes. La troisième est « le contact, selon lequel, par la cime de l'âme, nous commençons d'atteindre l'Essence divine et nous inclinons vers elle » (*Commentaire sur le Timée*, éd. E. Diehl, t. 1, Leipzig, Teubner, 1903, p. 211,18-19 ; trad. par A.-J. Festugière, t. 2, Paris, 1967, p. 33 ; cf. A. Bremond, RSR, t. 19, 1919, p. 454). Ce « contact » (*sunaphê*) est déjà manifestement une entrée en communication avec le Divin, mais distincte, parce que moins parfaite, du « voisinage immédiat », quatrième étape, et de « l'union » proprement dite, cinquième et dernière étape. Mais ailleurs (Diehl, p. 208,7-8) *sunaphê* semble avoir le sens large d'union (Festugière, p. 29).

R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921 ; 2e éd., Rome, 1967, p. 237-38. – F. von Hügel, *The mystical Element of Religion*, t. 2, Londres, 1927, p. 96-98. – É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928, p. 161-62. – J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Bruxelles-Paris, 1937, p. 60-65. – J. Trouillard, *La purification platonicienne*, Paris, 1955, p. 102-03. – DS, t. 2, col. 1728 ; t. 4, col. 2067.

2. L'Écriture. – Le verbe « toucher » (ἅπτομαι) est fréquent chez les Synoptiques, en particulier dans les récits de guérisons (une trentaine de fois). Pour rendre la santé, Jésus touche la personne des infirmes (*Mt.* 8,3 ; *Marc* 1,41 ; *Luc* 5,13) ou l'organe malade (*Mt.* 30,24 ; *Marc* 7,32). On lui présente aussi de petits enfants pour qu'il les touche, prie pour eux et les bénisse (*Marc* 10,13-16). Mais ce sont surtout les malades qui se pressent autour de lui pour toucher sa personne (*Marc* 3,10) ou seulement la frange de son manteau (*Mt.* 14,36 ; *Marc* 6,56), « parce qu'une force sortait de lui et les guérissait tous » (*Luc* 6,19). L'hémorroïsse, qui s'approche par derrière et touche le vêtement de Jésus, la simple frange, s'entend dire : « Ma fille, ta foi t'a sauvée, guérie » (*Mt.* 9,20-22 ; *Marc* 5,25-34 ; *Luc* 8,43-48). Car toucher Jésus sans croire, sans reconnaître en lui l'envoyé de Dieu, ne sert de rien. Ceux dont la foi n'est pas solide ont beau le presser de tous côtés par curiosité (*Marc* 5,31), ils n'expérimentent pas son pouvoir de guérir. Il ne s'agit pas d'un contact aux effets magiques.

Après la résurrection, Jésus défend à Marie de Magdala de le toucher (*Jean* 20,17), c'est-à-dire probablement de le retenir en se cramponnant à lui, mais il invite les disciples à « le palper » pour se rendre compte qu'ils n'ont pas affaire à un esprit pur (*Luc* 24,39). Le verbe « palper » (*psêlaphaô*) se retrouve en 1 *Jean* 1,1, où l'auteur, parlant de la réalité historique de l'apparition de Jésus dans le monde, écrit : « Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu..., et ce que nos mains ont palpé du Verbe de vie ».

Mais c'est surtout à l'interprétation allégorique du *Cantique des cantiques* selon la Vulgate que la mystique du toucher empruntera ses métaphores tactiles. Ainsi, *tactus* (attouchement) : « ad tactum ejus venter meus intremuit » (5,4) ; *osculum* (baiser) : « osculetur me osculo oris sui » (1,1) ; *amplexus* (étreinte, embrassement) : « dextera illius amplexabitur me » (2,6). Cf. DS, t. 11, col. 1012-26.

3. La patristique. – Chez *Origène*, qui semble bien l'initiateur de la doctrine des cinq sens spirituels, le toucher signifie surtout le contact de l'intelligence avec le mystère révélé par l'Écriture. Il a pour objet le Verbe dans son Incarnation. Le modèle en est saint Jean qui « affirme avoir touché de ses mains le Logos de vie » (*Contre Celse* I, 48, SC 132, p. 204-05), et l'hémorroïsme qui, parce qu'elle a la foi, possède « un certain tact divin », auquel répond une force qu'elle sent émaner du Christ et l'atteindre (*Entretien avec Héraclite* 19,12 à 20,5, SC 67, p. 94-95). Ce contact n'est pas le résultat d'une opération rationnelle discursive. C'est certainement, comme celle des autres sens spirituels, une connaissance de type expérimental, conditionnée par la foi. Mais est-ce une expérience mystique au sens moderne du mot ? K. Rahner ne le croyait pas, encore que l'expression de cette connaissance soit fortement teintée de mysticisme (*Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM, t. 13, 1932, p. 134-35). L'idéal origénien du connaître n'en reste pas moins par sa tendance un idéal de nature proprement mystique. Cf. DS, t. 11, col. 948-49 ; t. 15, col. 660,663 ; H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, Bruges-Paris, 1961, p. 501.

Le toucher n'a d'ailleurs qu'un rôle médiocre et très secondaire dans la mystique des Pères Grecs. Origène et Évagre caractérisent l'expérience de l'union avec Dieu comme une vision de Dieu ; le Pseudo-Macaire, comme une vision de lumière. Grégoire de Nysse associe la vue à l'odorat ou perception du parfum divin, mais tient pour la supériorité du sens spirituel du goût. Diadoque de Photicée met aussi le goût en tête des sens spirituels. Mais le goût, on l'a dit plus haut, a naturellement un rapport implicite avec le toucher. Cf. B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau théologien*, Paris, 1985, p. 37-38,53-54,78,92.

Il n'est donc pas sans intérêt de remarquer que saint *Augustin* emploie le verbe « tangere » (toucher) pour parler de l'acte contemplatif quand il décrit dans l'*Enarratio in Ps. 41* « l'effusion de l'âme au-delà d'elle-même », qui prolonge le mouvement de l'introversion et le dépasse. « Si enim in seipsa remaneret, nihil aliud quam se videret... *Effudi super me animam meam* ; et non jam restat quem tangam, nisi Deum meum » (n. 8, CCL 38, p. 465,8-466,18). Le texte ne dit pas « connaître » Dieu (*Opere di sant'Agostino*, t. 25, Rome, 1967, p. 1015), mais « toucher » (*tangam*), terme qui se rattache au vocabulaire néo-platonicien de la contemplation.

Chez *Grégoire le Grand*, riche en métaphores dérivées de la vue, de l'ouïe, du goût (G. Penco, *La dottrina dei sensi spirituali in S. Gregorio*, dans *Benedictina*, t. 17, 1970, p. 161-201), le verbe « toucher » exprime l'action de Dieu par rapport à l'homme, qu'il s'agisse du prophète (*In Hiezech.* I, homilia I, 4-14, CCL 142, p. 7-12), ou de nous-mêmes : « progredi ad superna provocamur cum ejus Spiritu afflatu tangimur » (*Moralia* X, VIII, 13, CCL 143, p. 546,4-5). Pour Dieu, venir dans les cœurs, c'est les toucher par la présence de sa grâce, et y demeurer, c'est maintenir les âmes qu'il touche dans la concession de ce don. « Nam venire Domino est praesentia gratiae suae corda electorum tangere. Et stare ejus est... eas, quas tangit, mentes in concessae gratiae suae dono retinere » (*In librum I Regum* II, 134, CCL 144, p. 191).

4. Le moyen âge. – Les allusions au toucher spirituel sont d'abord rares. Un texte d'*Hugues de Saint-Victor* † 1141 distingue trois manières de tendre à Dieu et de l'atteindre : on le cherche par le désir ; on le trouve par la connaissance, et on le touche par le goût. « Hoc est enim ad ipsum tendere, et ad ipsum pertingere, semper eum et per desiderium quaerere, et per cognitionem invenire, et per gustum tangere » (*De arca Noe morali* I, 4, PL 176, 632b). C'est un texte qui sera par la suite souvent cité. Décrivant ailleurs la visite du Bien-Aimé, Hugues avertit l'âme qu'il ne vient pas pour qu'elle puisse le voir, mais pour la toucher. « Vere ille est dilectus tuus qui visitat te, sed venit invisibilis, venit occultus, venit incomprehensibilis. Venit ut tangat te, non ut videatur a te » (*Soliloquium de arrha animae*, PL 176, 970b-c).

Le passage du *Cantique* 5,4, où le Bien-Aimé passe sa main à travers la fente de la porte, et fait frémir de son toucher les entrailles de la Bien-Aimée, est interprété par Gilbert de Hoyland † 1172 de la « touche » (*tactus*) de la vertu divine qui opère dans l'âme, et dont elle reçoit de manière cachée et secrète l'inspiration. « Immissio per foramen, immissionem latentem et occultam significat inspirationis, quam divinae virtutis tactus operatur » (*In Cant.* XLIII, 6, PL 184, 229b).

Guillaume de Saint-Thierry † 1148 est le premier auteur de l'Occident à exploiter à fond la doctrine grecque des sens spirituels. La connaissance expérimentale de Dieu est toutefois pour lui principalement le « goûtez et voyez » du *Ps.* 33,9. Ce n'est qu'incidemment qu'il mentionne le toucher, et de façon plutôt métaphorique lorsqu'il parle de saisir le sens intérieur des mystères de Dieu non seulement par l'intelligence mais de les « palper » et de les « toucher en quelque sorte par la main de l'expérience » (*De natura et dignitate amoris* 37, dans M.-M. Davy, *Guillaume de Saint-Thierry, Deux traités de l'amour de Dieu*, Paris, 1953, p. 114-15), ou quand, se référant à 1 *Jean* 1,1, il fait du Verbe de Dieu l'objet d'une espèce de « toucher spirituel » (*tactus spiritualis*), et donc de présence sentie, consciente (*ibidem*, 36, p. 114-15). Il y a en effet des moments fugaces où, pour l'âme aimante, « ce n'est plus en espérance, mais dans une quasi réalité, qu'il lui semble maintenant voir de ses yeux, tenir et palper de ses mains, par une certaine preuve de foi expérimentale, la substance même de notre espérance touchant le Verbe de vie » (*Expositio super Cantica Canticorum* I, 8,99, SC 82, p. 226-27). Cf. J. Walsh, *Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels*, RAM, t. 35, 1959, p. 31-33.

Tirant argument du fait qu'il n'y a que le sens du toucher dans les membres du corps humain tandis que la tête réunit tous les organes des cinq sens, Pierre Lombard † 1159 attribue au Christ, qui est la tête du Corps mystique, les sens spirituels au complet, mais réduit ceux-ci chez les saints, qui sont les membres de ce corps, au seul toucher. « In sanctis vero quasi solus est tactus » (*Sententiae*, liber III, dist. XIII, cap. unicum, n. 2, Grottaferatta, 1981, p. 84).

Saint Thomas † 1274, commentant ce texte du Maître des Sentences, dira : « Hoc videtur esse falsum ». Et il cite pour preuve Origène (*In Levit.*, homil. 3), qui distingue nettement cinq sens spirituels, analogues en leurs actes aux corporels, qu'il présente manifestement comme étant tous chez tous les saints. « Ergo non solum habent tactum ». A moins qu'on ne veuille donner au chiffre cinq un sens symbolique pour indiquer une plénitude de grâce qui n'existe que dans le Christ, tandis que le toucher, qui est le seul sens indispensable à la vie corporelle, signifierait que les saints possèdent seulement ce que requiert nécessairement le salut (*In III Sent.*, d. 13, Expositio textus, éd. de Parme, t. 7, 1858 ; reprod. anast. New York, 1948, p. 145-46).

Dans la théologie scolastique, en effet, la doctrine des cinq sens spirituels a acquis un certain relief. Selon *Alexandre de Halès* † 1245, on donne ce nom, par analogie avec les sens corporels, non pas à des facultés, mais à diverses manières qu'a l'intelligence de saisir le même objet (*Summa theologica* II, Ia pars, num. 381-82, t. 2, Quaracchi, 1928, p. 460-61). C'est entre l'intelligence et la volonté qu'*Albert le Grand* † 1280 distribue les sens spirituels. Le toucher spirituel, ainsi que le goût, est un acte de la volonté qui expérimente la bonté de Dieu, car, à côté de la connaissance qui reçoit du dehors, il y a une connaissance expérimentale par laquelle l'homme connaît le divin en tant qu'il *pâtit* le divin, comme dit Denys, « patiendo divina, didicit divina », et cette connaissance se fait par l'intermédiaire du goût et du toucher spirituels (*In III Sent.*, d. 13, a. 4, éd. A. Borgnet, t. 28, Paris, 1894, p. 240). Ce n'est plus seulement de psychologie qu'il s'agit ici, mais manifestement de mystique.

Saint Bonaventure † 1274 passe pour le Docteur médiéval des sens spirituels. Ceux-ci sont pour lui des actes très parfaits produits par l'âme perfectionnée par le triple habitus des vertus, des dons du Saint-Esprit et des béatitudes. Ils entrent en jeu dans la contemplation, et ont Dieu pour objet principal, saisi comme présent. « Sensus est rem cognoscere ut presentem » (*In III Sent.*, d. 34, P. I, a. 1, q. 1, dans *Opera omnia*, t. 3, Quaracchi, 1887, p. 737b-38a). Le toucher émane de la vertu de charité, du don de sagesse et de la béatitude de la paix (*Breviloquium* v, 6, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 258b-59b). D'une certaine façon, extase et toucher spirituel s'identifient, car le toucher spirituel n'est finalement rien d'autre que l'acte de l'amour dans l'extase, qui est une union immédiate, expérimentale de la volonté avec Dieu (*In III Sent.*, d. 13, dub. 1, t. 3, p. 292a ; *Breviloquium* v, 6, t. 5, p. 259b). Dans l'union d'amour de l'extase la volonté expérimente directement Dieu présent en elle. L'acte par lequel elle saisit cette présence est précisément le sens du tact. Mais c'est une saisie dans l'obscurité, « *in caligine* », parce qu'elle a lieu dans le silence de toutes les activités intellectuelles (*Collationes in Joan.*, c. 1, n. 43, t. 6, Quaracchi, 1893, p. 256a). Elle est de nature essentiellement affective. « Sola affectiva vigilat et silentium omnibus aliis potentiis imponit » (*Coll. 2 in Hex.*, n. 30, t. 5, p. 341b). « Ibi non intrat intellectus sed affectus » (*ibid.*, n. 32, t. 5, p. 342a). Contrairement à ce qui se passe dans l'ordre matériel et corporel, le toucher est le sens spirituel le plus parfait et le plus spirituel, supérieur même à la vue, parce qu'il procède de la charité qui est entre les vertus théologales la plus unitive, « maxime unitiva » (*In III Sent.*, d. 27, a. 2, q. 1, t. 3, p. 604b), et parce qu'il unit donc le mieux à Dieu, l'Esprit suprême, « maxime unit ei qui est summus spiritus » (*In III Sent.*, d. 13, dub. 1, t. 3, p. 292a).

É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, p. 446-47 ; K. Rahner, *La doctrine des sens spirituels au moyen âge, en particulier chez saint Bonaventure*, RAM, t. 14, 1933, p. 263-99 ; DS, t. 1, col. 1832-33.

Il faut d'ailleurs noter que le mot latin *sensus* est ambigu. Il signifie à la fois la faculté de sentir et l'acte de sentir, alors que la plupart des langues modernes ont deux mots distincts pour désigner le « sens » (= faculté) et la « sensation » (= acte). Pour saint Bonaventure les *sensus spirituales* ne désignent pas des facultés ou des habitus infus particuliers, mais bien des sensations spirituelles, des « perceptiones mentales » (*Breviloquium* V, 6, t. 5, p. 260a), dues à l'exercice des divers habitus infus (vertus, dons, béatitudes) déjà possédés (*In III Sent.*, d. 34, P. I, a. 1, q. 1, t. 3, p. 737b). Une de ces sensations spirituelles est analogue, par son caractère direct, immédiat, à celle, corporelle, du toucher, mais à l'inverse du toucher corporel qui est entre les sensations du même genre la plus humble, la plus basse, le toucher spirituel est la plus haute, la plus digne. Ce que conteste d'ailleurs Pierre d'Ailly † 1420, qui, traitant des sens spirituels, tient pour la supériorité du goût sur le toucher (*Compendium contemplationis*, tr. 3, n. 4, dans *Opuscula spiritualia*, Douai, 1634, p. 127). Et peut-être n'a-t-il pas tout à fait tort dans la mesure où le pur toucher maintient encore une certaine extériorité entre l'objet et le sujet, que la sensation du goût tend à abolir.

Chez *Jean Gerson* † 1429, la métaphore tactile devient « étreinte », « embrassement ». Parmi les cinq définitions de la théologie mystique qu'il propose, il y en a une selon laquelle ce serait « une connaissance expérimentale qu'on a de Dieu par une étreinte d'amour unitif », « per amoris unitivi complexum » (*De theologia mystica lectiones sex*, dans *Œuvres complètes*, éd. P. Glorieux, t. 3, Paris, 1962, p. 274). Gerson parle aussi d'une diversité de perceptions spirituelles. Les simples illettrés, qui sont comme intellectuellement sourds et aveugles, possèdent au plus haut degré de vivacité les trois sens de l'odorat, du goût et du toucher, et l'emportent sur les intellectuels par leur connaissance délectable de Dieu, « quem desiderando et amando olfaciunt, gustant et amplexando tangunt ». Ils le touchent en l'embrassant de leur amour (*De elucidatione scholastica mysticae theologiae* 11, t. 8, 1971, p. 160).

Un peu auparavant, le chartreux *Hugues de Balma* (13e-14e siècles) posait la difficile question de savoir si l'amour peut se porter vers Dieu sans aucune pensée antécédente ou concomitante. Il répond que c'est possible lorsque le Saint-Esprit touche, pour l'enflammer, la fine pointe de l'affectivité, et d'une manière indicible attire celle-ci à lui. D'où résulte, du reste, une connaissance de Dieu bien supérieure à celle que l'on se procure par le travail de la raison. « Unde primum tangitur supremus apex affectus, secundum quem movetur (anima) per ardorem in Deum, et ex isto contactu relinquitur in mente verissima cognitio intellectus » (*Mystica theologia*, quaestio unica, dans *Opera S. Bonaventurae*, t. 11, Venise, 1755, p. 401). Mis sous le nom de saint Bonaventure, le traité d'Hugues de Balma aura une large diffusion à travers l'Europe.

5. La mystique néerlandaise. – *Jean Ruusbroec* † 1421 est de cette mystique le point d'apogée. Avec lui, on change totalement de perspective. Si j'ai la sensation de toucher le divin, c'est parce que je suis

d'abord touché par lui. Apparaît ici la notion de « touche » divine. Celle-ci se rencontre spécialement dans *Les Noces spirituelles.* Il est bon toutefois de remarquer que « touche » (*gherinen*) y est toujours au singulier, et non au pluriel, comme ce sera souvent le cas plus tard. C'est « la touche de Dieu » (*het gherinen Gods*). Dieu habitant l'essence même de l'âme, la touche divine n'est rien d'autre que l'intime motion par laquelle il agit et opère au plus profond de l'âme. Cette motion est ressentie sous forme d'un toucher passivement reçu par l'âme lorsqu'il y a en elle « l'union des puissances supérieures dans l'unité de l'esprit, au-dessus de la multiplicité de toutes les vertus ». Il s'agit d'une chose qui n'est pas compréhensible en soi, « car la raison illuminée, et particulièrement la puissance aimante, ressentent la touche, mais la raison ne peut comprendre ni saisir... le comment et l'origine de cet attouchement, car c'est une opération divine ». Nous n'ignorons pas néanmoins tout à fait ce qu'elle est par rapport à nous : à la fois « la source d'où proviennent toutes les grâces et tous les dons », et « le dernier intermédiaire entre Dieu et la créature » (CCM 103, p. 455, ligne b1476 à p. 457, ligne b1490 ; trad. J.-A. Bizet, *Ruysbroeck, Œuvres choisies,* coll. « Les Maîtres de la spiritualité », Paris, 1946, p. 296-97 ; trad. par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable,* t. 3, Bruxelles, 1920, liv. II, ch. 51, p. 153-54).

De cette touche coulent des ruisseaux de délices. Mais avec elle on ne sort pas de l'ordre créé, car ce n'est pas Dieu lui-même, mais un effet de l'opération de Dieu. Elle reste donc au-dessous de Dieu, et ne rassasie pas la puissance aimante, qui veut jouir de Dieu sans intermédiaire. D'où une faim, une impatience qui ne se calment pas. « Plus la touche est véhémente, plus la faim, le désir se font sentir. Et c'est là une vie d'amour dans ses manifestations les plus hautes, au-dessus de la raison et de l'entendement ». « Parce que d'ordre créé, la touche divine et notre propre avidité amoureuse sont du reste susceptibles de croître en intensité aussi longtemps que nous sommes en vie » (CCM 103, p. 463, lignes b1541-b1557 ; trad. Bizet, p. 299-300 ; trad. des Bénédictins, ch. 53, p. 157-58). Il y a rencontre et « contact mutuel » de deux esprits : l'Esprit de Dieu et notre esprit. « Dieu, par le Saint-Esprit, s'incline jusqu'en nous et de la sorte nous incite, par son attouchement, à l'amour. Et notre esprit, moyennant l'action divine et la puissance aimante, plonge et s'immerge en Dieu, et c'est ainsi que Dieu se laisse toucher » (CCM 103, p. 465, lignes b1558-b1562 ; trad. Bizet, p. 300 ; trad. des Bénédictins, ch. 54, p. 158).

Bien que la touche soit ce qu'il y a de premier dans l'action de Dieu en nous, ce n'est cependant qu'en tout dernier lieu que nous en avons connaissance et en faisons l'expérience savoureuse. Lorsque nous avons en effet cherché Dieu avec amour jusqu'au fond le plus intime de notre âme, et que nous avons éprouvé l'irruption de toutes les grâces et de tous les dons divins, « cet attouchement nous le sentons dans l'unité de nos puissances supérieures, au-dessus de la raison mais non en dehors d'elle, car nous percevons une touche qui nous meut » (CCM 103, p. 521, lignes b2114-b2120 ; trad. Bizet, p. 325 ; trad. des Bénédictins, ch.69, p. 186). Dans *Le miroir du salut éternel,* Ruusbroec dit à ce propos : « Ici nous avons conscience de toucher et d'être touchés, d'aimer et d'être aimés » (*Werken,* t. 3, Tielt, 1947, p. 207, lignes 6-8 ; trad. des Bénédictins, t. 1, 1922, ch. 19, p. 132-33). Et dans *Le royaume des amants de Dieu* il déclare que si cette touche demeure inconnue chez certains, « cela vient de ce qu'ils sont à un degré trop bas dans le royaume de l'âme » (*Werken,* t. 1, 1944, p. 57, ligne 29 – p. 58, ligne 8 ; trad. des Bénédictins, t. 2, 1921, ch. 25, p. 137-38).

La touche mystique de Ruusbroec n'est donc pas, semble-t-il, une grâce mystique transitoire et passagère, mais une présence agissante et opérative de Dieu dans l'âme, qui est la cause de tous les dons de l'ordre surnaturel, et se trouve dans tous les justes. Mais tous n'en sont pas conscients. Ceux-là seuls qui vivent d'une vie intérieure profonde et unifiée sont capables de prendre conscience de cette présence, ou plus exactement de l'effet créé qu'elle détermine et dans lequel elle se manifeste, d'où résulte la sensation d'un contact de nature suprarationnelle et affective.

L. Reypens, *Ruusbroec-studiën* : I. *Het mystieke « gherinen »,* OGE, t. 12, 1938, p. 158-86 ; *La « nuit de l'esprit » chez Ruusbroec,* dans *Études Carmélitaines,* t. 23, octobre 1938, p. 79. – A. Ampe, *De mystieke leer van Ruusbroec over den zielopgang,* t. 3, *Het gherinen,* Anvers, 1957, p. 161-71.

C'est sans doute un écho, mais très personnel, de Ruusbroec qu'on saisit dans un texte marquant de *Louis de Blois* † 1566 sur l'union mystique ; il explique que lorsque l'âme « parvient jusqu'à ce centre essentiel d'elle-même silencieux et paisible, où règnent l'unité et la simplicité et où Dieu habite..., elle éprouve (*sentit*) dans la puissance affective l'ardeur d'un amour tranquille et comme la touche (*contactum*) de l'Esprit Saint, semblable à une fontaine jaillissante de délices éternelles ». Alors, « par l'embrassement et le contact intime de l'amour (*per intimum amoris complexum contactumque*), elle connaît Dieu beaucoup mieux que les yeux corporels ne connaissent le soleil qu'ils voient » (*Speculum spirituale,* c. XI, dans *Opera,* Anvers, 1632, p. 578 ; trad. par les Bénédictins de Wisques, dans *Œuvres spirituelles,* t. 2, Paris, 1913, p. 192-93).

Mais en ce domaine, le vulgarisateur est *Henri de Herp* ou Harphius † 1477. La description qu'il donne de la touche divine (*tactus Dei in spiritu hominis*) est en grande partie empruntée à Ruusbroec. « Notre esprit souffre (*patitur*) ou reçoit cet attouchement (*tactum*) sans coopération..., par la seule opération divine les puissances supérieures sont unies en unité d'esprit..., toute raison défaille, mais la raison illuminée, et beaucoup davantage encore la puissance supérieure amative, sent (*sentit*) cet attouchement : toutefois de telle sorte que la raison ne peut comprendre le moyen par lequel il se fait ». C'est le dernier intermédiaire entre Dieu et nous, « tactus iste est ultimum medium inter Deum et spiritum nostrum » (*Theologia mystica* II, cap. 54, Cologne, 1538 ; rééd. anastatique, Farnborough, 1965, f. 169F ; trad. par J.-B. Machault, *Théologie mystique,* Paris, 1617, p. 573). On est touché et on touche. On touche parce qu'on est touché, « est affectio amoris verissima, quae primum tangitur et tangit » (III, 6, sermo 8, f. 197F-198A ; trad., p. 667). Considéré en soi et abstraction faite de la conscience qu'on peut en avoir, ce *Dei tactus* ne semble pas un phénomène passager, mais une réalité permanente, car « semper est vividum quoddam medium inter nos et Deum », nous attirant continuellement au-dedans et puis au-dehors, « nos pariter continue intrahens et extrahens » (III, 14, sermo 18, f. 214D ; trad., p. 723). Double, de fait, est l'effet de cette touche : « l'esprit de Dieu par son ins-

piration nous tire en dehors pour aimer par pratique et pour faire des œuvres vertueuses, et derechef retire en dedans notre esprit pour aimer en jouissance et reposer heureusement». Celui qui aime purement «peut exercer ces deux choses en tout temps..., tellement que l'un n'est pas empêché par l'autre, mais plutôt en est conforté» (II, cap. 54, f. 170A; trad., p. 573). Le *tactus extrahens* (qui attire l'esprit au-dehors pour lui faire pratiquer les vertus) et le *tactus intrahens* (qui l'attire au-dedans pour l'unir à Dieu) sont caractéristiques du vocabulaire et de la pensée d'Harphius. Il en affirme la complémentarité. «Quia in his duobus est vita eterna» (III, 11, sermo 15, f. 208DF; trad., p. 704).

6. La mystique espagnole. – Les spirituels du «recogimiento» (DS, t. 13, col. 255-67) usent fréquemment du verbe «toucher» (*tocar*) en un sens passif pour parler de la secrète opération de Dieu dans l'âme. Est-ce par l'entremise d'Harphius que la notion de touche divine a pénétré dans la mystique espagnole du 16e siècle? Il en est en tout cas une des sources principales (T. Martín Hernandez, *Enrique Herp... y los místicos españoles del siglo XVI*, Avila, 1973; Enrique Herp, *Directorio de contemplativos*. Estudio preliminar, edición y traducción de Juan Martín Kelly, Madrid, 1974, p. 225-31).

Selon *Barnabé de Palma* † 1532 (DS, t. 12, col. 132-39), l'âme qui pratique le recueillement et la quiétude est élevée par Dieu au-dessus d'elle-même «quand elle est touchée (*tocada*) par lui de toutes parts, comme le tournesol quand il est touché par le soleil, ou l'herbe flétrie quand elle est touchée par l'eau» (*Via Espíritus*, Salamanque, 1541, f. 143). Cf. M. Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española, 1500-1700*, Madrid, 1975, p. 191-92.

François de Osuna † 1540 décrit souvent l'action de Dieu avec la phrase: «tocar Dios el alma con su gracia», «Dieu touche l'âme de sa grâce». Cela veut dire que Dieu enflamme la partie affective de l'âme au plus haut d'elle-même et, sans pensées ni images, l'élève à lui immédiatement par le baiser de l'amour. C'est «une opération intime qui touche le cœur... tu sens que tu es touché, mais tu ne vois pas qui touche». Le doute est cependant impossible (*Tercer Abecedario espiritual*, estudio histórico y edición crítica, par M. Andrés, BAC 333, Madrid, 1972, Tr. 21, cap. 6, p. 600; Tr. 11, cap. 5, p. 369). Cette faveur en général ne dure pas beaucoup. Aussi faut-il en profiter (Tr. 1, cap. 1, p. 132). Ce toucher divin résoud pour Osuna la difficulté métaphysique d'un amour sans connaissance préalable ou concomitante. Cf. M. Andrés Martín, *Los recogidos...*, p. 160-61.

Bernardin de Laredo † 1540 tient que l'amour est source de connaissance. Cette connaissance sapientielle s'acquiert, non par l'exercice de l'entendement, mais «en touchant» (*tocando*), car Dieu est inaccessible à l'entendement. «La quieta contemplación comprehende tocando y non penetra entendiendo» (*Subida del Monte Sión*, P. 3, c. 5, 2e éd., Séville, 1538, dans *Místicos franciscanos españoles*, t. 2, BAC 44, Madrid, 1948, p. 316). Le texte suppose une distinction entre entendement discursif et intelligence pure. Cf. DS, t. 13, col. 264; M. Andrès Martín, *Los recogidos...*, p. 198-99; 224-25. Laredo mentionne à plusieurs reprises les «tocamientos entrañables» ou attouchements intimes, divins et secrets (*Subida...*, P. 3, c. 24, p. 363), les touches d'amour, «retoques de amor», «retoques de espíritu» (p. 364), entre notre affectueux Seigneur et l'âme (P. 3, c. 10, p. 326).

Jean des Anges † 1609 ne voit rien de mieux à faire pour décrire la mystérieuse opération de la touche divine dans l'âme que de transcrire longuement son maître préféré Harphius (*Manual de vida perfecta*, diál. 4, n. 8, dans *Místicos franciscanos españoles*, t. 3, BAC 46, Madrid, 1949, p. 598-99). Cf. A. Torró, *Fray Juan de los Angeles. Místico-psicólogo*, t. 2, Barcelone, 1924, p. 255-66; T. Martín Hernandez, *Henrique Herp...*, p. 160; J. Martín Kelly, *Enrique Herp, Directorio...*, p. 194.

Antonio Sobrino † 1622 (DS, t. 14, col. 976-78) expose avec pénétration l'action de la touche (*toque*) du Saint-Esprit et la connaissance par amour qui en émane. «Comment le Saint-Esprit touche-t-il l'âme? Certains disent que c'est sans que précède ni accompagne aucun acte intellectuel». Lorsque quelqu'un ne s'y attend pas parce qu'il est comme distrait, «le divin Esprit touche la partie suprême de l'âme avec le feu très sacré de son amour, et ce sommet étant enflammé reçoit et pâtit Dieu et les choses divines, *divinoque modo afficitur*... De cette touche si secrète et expérience de Dieu en la suprême portion de l'affectivité dérive une connaissance divine dans l'entendement, plus excellente et claire qu'aucune doctrine ni étude ne pourrait atteindre» (*Vida espiritual y perfección cristiana*, Valence, 1613, p. 73). Cf. M. Andrés Martín, *Los recogidos...*, p. 338.

7. Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. – 1° Les mots *tocar, toque*, ne figurent pas dans les *Concordancias de las obras y escritos de Santa Teresa de Jesús*, par Luis de San José (3e éd., Burgos, 1982), probablement parce qu'ils n'ont pas chez la Réformatrice du Carmel une importance significative. Parlant de sainte Thérèse, A. García Evangelista (*La experiencia mística de la inhabitación*, Grenade, 1955) intitule un chapitre «El tacto espiritual» (II, c. 5, p. 172-202); or, les textes cités montrent qu'il s'agit en réalité du sentiment de présence de Dieu, des goûts spirituels, de la blessure d'amour, qu'on peut ramener, certes, au toucher, mais dans un sens large et imprécis. Thérèse, toutefois, dit à propos du recueillement intérieur qu'il semble que l'âme ait alors «d'autres sens» que les sens extérieurs (*Cuentas de conciencia* 58a,3, Séville 1576, dans *Obras completas*, BAC, 8e éd., Madrid, 1986, p. 625), et elle décrit ailleurs un phénomène spirituel qui fait penser à la «touche» dont parlera saint Jean de la Croix. «Ce sont des impulsions (*impulsos*) si délicates et si subtiles, venues du plus profond de l'âme, que je ne puis trouver de comparaison satisfaisante» (*Moradas* VI, 2,1, p. 529). «Fréquemment, lorsque la personne est distraite, sans même qu'elle songe à Dieu, il arrive que sa Majesté l'éveille, brusquement, comme passe une étoile filante, ou comme éclate un coup de tonnerre, mais on ne voit aucune lumière et on n'entend aucun bruit: l'âme comprend toutefois fort bien que Dieu l'a appelée» (2, p. 529). «Je me demande si on ne pourrait pas dire que du feu de ce brasier ardent, qu'est mon Dieu, une étincelle jaillit et heurte l'âme de manière à lui permettre de sentir ce feu ardent; ce n'est pas suffisant pour la brûler, mais si délectable qu'elle reste toute en peine, et c'est dans l'acte du toucher que (le feu ardent) produit cette opération, *y a el tocar hace aquella operación*» (4, p. 529). Thérèse n'emploie qu'une fois, semble-t-il, le mot même de «touche», qualifiant de «toque de amor» un mouvement d'amoureuse impétuosité (*impetu*), qui peut devenir, en augmentant, une savoureuse «blessure» (*herida*) (*Carta* 174, à Lorenzo de Cepeda, 17 janvier 1577, n. 8-9, p. 1074). La blessure d'amour, en effet, n'est rien d'autre qu'une forme particulière de touche. Voir DS, t. 1, col. 1724-29.

2° Chez saint *Jean de la Croix,* le terme de « touche », parfois au singulier, mais plus souvent au pluriel, est par contre très fréquent. Les *Concordancias de las obras y escritos del Doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz,* par Luis de San José (Burgos, 1980) énumèrent à *Toques* (p. 1283-87) plus de 50 exemples. L'abondance des textes, leur dispersion et la variété des nuances ne facilitent pas la saisie exacte de la pensée et n'en favorisent pas la systématisation.

Il y a diverses espèces de touches. Jean de la Croix parle de touches de connaissance, d'intelligence (*Subida* = S 2,26,5, dans *Obras completas,* BAC 15, 11e éd., Madrid, 1982, p. 216 : « toque de noticia » ; *Noche* = N 2,13,3, p. 386 : « toque de inteligencia »), d'amour (*Cántico* = C réd. A, 1,17, p. 445 : « toques de amor »), d'intelligence et d'amour (C réd. A, 8,4, p. 600 : « toques de inteligencia y amor »). La mémoire a aussi ses touches (S 3,2,5, p. 238 : « toques en la memoria »).

Le mot « touche » est d'autre part en étroite relation avec celui de « sentiment ». Les touches agissent en effet sur la volonté en y imprimant des « sentiments spirituels » (S 2,32,2-3, p. 234).

Mais les touches les plus hautes et les plus utiles, celles par excellence, sont les touches dans la substance de l'âme (S 2,26,6, p. 216 : « toques en la sustancia del alma »), ou touches « substantielles » (N 2,23,11, p. 416 ; 2,24,3, p. 417 : « toques sustanciales »), auxquelles correspondent des sentiments se produisant dans la substance de l'âme (S 2,32,2, p. 234 : « sentimientos en la sustancia del alma »).

Qu'ils soient dans la volonté ou dans la substance de l'âme, ces sentiments influent sur l'entendement, où ils provoquent le plus souvent, par redondance, une impression de connaissance, « une appréhension de notice ou intelligence ». « Ce qui a accoutumé d'être une très haute et très savoureuse perception de Dieu en l'entendement, laquelle on ne peut nommer non plus que le sentiment d'où elle résulte. Et ces notices sont tantôt d'une manière, tantôt d'une autre ; parfois plus relevées et plus claires ; d'autres fois moins relevées et moins claires, selon que le sont aussi les attouchements que Dieu fait, qui causent les sentiments d'où elles procèdent » (S 2,32,3, p. 234 ; trad. Cyprien de la Nativité).

Une des propriétés des touches divines est d'être soudaines et imprévues. « Il n'est pas besoin que l'âme soit actuellement employée et occupée en les choses spirituelles (encore qu'il vaut beaucoup mieux l'être pour les avoir) pour que Dieu donne les attouchements d'où l'âme tire les dits sentiments, parce que le plus souvent elle en a la pensée bien éloignée » (S 2,32,2, p. 234). Ces touches arrivent d'habitude « quand elle y pense le moins », « subitement », parfois à l'occasion d'« un mot qu'on dit ou entend dire, soit de l'Écriture, soit d'autre chose » (S 2,26,8-9, p. 217).

Il y a des touches d'une clarté et d'une durée variables. « De ces attouchements quelques-uns sont distincts et passent promptement, les autres ne sont pas si distincts et durent davantage » (S 2,32,2, p. 234). Dans le premier cas, il s'agit d'une connaissance plus déterminée, concernant quelque attribut divin particulier, dans le second d'un sentiment plus général et indéfini portant confusément sur Dieu (S 2,26,3-5, p. 215-16). Les touches, de toute façon, ne sont pas « continuelles » (C réd. A., 7,4, p. 461 ; réd. B, 7,4, p. 597), mais « successives » (S 2,32,3, p. 234).

Dans le déroulement de la vie mystique les touches dites « substantielles » apparaissent pour la première fois dans la nuit passive de l'esprit au seuil de la voie unitive, comme un élément déterminant et efficient de l'union commençante (N 2,12,6, p. 384). La relation intime des touches substantielles à l'union divine les fait souvent appeler « touches d'union » (S 2,32,4, p. 235 ; 3,2,5-6, p. 238 ; « toques de unión » ; 3,14,2, p. 258 : « toques y sentimientos de unión de Dios » ; N 2,23,11, p. 416 ; 2,24,2, p. 417 : « toques sustanciales de divina unión »). Ces touches sont en réalité l'union même, en tant qu'actuelle, « attendu que de les avoir cela consiste en un certain attouchement qui se fait de l'âme en la divinité, et partant Dieu même est Celui qu'on y sent et qu'on y goûte ». Ce type de touches « pénètre la substance de l'âme ». Elles ont « un certain goût de l'Être divin et de la vie éternelle » (S 2,26,5, p. 216).

L'efficacité des touches que Dieu fait en la substance de l'âme est telle « qu'une seule peut non seulement arracher de l'âme tout d'un coup toutes les imperfections, dont elle ne s'était pu défaire en toute sa vie, mais en outre la combler de vertus et de biens » (S 2,26,6, p. 216), et elles possèdent d'autre part une telle saveur qu'une seule suffira amplement à dédommager l'âme de tous les travaux qu'elle aura soufferts durant sa vie (7, p. 217). Leur intensité d'ailleurs varie. Parfois, elles font « frémir non seulement l'âme, mais aussi le corps ». D'autres fois, elles « se glissent dans l'esprit ». Souvent, elles sont assez faibles, « harto remisos » (8-9, p. 217). Lumière, amour, plaisir, renouvellement spirituel, voilà généralement les effets qu'elles opèrent (S 3,14,2, p. 258).

A l'égard des touches substantielles il ne faut pas se comporter négativement comme avec d'autres phénomènes (visions, paroles intérieures, révélations), car « elles font partie de l'union où nous acheminons l'âme ». Mais on ne doit pas non plus les vouloir et y prétendre, car elles dépendent seulement de la volonté de Dieu, qui les donne à qui il veut, quand il veut et comme il lui plaît. On peut toutefois s'y disposer par l'humilité, la résignation, le désintéressement envers toute récompense, « parce que ces faveurs ne se font pas à l'âme propriétaire » (S 2,26,9-10, p. 217 ; 2,32,2, p. 234). On n'y arrive « qu'après avoir passé par de nombreux travaux et une grande partie de la purgation » (N 2,12,6, p. 385 ; 2,23,12-13, p. 416).

Il y a cependant une notable différence entre les touches reçues dans la nuit passive de l'esprit et dans l'état d'union transformante. Là, c'est un principe d'embrasement d'amour (N 2,12,6, p. 384), avec parfois frémissement du corps (S 2,26,8, p. 217). Ici, la main de Dieu se fait douce, la touche subtile, délicate (*Llama* = Ll 2,16-20, p. 782-85 : « Oh mano blanda ! Oh toque delicado ! »). Elle a senteur de vie éternelle (Ll 2,21, p. 785-86), et la jouissance de l'âme « redonde » sur le corps, avec un sentiment de grande délectation, « jusqu'aux dernières jointures des pieds et des mains » (Ll 2,22, p. 786). Cette différence tient avant tout à la pureté de l'âme. Plus l'âme est purifiée de ses modes naturels d'agir, et plus elle est apte à recevoir abondamment et délicatement la touche divine, qui est communication du Verbe, car celui-ci « est la touche qui touche l'âme », « el toque que toca » (Ll 2,19, p. 784-85).

Comment peut-on toutefois parler de touches « substantielles » d'union (N 2,23,11, p. 416 ; 2,24,3, p. 417), qui « pénètrent la substance de l'âme », « entrent » dans cette substance (S 2,26,5-6, p. 216), se font « de la substance de Dieu en la substance de l'âme » (N 2,23,12, p. 416 ; Ll 2,21, p. 785) ? Quel

sens cela peut-il avoir ? Bossuet dénonçait les exagérations des mystiques, d'après lesquels, « si on les entend à la lettre, en certains états on n'est plus uni à Dieu par l'intelligence, par la volonté, par la mémoire, mais par la substance de l'âme : chose reconnue impossible par toute la théologie, qui convient que l'on ne peut s'unir à Dieu que par... les facultés intellectuelles » (*Instruction sur les états d'oraison,* traité I, livre I, ch. 8, dans *Œuvres complètes,* éd. F. Lachat, t. 18, Paris, 1864, p. 389). Qu'il y ait là un problème, au moins de terminologie, est évident. Parmi les explications proposées, on se contentera de signaler les suivantes :

1° Les touches sont reçues dans la substance de l'âme, mais perçues dans les puissances, car ce sont des accroissements de la grâce sanctifiante, qui perfectionnent la substance de l'âme, et auxquels correspondent nécessairement des actes fervents et intenses de l'entendement et de la volonté (Nicolas de Jésus-Marie Centurioni † 1655, *Éclaircissement des phrases de la théologie mystique du V. Père Jean de la Croix...,* traduit en français par Cyprien de la Nativité de la Vierge, Paris, 1652, II, ch. 16, p. 240-50).

2° Le mot « substance » n'a pas ici un sens philosophique et abstrait, mais concret et expérimental, métaphorique ou accomodatice (M.-M. Labourdette, *La foi théologale et la connaissance mystique d'après saint Jean de la Croix,* dans *Revue thomiste,* t. 42, 1937, p. 48, 200 note 52 ; Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *Le problème de la contemplation unitive,* dans *Ephemerides Carmeliticae,* t. 1, 1947, p. 247-53 ; Juan de Jesús María, *« Le amará tanto como es amada », ibidem,* t. 6, 1955, p. 62-71). Il équivaut à « centre » ou « fond » de l'âme (L. Reypens, DS, t. 1, col. 461-63 ; F. Urbina, *La persona humana en San Juan de la Cruz,* Madrid, 1965, p. 200-19). C'est sur ce « fond » de l'âme, origine et racine des facultés supérieures, que s'exerce la motion surnaturelle de la touche divine. Par « un contact », non pas spatial, mais spirituel, « Dieu meut intimement l'âme aux actes les plus profonds, auxquels elle ne pourrait se porter d'elle-même ». Cette action « substantielle » de Dieu, l'âme « la ressent au plus intime d'elle-même » (R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure,* t. 2, Paris, 1938, p. 771-74), « au nœud secret où s'enracinent les puissances » (J. Maritain, *Les degrés du savoir,* 7e éd., Paris, 1963, p. 650-53).

3° Les touches substantielles sont des communications de vérités « nues » ou d'amour infus données directement aux puissances supérieures de l'âme, sans passer par la voie d'aucun sens, ni extérieur, ni intérieur. Elles s'appellent « substantielles » parce qu'elles se font sans les « accidents » des phantasmes ou images, liés à la connaissance sensible (C réd. A, 13-14,14, p. 483 ; réd. B, 14-15,14, p. 628), et sont par conséquent purement, totalement spirituelles, d'esprit à esprit (Crisógono de Jesús Sacramentado, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria,* t. 1, Madrid, 1929, p. 360-65 ; *Compendio de ascética y mística,* Madrid, 1933, p. 263-64). Le siège de ces communications se trouve dans les puissances spirituelles actuées passivement à leur racine même, et selon leur totalité dynamique et opérative (Teófilo de la Virgen del Carmen, *Estructura de la contemplación infusa sanjuanista,* dans *Revista de espiritualidad,* t. 23, 1964, p. 370-86).

Il semble bien en effet que la touche substantielle n'ajoute rien de fondamental au concept général de contemplation définie comme un acte d'« intelligence substantielle » (*inteligencia substantial*), c'est-à-dire « pure et libre de tous nuages de formes, imaginations et connaissances particulières qui peuvent entrer par les sens, et purgée aussi de toutes les vapeurs d'affections et appétits » (C réd. A, 38,12-13, p. 561). « Substantial » s'oppose à « accidente », qui désigne chez Jean de la Croix tout ce qui, dans notre manière connaturelle de connaître, vient à l'âme par l'intermédiaire des sens et l'intervention du travail abstractif de l'intellect agent des scolastiques. La touche est opérée passivement dans la « substance », c'est-à-dire le « centre » et le « fond » de l'âme, où réside une espèce de sens spirituel du toucher : « L'attouchement (*el toque*) des vertus de l'Ami se sent et se goûte par le toucher (*el tacto*) de l'âme, qui est en sa substance ». Et c'est de là que « redonde » dans l'entendement « une très haute et très savoureuse intelligence de Dieu et de ses vertus » (C réd. A, 13-14,12-13, p. 482 ; réd. B, 14-15,12-13, p. 627). Cette intelligence est « substantielle », non pas seulement parce qu'elle a ses racines dans la « substance » de l'âme au sens indiqué, mais parce qu'elle est « desnuda de imagen » (C réd. B, 39,12, p. 727). On peut en déduire que les touches moins élevées, non substantielles, sont celles qui produisent dans la volonté et dans l'intelligence un amour et une connaissance non entièrement exempts de tout élément relevant des facultés inférieures et sensibles.

Jean de la Croix a-t-il eu connaissance de la « touche » de Ruusbroec, lu en traduction latine (par Surius ou Jordaens) ? Certains le pensent (Helmut A. Hatzfeld, *The influence of Ramon Lull and Jan van Ruysbroeck on the language of the spanish mystics,* dans *Traditio,* t. 4, 1946, p. 381-85 ; J. Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands,* Paris, 1966, p. 70-77). Il n'en reste pas moins qu'il est impossible de confondre les « touches » de Jean de la Croix avec la « touche » de Ruusbroec. Elles ne coïncident pas (L. Reypens, dans *Études Carmélitaines,* t. 23, octobre 1938, p. 79).

8. L'ÉCOLE CARMÉLITAINE. – *Jean de Jésus-Marie* (le calaguritain) † 1615, qui n'a sans doute pas connu les écrits de Jean de la Croix (cf. Crisógono de Jesús Sacramentado, *La escuela mística carmelitana,* Madrid, 1930, p. 142-43), consacre le ch. 5 de sa *Theologia mystica* à la touche du Saint-Esprit, qui « enflamme du feu de son amour le sommet de l'affection, c'est-à-dire... le faîte de la volonté ». Mais « ce touchement ne se peut faire sans quelque acte de l'entendement ». La volonté, en effet, qui « est mue ou éprise d'une façon divine », goûte intérieurement et « perçoit la bonté et la beauté de Dieu ». L'entendement par voie de conséquence en résulte investi de lumière, et « illustré d'une très claire et très véritable connaissance de Dieu, beaucoup plus noble que celle qui est puisée par toutes les autres doctrines ». On sent évidemment ici l'influence, au moins indirecte, d'Hugues de Balma (comme plus haut, d'ailleurs, chez Osuna et Sobrino). « Et non seulement l'âme, mais encore et les sens et le corps sont merveilleusement perfectionnés ; parce que plus cette affection est vigoureuse, d'autant plus la corruption de la chair est diminuée » (dans *Opera,* t. 2, Florence, 1772, p. 435-36 ; trad. Cyprien de la Nativité de la Vierge, Paris, 1656, p. 217-20).

Thomas de Jésus † 1627 connaît, par contre, les écrits de Jean de la Croix. On lui a même attribué la rédaction B du *Cantique spirituel,* dans laquelle certains textes concernant le toucher « substantiel » ont subi des précisions ou atténuations doctrinales (J. Krynen, *Le Cantique spirituel de saint Jean de la Croix commenté et refondu au XVIIe siècle,* Salamanque, 1948, p. 328-29). Influencé par les mystiques du Nord, il donne dans ses *Scholios sobre los libros de*

la Madre Teresa une définition de l'union mystique alliant la « touche » de Dieu et l'introversion de l'âme. Cette union, en effet, « n'est pas autre chose qu'une touche (*toque*) de Dieu, amoureuse, suave et forte, moyennant laquelle l'âme est dégagée des sens extérieurs, et selon sa partie supérieure qui est l'esprit ou *mens* (el espírito o mente), est ravie au centre de l'âme, où se trouve Dieu même, par quoi la volonté est enflammée d'un amour très suave, et toute l'âme transformée, unie et pénétrée d'une intime suavité en Dieu même » (Escholios al cap. 6 de la *Suma y compendio de los grados de oración,* dans *Ephemerides Carmeliticae,* t. 4, 1950, p. 165 ; cf. J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord,* Paris, 1959, p. 48). Dans son *De contemplatione divina,* Thomas parlera de la contemplation mystique comme d'une touche immédiate de Dieu à l'âme et d'un embrassement (*amplexum Dei immediate eam tangentis*), dont l'âme expérimente la douceur infuse, et qui est quelque chose entre la lumière de la foi et la vision de la gloire (*inter visionem beatam et cognitionem fidei*) (lib. v, cap. 14, Anvers, 1620, p. 451 ; cf. Crisógono de Jesús Sacramentado, *La escuela mística carmelitana,* Madrid, 1930, p. 159-60).

Selon *Philippe de la Trinité* † 1671, dont la *Summa theologiae mysticae* (Lyon, 1636 ; réimpression Bois-le-Duc, 1874) est le premier ouvrage qui traite de la vie spirituelle d'une manière logiquement articulée à la façon de la théologie scolastique (DS, t. 12, col. 1327), « dans l'union mystique Dieu est perçu par un toucher intérieur et un embrassement ; il est palpé en quelque sorte par l'âme (*Deus interno tactu et amplexu percipitur et quodammodo palpatur ab anima*) » (Discursus proemialis, art. 8, Lyon, p. 13 ; Bois-le-Duc, t. 1, p. 52). Outre l'union par la grâce sanctifiante, il y a en effet un autre mode d'union de l'âme contemplative avec Dieu, qui a lieu « par un contact substantiel entre Dieu et l'âme, où il se fait sentir comme présent et uni (*per quemdam contactum substantialem Dei ad animam, quo praesens et unitus sentitur*) » (Pars III, tract. I, disc. 1, art. 1, Lyon, p. 327 ; Bois-le-Duc, t. 3, p. 9). Philippe parle d'autre part de « touches divines » dans l'âme, qui sans être encore l'union mystique stable sont une grâce transitoire que Dieu accorde quand, où, comme et à qui il veut ; refusée souvent à des gens depuis longtemps exercés dans l'oraison, elle est parfois donnée au contraire en un degré éminent à des novices et commençants. « Bien que ce genre de touche soit reçu dans la volonté, il redonde cependant d'une certaine manière dans l'intellect, d'où découle en fait une vive intelligence ou connaissance de Dieu (*quamvis hujusmodi tactus in voluntate recipiatur, quodammodo tamen ad intellectum redundat; ex illo quippe expressa quaedam intelligentia sive notitia Dei dimanat*) » (Pars II, tract. III, disc. 4, art. 6, De divinis tactibus in anima, Lyon, p. 319-20 ; Bois-le-Duc, t. 2, p. 423-24).

Le dominicain *Thomas de Vallgornera* † 1665, que l'on peut considérer comme appartenant à cette école tant il dépend en général de Philippe de la Trinité, dit que « l'union fruitive suppose le contact et l'existence intime de Dieu dans l'âme. Alors par un mode nouveau et par sa grâce, Dieu se rend présent comme un objet qu'on peut reconnaître expérimentalement et dont on peut jouir intérieurement » (*Mystica theologia divi Thomae,* quaestio IV, disp. I, art. 4, Barcelone, 1662, n. 3, p. 307 ; réimpression Turin, 1927, t. 2, n. 866, p. 29). « Ce n'est pas seulement dans l'état de gloire, qu'on connaît Dieu expérimentalement, mais encore dans l'état terrestre. Dieu y est connu, il est vrai, obscurément et par la foi, mais il peut l'être par un certain toucher expérimental, sans qu'il y ait vue (*quasi experimentali quodam tactu cognoscitur, etsi non visu*) » (Barcelone, n. 5, p. 308 ; Turin, t. 2, n. 368, p. 31).

Antoine du Saint-Esprit † 1674, après avoir transcrit le passage de Philippe de la Trinité sur l'union de l'âme contemplative à Dieu « per quemdam contactum substantialem Dei ad animam », ajoute : « Tous les docteurs mystiques disent que la théologie mystique a pour objet principal ce genre d'union ». Et il donne à ce propos une liste impressionnante d'auteurs, dont la vérification s'avère toutefois difficile parce que bien vagues sont les références (*Directorium mysticum* ou *Cursus theologiae mystico-scholasticae,* tract. IV, disp. I, sect. 1, n. 2 et 5, Lyon, 1677, p. 164-65 ; réimpression Paris, 1904, p. 424 et 427). « La présence de Dieu est connue ici, non par la vue, mais par une sorte de toucher expérimental (*quasi experimentali quodam tactu*) » (sect. 2, n. 14, Lyon, p. 167 ; Paris, p. 432). C'est comme un objet qu'on touche et qu'on embrasse, par une sensation vitale et un goût très doux (sect. 2, n. 11, Lyon, p. 167 ; Paris, n. 10, p. 431).

Pour ce qui est de ces grâces transitoires qu'on appelle « touches divines », Vallgornera (quaestio III, disp. V, art. 9) et Antoine du Saint-Esprit (tract. III, disp. V, sect. 6) se contentent de recopier textuellement Philippe de la Trinité.

Joseph du Saint-Esprit (le portugais) † 1674, parmi la série interminable de problèmes mystiques dont il affronte la solution dans son *Enucleatio mysticae theologiae S. Dionysii... per quaestiones et resolutiones scholastico-mysticas* (Cologne, 1684 ; édition critique Rome, 1927), se demande si l'on peut dire que l'âme touche Dieu d'une certaine façon (appendix, dubitatio IX, p. 280-87). Qu'il y ait un contact de Dieu qui touche l'âme (*contactus Dei tangentis animam*) est admis de presque tous les docteurs mystiques (p. 281). Mais l'âme ne touche pas Dieu de la même manière que Dieu touche l'âme. Dieu la touche d'un toucher virtuel et producteur d'effet (*Deus tangit animam tactu virtuali et productivo*) en lui communiquant une augmentation de la grâce sanctifiante, de la charité et des dons, qui l'illumine et l'enflamme. L'âme le touche d'un toucher improprement dit et métaphorique en tant qu'elle le connaît et l'aime en retour (*per modum objecti cogniti et amati, qui metaphorice dicitur tactus*) (p. 284). Étant esprit, elle ne peut du reste atteindre autrement son objet, que ce soit Dieu ou les créatures (p. 282). Mais en métaphorisant le toucher mystique, Joseph du Saint-Esprit le réduit à une simple manière de parler.

9. Les spirituels de la Compagnie de Jésus. – Chez les Jésuites du 16e et du 17e siècles, nombre de textes sont à citer.

Luis de la Puente † 1624 tient que l'esprit a cinq actes intérieurs analogues à ceux des sens extérieurs. « De là naît la connaissance expérimentale de Dieu » (*Meditaciones de los misterios de nuestra santa fe, con la práctica de la oración mental sobre ellos,* Introd. § XI, Valladolid, 1605 ; Barcelone, 1609, p. 35). « Dieu touche, par ses inspirations amoureuses, le plus

intime du cœur, et s'unit à l'âme avec une telle tendresse et affection, qu'on ne peut l'expliquer qu'au moyen de comparaisons empruntées au *Cantique des Cantiques* », que La Puente, du reste, dit vouloir omettre « de peur que notre grossièreté ne s'offusque de tant de tendreté ». Dieu embrasse l'âme, l'enserre avec les bras de sa charité, et l'âme, en retour, s'en saisit, l'embrasse, l'enserre des bras de son amour, et dit avec l'Épouse du *Cantique* 3,4 : « Je le tiens, et je ne le lâcherai pas ». Tel est le toucher spirituel, cinquième mode de communication divine (p. 39-40).

Comparant la méditation et la contemplation, *Louis Lallemant* † 1635 déclare que celle-ci fait voir les choses « comme de près. Elle les fait toucher, sentir, goûter, expérimenter dans l'intérieur » (*Vie et doctrine spirituelle,* VIIe principe, ch. IV, art. 5, n. 3, coll. Christus 3, Paris, 1959, p. 348-49).

Jean-Joseph Surin † 1665 dit que l'âme devenue droite et pure goûte Dieu « par un attouchement divin, dont les mystiques parlent, qui est une notion (connaissance) surnaturelle par laquelle l'âme sait ce que c'est que Dieu, non pour l'avoir vu, mais pour l'avoir touché. Car entre les sens spirituels, l'attouchement est le plus délicat, quoique parmi les corporels il soit le plus grossier. Cette expérience de Dieu donne une perception de lui plus exquise et plus approchante de lui qu'aucune chose, et les bienheureux même qui ont la vue de Dieu ont la plénitude de leur félicité en ce qu'ils le touchent et le possèdent ». Surin ajoute : « Tout le monde est d'accord que le point (le plus caractéristique) de la Théologie mystique est l'attouchement de Dieu » (*Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu,* texte primitif révisé... par A. Pottier et L. Mariès, III, ch. 5, Paris, 1930, p. 141-42).

Revenant ailleurs sur le sujet, Surin écrit encore : « Cet attouchement inexplicable par nos paroles est... néanmoins très véritable, enivrant l'âme d'un bien surcéleste ; il consiste en une jouissance actuelle du Bien souverain, dont pourtant elle n'a point la vue, et qui laisse une notion si grande de ce même bien, que l'âme peut dire avoir touché et senti ce qui est au-dessus de tout être créé ». La chose nous est assurée par l'expérience des personnes qui ont eu cette faveur, « de la sincérité desquelles on ne peut douter » (*Catéchisme spirituel,* IIIe partie, ch. 7, t. 1, Lyon, 1682, p. 271). « Car à présent on n'a pas la vision de Dieu, mais bien l'attouchement, le sentiment et la jouissance en amour » (*Les fondements de la vie spirituelle,* livre I, ch. 3, Paris, 1669, p. 27-28 ; coll. Maîtres spirituels, Paris, 1930, p. 49).

Jacques Nouet † 1680 estime que « nous ne pouvons expliquer les impressions divines qui se font dans la partie supérieure de l'âme que par rapport aux sens extérieurs » ; c'est pourquoi « les théologiens mystiques établissent cinq sens spirituels, par lesquels ils disent que l'âme s'unit à Dieu » (*L'homme d'oraison, sa conduite dans les voies de Dieu,* livre VI, entretien 14, Paris, 1674 ; Lyon-Paris, 1850, t. 2, p. 269). Vient alors un intéressant petit traité sur les sens spirituels. Mais la difficulté est de déterminer le sens auquel appartient proprement la plus parfaite union que l'âme puisse avoir en cette vie avec Dieu. Les avis diffèrent. Certains « semblent l'attribuer à l'attouchement, qui est le dernier de tous les sens extérieurs, et le suprême entre les sens intérieurs » (p. 276). Et telle est finalement la position de Nouet lui-même. « Dans le ciel l'entendement précède la volonté, mais ici la volonté va devant l'entendement, non seulement parce que la volonté aime plus que l'entendement ne peut connaître..., mais parce que la plus excellente connaissance que l'entendement puisse avoir de Dieu en cette vie, est celle qui suit l'attouchement suprême et le goût du souverain bien, qui est dans la volonté » (p. 282).

Jean Crasset † 1692 dépeint l'expérience de la contemplation en termes de sensations spirituelles, et insiste sur le « toucher » qui traduit le caractère immédiat de l'union avec Dieu saisi « sans figure ».

« La cause ordinaire de ce plaisir infiniment délicieux (que procure la contemplation), est un goût et une saveur céleste, joint à un attouchement ineffable, que Louis de Blois appelle un attouchement substantiel de la Divinité. Car de même qu'un ami connaît son ami de nuit sans le voir, et sans l'entendre, en le touchant seulement, ainsi quand Dieu s'unit à l'âme immédiatement et qu'il se fait sentir à son cœur par un attouchement secret, elle ne peut douter qu'elle n'ait touché la divinité, quoiqu'elle ne puisse pas expliquer de quelle manière. Comme la plupart des âmes saintes ont expérimenté cette grâce, et en parlent de la même manière, on ne peut pas dire que ce soit un jeu de l'imagination » (*La vie de Madame Helyot,* 2e partie, ch. 4, n. 15, Paris, 1683, p. 174, et à la suite de *Méthode d'oraison,* publiée par E. Roupain, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1931, p. 271. La 2e édition de la *Vie,* Paris, même année 1683, ne comporte plus qu'une partie du passage cité plus haut, substitué à partir de « Car de même qu'un ami » par la phrase suivante : « Car de tous les sens, soit intérieurs, soit extérieurs, il n'y a que le goût et l'attouchement qui s'unissent immédiatement à leur objet », p. 123).

Une description analogue se retrouve ailleurs chez Crasset. Dans l'état mystique, l'Épouse « sent quelquefois, si l'on peut parler ainsi, dans le plus profond de son âme des opérations de la Divinité si fortes, si vives, si pénétrantes et si délicieuses, qu'il lui semble qu'elle touche la substance de Dieu même » (*Le Chrétien en solitude,* XIIe considération, Rouen, 1695, p. 587 ; même texte dans *Considérations sur les principales actions du Chrétien,* Paris, 1687, p. 211-12. L'édition des *Considérations* par E. Roupain, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1932, omet la partie du texte concernant l'attouchement substantiel de la Divinité).

Théoricien de la mystique plus qu'auteur spirituel, *Maximilien Sandaeus* † 1656 a dans sa *Pro theologia mystica clavis* (Cologne, 1640 ; reproduction anastatique Heverlee-Louvain, 1963) un article *Tango, tactus, attactus, contactus* (p. 345-50), qui est un utile florilège de textes de Ruusbroec et surtout de Harphius. Mais antérieurement il avait traité de la question dans sa *Theologia mystica* (lib. II, exercit. 19, Tactus et amplexus mystici, Mayence, 1627, p. 481-84), où il explique qu'il y a une différence entre la sensation du toucher et les autres sensations. Au toucher ne suffit pas une simple modification intentionnelle de l'organe, mais il est nécessaire qu'elle soit réelle, ce qui ne peut se faire que si l'objet est réellement conjoint et uni avec l'organe (p. 483). Or, c'est le propre de la volonté de tenir, étreindre et en quelque sorte posséder son objet, ce que ne peut faire l'intellect (p. 481). De cette union résulte une modification, non de Dieu, mais de l'âme, qui est transformée comme le fer au contact du feu se transforme en feu (p. 483). Embrassant Dieu très étroitement et adhérant à lui, la volonté « subit les choses divines, *divina patitur* ». L'âme touche, et est touchée (*tangit et reciproce tangitur*). De là une lumière dans l'intelligence et une connaissance de Dieu bien supérieure à toute science acquise (p. 483-84).

Autre théoricien de la mystique, dont l'influence sera considérable, *Jean-Baptiste Scaramelli* † 1752 est un témoin de la doctrine des sens spirituels au 18e siècle, et s'intéresse spécialement au toucher. Décrivant l'oraison de quiétude, il dit : « De même que le corps humain touche un autre corps, et en est touché, qu'il sent sa présence, et parfois avec délectation ; ainsi l'âme touche une substance spirituelle, ou en est touchée, et elle en sent la présence avec la sensation propre à un pur esprit, et parfois avec grande jouissance, si c'est Dieu qui la touche, et qui lui est présent » (*Direttorio mistico,* tratt. III, cap. 5, n. 24, Venise, 1756, p. 161). Scaramelli se réclame ici de saint Bonaventure (n. 23, p. 160 ; cap. 13, n. 115, p. 191). Parmi les sens spirituels, c'est celui du toucher qui est le mieux attesté par l'Écriture (n. 120, p. 192). Les « touches » (*tocchi*) par lesquelles l'âme sent Dieu au plus intime de son être, et le goûte avec grande délectation (n. 115, p. 191), semblent à l'âme, quand elles sont intenses, hautes et profondes, se produire dans sa substance même (n. 124, p. 194). Mais c'est une apparence. Rien, en tout cas, ne le prouve. Les contemplatifs, diligemment interrogés, confessent d'ailleurs eux-mêmes le contraire (n. 126, p. 194). De ces touches Scaramelli fait le septième degré de son échelle de la contemplation surnaturelle (qui n'en compte pas moins de douze).

Manuel-Ignace de La Reguera † 1747 parle de « pénétration » de Dieu dans l'âme ou d'*illapsus,* et distingue de l'*illapsus* substantiel commun à tous les justes par la grâce sanctifiante « l'union contemplative d'*illapsus* » qui y ajoute « une sensation spirituelle expérimentale de Dieu qui a pénétré dans l'âme, *experimentalem spiritualem sensationem de Deo in animam illapso* » (*Praxis theologiae mysticae,* t. 1, Rome, 1740, p. 911, n. 735). Mais comme La Reguera tient, lui aussi, la doctrine des sens spirituels (p. 914, n. 755), il enseigne que cette sensation spirituelle expérimentale peut se vérifier selon divers modes. Il y a ainsi le toucher spirituel, qui est figuré dans le *Cantique* par les mots *osculum, amplexus,* et de semblables expressions, pour ne rien dire du terme propre de *tactus* en 5,5 (p. 916, n. 764).

10. Autres auteurs des 17e-18e siècles. – Mentionnons pour mémoire le frère mineur *Ignace Lupi* † 1659, dont la *Teologia mistica insegnata da Giesù Cristo co' suoi tocchi interni* (Bergame, 1659) semble promettre beaucoup du point de vue des « touches » (*tocchi*), mais se contente en réalité de juxtaposer des citations peu homogènes de Harphius, saint Jean de la Croix et Jean de Jésus-Marie (parte II, tratt. I, cap. 3-7, p. 226-36).

Dirigée d'un Jésuite disciple de L. Lallemant, à qui elle rend compte en 1655 de son état intérieur, *Claudine Moine* écrit : « En cette sorte d'oraison l'âme ne voit point Dieu : seulement, elle le sent et le touche » (*Ma vie secrète,* 4e relation, éd. J. Guennou, Paris, 1968, p. 405).

Le dominicain *Jean de Saint-Thomas* † 1664, qui est l'un des plus pénétrants représentants de la pensée thomiste et le théologien par excellence des dons du Saint-Esprit, parle pour sa part d'une manifestation de Dieu à l'âme qui se réalise au moyen d'un contact actuel, immédiat (*secundum aliquem contactum praesentialem*), par lequel Dieu touche intérieurement (*quo Deus tangit interius*), et par lequel il se fait sentir expérimentalement (*quo sentitur experimentaliter*), avant même d'être vu intuitivement en lui-même. Il ne s'agit pas seulement, semble-t-il, d'un obscur sentiment de présence, mais d'un toucher, d'un vrai contact. Ce contact est celui de l'action intime de Dieu opérant dans l'âme, qui se rend perceptible et manifestement expérimentée (*est contactus operationis intimae quo operatur intra cor ita ut sentiatur et experimentaliter manifestetur*). L'opération en question est celle, surnaturelle, de la grâce, qui présuppose la présence divine naturelle d'immensité (*Cursus theologicus,* In Iam partem, quaest. 43, disp. 37, art. 3, n. 22, Lyon, 1663 ; éd. par les moines de Solesmes, t. 4, Paris-Tournai-Rome, 1953, p. 371a).

C'est au contraire à une expérience d'ordre naturel que se réfère *Louis Thomassin* † 1695, comme le montrent les « philosophorum placita » (en particulier Plotin) qu'il cite à titre d'autorités. « Par un toucher intérieur et secret, dit-il, nous touchons Dieu (*tactu quodam arcano et intestino... Deum contractamus*) en tant que présent et reposant en notre âme d'une manière très intime (*praesentissimum et intimis medullis animae incubantem*). Ce contact incorporel, ou plutôt divin, est un art caché que l'on connaît mieux par l'expérience que par le raisonnement. De même que l'âme sort de Dieu, souverain principe, sans intermédiaire, et qu'elle est en quelque sorte par sa main créatrice touchée, maniée et façonnée, de même, puisque le contact est réciproque, l'âme sent Dieu et le touche (*sentit illum et tangit*), pourvu qu'elle ne soit pas enveloppée, comme d'une écorce, par l'amour des choses extérieures et inférieures » (*Dogmata theologica,* t. 1, De Deo, lib. VI, cap. 5, De contactu... summi boni et unius, n. 8, Paris, 1684, p. 335 ; éd. Vivès, Paris, 1864, p. 522-23).

La *Lucerna mystica* de Joseph *López Esquerra* (pseudonyme du chartreux Augustin Nagore † 1706) s'intéresse à ces « sensations (*sensificationes*) très délicates et suaves » que les mystiques (Jean de la Croix en particulier) appellent « touches substantielles infuses » (tract. V, cap. 15, De tactibus substantialibus infusis, n. 127, Venise, 1732, p. 146). Elles se font immédiatement dans la substance de l'âme, et non dans les puissances. Toutefois, ce n'est pas en elles-mêmes et dans la substance de l'âme, mais par leur effet dans les puissances qu'elles sont perçues, car elles meuvent l'âme, qu'elles excitent, à opérer. Ainsi la délectation qu'on sent dans la volonté n'est pas la touche elle-même, mais son effet (n. 135, p. 147). C'était déjà, on l'a vu, la solution de Nicolas de Jésus-Marie Centurioni.

Noël *Courbon* († vers 1710), vulgarisateur de grand style des idées spirituelles des milieux français du 17e siècle, écrit à propos de l'oraison appelée de recueillement passif ou de repos de l'âme en Dieu que les âmes attirées par Dieu à cette oraison éprouvent « une certaine touche délicate qui ne leur laisse pas lieu de douter que ce ne soit Dieu qui se fait sentir à elles » (*Instructions familières sur l'oraison mentale, en forme de dialogue, où l'on explique les divers degrés par lesquels on peut commencer et s'avancer dans ce saint exercice,* IIIe partie, 1re instruction, Paris, 1685 ; Bruxelles, 1718, p. 193-94).

Chez le carme français *Honoré de Sainte-Marie* † 1729, que l'historien de la spiritualité a toujours profit à consulter à cause de sa connaissance exceptionnelle de la tradition mystique, on trouve une intéressante ébauche d'un traité sur les sens spirituels, chacun considéré en particulier (*Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation,* t. 1, Paris, 1708, IIe partie, dissert. X, p. 551-87). « Quoique

les sens du goût et du toucher soient les deux derniers et les moins parfaits des sens extérieurs, ils sont pourtant les deux plus excellents entre les sens intérieurs de l'âme. Ce principe est fondé sur ce que l'excellence des opérations mystiques consiste dans l'expérience des choses divines. Or l'expérience des choses présentes, dit saint Thomas, se fait d'une manière différente des choses éloignées. L'expérience des choses éloignées se fait par la vue, par l'odorat, par l'ouïe. L'expérience des choses présentes, par l'attouchement et par le goût... C'est pour cela que les plus savants Maîtres de la vie spirituelle sont persuadés que l'union mystique consiste principalement dans l'expérience de l'un de ces deux sens intérieurs, ou de tous les deux ensemble » (art. II, § 3, p. 576-77). « Quand la contemplation infuse est accompagnée d'une grande certitude de la présence de son objet, on dit que c'est un attouchement mystique intellectuel. Car la contemplation infuse étant une union très intime de l'âme avec Dieu..., elle imprime dans l'âme une si grande certitude de la présence de Dieu, qu'il semble qu'elle le touche, quoiqu'elle ne le connaisse qu'obscurément... Enfin on peut dire que comme l'attouchement de deux choses est mutuel, aussi dans l'union qui arrive par la contemplation, Dieu et l'âme se touchent, pour ainsi parler » (*ibidem*, p. 578-79).

11. Les 19e et 20e siècles. – Le jésuite René de *Maumigny* † 1918 admet la doctrine des sens spirituels, par lesquels l'âme perçoit Dieu « d'une manière expérimentale » (*Pratique de l'oraison mentale*, IIe traité, Oraison extraordinaire, 1re partie, Paris, 1905, ch. 4 ; 12e éd., Paris, 1934, ch. 18). Son confrère Augustin *Poulain* † 1919 fait de même (*Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Paris, 1901 ; 10e éd., Paris, 1922). Mais nul théoricien de la mystique n'a donné au toucher plus d'importance que lui. Étudiant en effet la nature intime de l'union mystique indépendamment de la diversité de ses degrés, il y voit une connaissance expérimentale de la présence de Dieu (ch. 5), qui est le résultat d'une sensation spirituelle analogue à la sensation corporelle (ch. 6). Cette analogie porte sur la vue, l'ouïe (n. 1-4, p. 93-95), mais aussi et principalement sur le toucher, dont le goût et l'odorat ne sont qu'une espèce particulière. Si on dit que, dans la contemplation, on arrive parfois à voir Dieu et à l'entendre, on se fera croire sans trop de difficulté, mais si on dit qu'il y a une autre manière d'atteindre Dieu, et que le meilleur moyen d'en donner l'idée soit de la comparer à un toucher, voilà qui surprendra beaucoup. Or c'est là pourtant « une vérité fondamentale de la mystique » (n. 5-6, p. 95-96). Dans les états inférieurs à l'extase, on n'est pas porté instinctivement à traduire ce qu'on éprouve par le mot « voir » (ou « entendre »). Ce qui constitue, au contraire, « le fond commun » de tous les degrés de l'union mystique, c'est qu'on peut dépeindre ce qu'on ressent en désignant la sensation par le nom de « toucher intérieur » (n. 8, p. 96), – toucher, parce qu'il s'agit d'un objet spirituel qui n'est pas distant, mais contigu et s'unissant à nous ; intérieur, parce qu'on sent Dieu comme quelque chose dont l'âme est pénétrée, imbibée, et dont elle a intérieurement la possession (n. 14, p. 99). En s'élevant, le toucher spirituel peut d'ailleurs devenir, comme le toucher matériel, étreinte et embrassement (n. 17, p. 101). Poulain ne s'intéresse guère aux « touches divines », sinon pour reprocher à Scaramelli d'en faire un degré spécial d'oraison, ce qui revient à nier que le toucher spirituel soit « le fond commun de toute union mystique » (n. 15, p. 100-01).

Dom Vital *Lehodey* † 1948 estime que A. Poulain apporte à l'appui de sa thèse « des témoignages aussi variés que décisifs » (*Les voies de l'oraison mentale*, IIIe partie, ch. 4, § 4, Paris, 1908 ; 9e éd., 1927, p. 311). Thèse similaire, d'ailleurs, chez Paul Lejeune † 1922. L'élément constitutif de la vie mystique, « c'est le sentiment que l'âme éprouve de la présence de Dieu en elle » (*Introduction à la vie mystique*, Paris, 1899 ; 2e éd., 1911, p. 7), « une expérimentation, une perception de Dieu en nous » (p. 8). Il ne suffit pas pour définir la vie mystique de parler d'union intime avec Dieu par l'amour : « l'union, pour être mystique, doit être sentie, perçue à l'aide d'un sens spirituel éveillé par Dieu dans l'âme » (p. 8). Mais lequel ? « Notre perception de Dieu, du moins dans les premiers degrés de la contemplation mystique, n'est... nullement une vision de Dieu ». Elle a « plus d'analogie avec la sensation que nous fait éprouver le toucher » ; « nous avons la sensation d'être comme immergés en Dieu ; nous avons en quelque sorte la palpation de Dieu » (p. 14). « C'est Dieu lui-même et non plus son image que nous apercevons et que nous touchons en nous » (p. 10 ; voir du même auteur art. *Contemplation*, DTC, t. 3, 1907, col. 1628).

Auguste *Saudreau* † 1946 combat avec vigueur ce genre de théorie. Il ne tient pas pour essentiel à l'état mystique le sentiment de la présence de Dieu, car celui-ci n'a pas lieu toujours. Et si l'on a conscience de la présence de Dieu en soi, c'est parce que l'on sent l'opération manifeste de Dieu agissant sur les puissances de l'âme (*L'état mystique*, ch. 10, Paris, 1903, p. 126-59). Il s'agit donc d'une présence indirecte, connue à partir et par le moyen de certains effets spirituels produits par Dieu dans l'âme. De ces effets on conclut spontanément que Dieu est présent. L'état mystique s'explique en réalité par la doctrine des dons du Saint-Esprit et leur mode ultra-humain d'agir : l'âme, au lieu de s'exciter par des considérations, reçoit immédiatement de l'Esprit Saint les lumières et les attraits de l'amour. Quoiqu'ayant sur Dieu des idées plus élevées que dans l'oraison ordinaire, elle n'en continue pas moins de penser à lui : elle ne le perçoit pas. Les textes sur la sensation spirituelle de Dieu ne sont qu'une manière de parler purement métaphorique (*Les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, ch. 4, Paris, 1908, p. 101-68). A. Saudreau en vient par là à biffer de la mystique la doctrine des sens spirituels (*L'état mystique*, p. 137), provoquant ainsi la protestation du dominicain espagnol Juan G. Arintero † 1928 (*Cuestiones místicas*, Salamanque, 1916, p. 56-59), qui a lui-même exposé cette doctrine de façon originale et profonde (*Evolución mística*, 2e éd., Salamanque, 1921, p. 575-91).

Jésuite comme A. Poulain, mais davantage philosophe, Gabriel *Picard* † 1959 répond à A. Saudreau, sans toutefois le nommer. La connaissance expérimentale dont témoignent les mystiques « n'est pas seulement l'expérience d'un effet produit en nous par Dieu d'où par inférence nous remonterions à Dieu, sa cause, mais ils disent que *dans* cet effet et non *par* lui nous atteignons confusément et immédiatement Dieu qui le produit » (*La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, RAM, t. 4, 1923, p. 175). Ainsi, la conscience de nous-mêmes « n'est pas une inférence allant de nos actes à l'existence du sujet qui les produit, mais elle est une saisie immédiate, bien que

confuse, du sujet dans le fait de conscience même » (p. 176). G. Picard est par là convaincu que « nous avons naturellement une saisie immédiate de Dieu, au titre de sa présence ontologique à notre âme » (p. 59), « saisie qui se comparerait mieux à un toucher très intime qu'à la claire vue » (p. 40). La présence par essence de Dieu dans l'âme comme Créateur « suffit pour déterminer en nous une sorte de toucher profond qui atteint Dieu sans rien savoir de sa nature », une saisie « qui nous le fait toucher sans nous découvrir ce qu'il est » ; il s'agit d'une connaissance « par toucher obscur » (p. 48-49), « comme lorsque dans l'obscurité nous touchons un objet que nous ne parvenons pas à identifier » (p. 56). « Le toucher immédiat obscur donne le sentiment de présence réelle » (p. 180). « La grâce utilise ce contact profond établi entre la créature raisonnable et son Créateur ». Le rôle de la grâce « ne consiste pas seulement à nous aider dans l'interprétation de cette saisie obscure, mais à la rendre plus claire et plus révélatrice de son véritable objet » (p. 158 ; l'article a été aussi publié comme opuscule, Paris, 1923, avec pagination propre).

Albert *Farges* † 1926 n'admet pas sur un point essentiel la position de G. Picard (*Les phénomènes mystiques*, t. 1, 2e éd., Paris, 1923, appendice IV, p. 401-13). A son avis, « ce n'est pas l'intelligence humaine qui découvre Dieu naturellement, c'est Dieu qui découvre sa présence à l'intelligence surnaturalisée, quoique radicalement capable de la saisir, et ne le fait, ici-bas, que par le *medium* créé d'une touche divine » (p. 401), contact qui, loin d'être naturel, ne se rencontre que dans l'ordre de la grâce mystique (p. 411-12). « La sensation de la présence de Dieu est comparable à toutes les autres intuitions immédiates des sens ou de l'intelligence, où l'objet est une réalité concrète, non pas une abstraction, et où cet objet – quoique présent – n'est jamais atteint qu'à travers son *action* », qui imprime dans la faculté humaine une forme intentionnelle ou « espèce impresse », catégorie philosophique à laquelle appartient aussi, mais d'une manière analogue, la touche divine. « Or l'action divine *ad extra* peut être infiniment plus transparente et plus révélatrice de l'agent que l'action des créatures », la présence de l'agent étant perçue « dans son action même et sans raisonnement » (p. 412). A. Farges consacre, d'autre part, tout un chapitre aux sens spirituels, dont il affirme la réalité contre A. Saudreau (Ire partie, 2e section, ch. 10, t. 1, p. 333-40).

Parmi les auteurs modernes qui traitent des touches divines, il convient de citer : J. Ribet, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, 1re partie, ch. 15, t. 1, Paris, 1879, p. 222-33. – C. Verhaege, *Manuel de théologie mystique à l'usage des confesseurs*, liv. II, 1re section, ch. 9, Paris, 1897, p. 199-203. – A. Devine, *A Manual of mystical theology*, Londres, 1903 ; trad. fr., *Manuel de théologie mystique ou les grâces extraordinaires de la vie surnaturelle*, IIIe partie, ch. 4, n. 6-7, Avignon, 1912, p. 489-93. – Crisógono de Jesús Sacramentado, *Compendio de ascética y mística*, 3a parte, cap. 3, art. 4, Madrid-Avila, 1933, p. 263-65. – A.-M. Meynard et R. G. Gerest, *Traité de la vie intérieure ou petite somme de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1936-1949, t. 2, Appendice I, ch. 4, p. 546-55. – I. Rodríguez, art. *Tocchi divini*, DES, t. 2, 1976, col. 1897-98. Ces auteurs s'inspirent naturellement de saint Jean de la Croix, mais il est lu parfois à travers Philippe de la Trinité, Vallgornera, et surtout Scaramelli.

Mérite une mention particulière le passioniste *Séraphin du Sacré-Cœur* † 1879 (*Principes de théologie mystique*, IIe partie, ch. 9, n. 155-64, Paris-Tournai, 1873, p. 122-30). La question, selon lui, est de savoir si les touches divines se donnent exclusivement après que l'âme est entrée dans l'union mystique, ou bien quelquefois un peu avant. Il croit pouvoir dire que « Dieu accorde les touches les plus élevées... à des âmes qui sont déjà entrées dans l'union mystique, et qu'il communique aussi à des âmes moins avancées, mais qui sont près d'entrer dans cette union, certaines touches divines inférieures... qui les disposent à en recevoir de plus sublimes, dès qu'elles seront introduites dans cette même union mystique ». Il estime que c'est là la pensée de Jean de la Croix (n. 156, p. 123-24). « Par ces touches l'âme sent Dieu d'une manière toute spéciale, non plus la présence de Dieu, comme elle la sentait dans l'oraison de quiétude, mais elle sent l'action divine, Dieu lui-même, au fond de son être, à elle, et là elle le goûte avec un surcroît de bonheur » (n. 157, p. 125). Il faut savoir en effet que « parmi les sens spirituels de l'âme, il y a celui du Tact ou Toucher, par lequel elle est apte à sentir l'action spirituelle de Dieu qui la touche » (n. 157, p. 125-26). L'éveil de ce sens spirituel dépend du don de sagesse et de son intensité, qui augmente de manière à ôter tout obstacle entre l'âme et Dieu (n. 159, p. 126-27). « Les touches divines, même celles qu'on appelle substantielles, consistent en une motion et un amour expérimental de Dieu, par lequel l'âme sent Dieu comme par un contact spirituel... Elles ne se forment donc pas immédiatement dans la substance de l'âme indépendamment de ses puissances spirituelles, mais elles se forment dans les puissances spirituelles elles-mêmes, intimement unies à la substance de l'âme » (n. 160, p. 128). Bien que dépendant étroitement de Scaramelli au point en certains endroits de le recopier textuellement (comme dans le passage cité), Séraphin n'a pas une science purement livresque. Il a rencontré des âmes en qui il a reconnu, « de la manière la plus évidente », les touches divines dont il parle, et qui, paraît-il, « les frappaient plusieurs fois par jour » (n. 156, p. 125).

Autre est la problématique de quelques auteurs qui distinguent entre grâces ou touches mystiques et voies ou états mystiques. Dans le premier cas, il s'agit de brèves communications de contemplation infuse, tandis que dans le second la contemplation infuse est devenue le mode habituel d'oraison mentale. Ainsi Jean-Vincent *Bainvel* † 1937 (Introduction aux *Grâces d'oraison* d'A. Poulain, 10e éd., 1922, n. 30, p. LXXI-LXXII), Joseph de *Guibert* † 1942 (*Theologia spiritualis, ascetica et mystica*, 4e éd., Rome, 1952, n. 429), *Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine* † 1953 (*La voie contemplative*, dans *Études Carmélitaines*, t. 18, avril 1933, p. 1-38). Cela leur permet de tenir une position médiane entre ceux qui affirment que la contemplation infuse est la voie unique et normale de la perfection chrétienne et ceux qui considèrent cette voie comme extraordinaire et nullement nécessaire à la sainteté. « Toutes les âmes qui se disposent généreusement boiront au moins quelque peu à la fontaine d'eau vive ; mais cela ne veut pas dire qu'elles seront conduites toutes par la voie des oraisons infuses : la double voie subsiste », écrit Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, estimant que telle est la doctrine de sainte Thérèse et de l'école carmélitaine en général. « Il reste néanmoins vrai que sainte Thérèse reconnaît chez la généralité des âmes parfaites au moins une participation à la grâce mystique » (art. cité, p. 35). Bien que la voie de la contemplation infuse ne soit pas la voie unique et normale, il est ordinaire, semble-

t-il, pense J. de Guibert, de recevoir, quand on tend avec générosité à la perfection de la charité, des touches ou grâces passagères de participation à la contemplation infuse, que l'on ne pourra du reste pas toujours, parce qu'elles sont transitoires, fugitives, et parfois à peine perceptibles, distinguer clairement des consolations et désolations ordinaires ou des moments naturels de recueillement profond (*op. cit.*, n. 430, p. 376).

Dans un contexte différent d'appel universel à la contemplation, il est notable que l'image du toucher se rencontre également chez un thomiste comme J. Maritain pour décrire l'expérience mystique surnaturelle prise au sens de « connaissance expérimentale des profondeurs de Dieu... menant l'âme... jusqu'à éprouver au fond d'elle-même le toucher de la déité » (*Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 7e éd., Paris, 1963, p. 489-90), Dieu étant connu par ses effets dans l'affection, « qui sont comme un goût ou comme un toucher par lequel il est spirituellement pâti dans l'obscurité de la foi » (p. 522 ; cf. p. 517, n. 1 : « percevoir Dieu par un certain toucher » ; p. 518, n. 1).

De son côté, R. Garrigou-Lagrange écrit : « On peut dire que dans la contemplation et par le don de sagesse la foi reçoit non pas positivement des yeux, mais comme un *goût* et un *toucher*. On retrouve ici en un bon sens l'idée des *sens spirituels*... Il y a pour ainsi dire une foi ' pourvue de sens ' et donc capable d'une sorte d'expérimentation » (*Perfection chrétienne et contemplation*, t. 2, 5e éd., Montréal, 1952, p. [110-11], n. 2).

Conclusion. – Des textes précédemment cités résultent au moins trois choses qui, sans être totalement distinctes, ne se confondent pas entièrement.

1° La sensation du toucher est assez fréquemment évoquée, de préférence à tout autre, pour décrire certaines formes d'expérience mystique. Or il n'est pas indifférent (comme le fait remarquer K. Rahner, RAM, t. 14, 1933, p. 299) que la description d'une expérience mystique se fasse en termes empruntés au sens du toucher plutôt qu'à celui de la vue. Il en ressort une idée diverse de la qualité spécifique de cette expérience. Le toucher semble être davantage lié à une mystique de l'amour, qui ne réduit pas, certes, l'intelligence au silence, mais fait de l'affectivité spirituelle le moyen privilégié de l'entrée en communion avec Dieu, dont la transcendance reste enveloppée d'obscurité et échappe aux capacités d'intellection du sujet. Mais ce n'est pas parce que celui-ci ne voit pas qu'il ne connaît pas. Le toucher est lui aussi source de connaissance, mais d'une connaissance obscure, tâtonnante, comme celle de l'aveugle, et non englobante et lumineuse, comme celle du voyant. La supériorité du toucher sur la vue réside cependant dans le fait qu'il provoque une satisfaction, une jouissance intime et profonde, un sentiment de possession (étreinte, embrassement), que la vue ici-bas, parce qu'elle implique toujours une certaine distance par rapport à son objet, n'est pas à même de procurer au même degré.

2° Le terme de touche qualifie chez certains auteurs ou exprime l'action de Dieu telle qu'elle est ressentie dans l'expérience mystique, qui ne donne l'impression de toucher et d'étreindre le divin que parce qu'on en est d'abord soi-même touché. L'initiative n'est pas le fait du sujet, mais de Dieu, dont l'opération au plus intime de l'âme est comme un toucher virtuel qui manifeste, non son essence, mais sa présence. Ce n'est pas en lui-même que Dieu se laisse atteindre, mais c'est *dans* (et pas seulement *par*) l'effet qu'il produit. Le sentiment de sa présence n'est pas la conclusion d'une inférence allant des effets à leur cause, mais une saisie immédiate, une perception expérimentale de l'agent divin présent dans son action même, avec lequel on a la sensation d'entrer directement en contact.

3° Le pluriel « touches » désigne ordinairement des grâces mystiques de contemplation infuse, variables en intensité et en durée, mais généralement brèves et isolées, bien que parfois fréquentes. Ces grâces sont la source d'une sensation spirituelle qui tranche sur le contexte psychologique habituel, saisit, frappe à la manière d'une espèce de coup plus ou moins léger donné en passant pour éveiller l'attention ou d'un contact inattendu faisant brusquement tressaillir. De là leur nom.

Le recours à l'imagerie tactile comme moyen d'expression est un des aspects les plus curieux de la mystique chrétienne. Métaphore et simple manière de parler ? ou bien réelle analogie avec la perception sensorielle externe ? Les textes ne permettent pas toujours de répondre avec certitude. Mais on penche en général pour l'analogie.

La bibliographie a été donnée dans le corps de l'article. Les auteurs mentionnés ont presque tous leur notice dans le Dictionnaire.

Pierre ADNÈS.

TOURON (ANTOINE), frère prêcheur, 1686-1775. – Né le 5 septembre 1686 à Graulhet (Tarn), fils d'un marchand boutonnier, Antoine Touron entra à 19 ans dans l'Ordre des Frères Prêcheurs au couvent de Saint-Romain, à Toulouse. Il fit profession en 1706. On ne sait rien de ses activités jusqu'à ce qu'en 1731 on repère sa présence au couvent du Faubourg Saint-Germain à Paris, alors noviciat général, comme maître des novices. Il vécut là jusqu'à sa mort, le 2 septembre 1775, à l'exception de l'année 1750-51 qu'il passa à Rome comme théologien de la bibliothèque Casanate.

Touron a publié des ouvrages d'hagiographie et de genre apologétique. Comme historiographe on lui doit : 1) *La vie de S. Thomas d'Aquin..., avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages* (Paris, 1737, 784 p. in-4° ; 1740 ; trad. italienne, Venise, 1753 et Prato, 1858 ; l'ouvrage est parfois imprimé en tête d'éd. de Thomas d'Aquin au 19e s.). – 2) *La vie de S. Dominique de Guzman..., avec l'histoire abrégée de ses premiers disciples* (Paris, 1739, 776 p. in-4° ; trad. italienne de ce qui concerne les 35 premiers compagnons, Rome, 1744 ; adaptation anglaise, Washington, 1928). – 3) *Histoire des hommes illustres de l'Ordre de S. Dominique...* (6 vol., Paris, 1743-1749 ; le vol. 1 a été traduit en italien, Rome, 1744, et en espagnol, Madrid, 1750). – 4) *La vie et l'esprit de S. Charles Borromée...* (3 vol., Paris, 1761).

Il faut y ajouter une *Histoire générale de l'Amérique* (14 vol., Paris, 1768-1770), où il s'agit principalement d'histoire missionnaire. – *Vita della... S. Caterina de Siena...* (Naples, 1764) est la trad. ital. de la vie de la sainte parue dans l'*Histoire des hommes illustres*.

Pendant son séjour à Rome, Touron eut l'occasion d'être présenté à Benoît XIV auquel il avait dédié chacun des volumes de ses *Hommes illustres*. Sur les encouragements du pape, il entreprit alors la rédaction d'écrits de type apologétique et édifiant pour soutenir la foi et la persévérance des fidèles devant la montée de l'incrédulité ; l'histoire y demeure son point d'appui essentiel :

De la Providence. Traité historique, dogmatique et moral ; Avec un Discours préliminaire contre l'Incrédulité et l'Irreligion (Paris, 1752 ; revu et augmenté, 1754 ; extraits dans Petite Bibliothèque chrétienne, 1877). – *La main de Dieu sur les incrédules, ou Histoire abrégée des Israélites, souvent infidèles, et autant de fois punis* (3 vol., Paris, 1756). – *Parallèle de l'incrédule et du vrai fidèle ; ou l'impie en contraste avec le juste, pendant la vie, et à la mort* (Paris, 1758 ; les p. V-XXXII sont consacrées à la mémoire de Benoît XIV, décédé le 3 mai 1758).

A. Papillon, *Antoine Touron, historiographe dominicain*, AFP, t. 7, 1937, p. 320-29. – DS, t. 5, col. 1479 ; t. 10, col. 759 ; t. 12, col. 469.

André Duval.

TOURVILLE (Henri de), prêtre, 1842-1903. – Henri de Tourville est né à Paris, sur la paroisse Saint-Augustin, le 19 mars 1842. Son père était avocat à la Cour de cassation et au Conseil d'État ; sa mère, Lucile de Roucy, originaire de Noyon, était une femme accomplie et de grande piété.

Il reçut une éducation intellectuelle et spirituelle que le père de famille dirigea personnellement avec l'aide des professeurs du lycée Louis-le-Grand et de prêtres qualifiés, tel l'abbé de Soubiranne, futur évêque de Belley, tel aussi l'abbé Foulon, futur cardinal-archevêque de Lyon. Tourville apprécia toujours cette éducation et le rôle que son père y avait joué. Il vantait volontiers « cette action intime, personnelle, directe, étroite qui unit dans ce cas le disciple et le maître, et qui seule fait les hommes ». Ses études secondaires achevées, il s'inscrivit à la faculté de Droit de Paris (1861-1864) et à l'École des Chartes (1864-1865). C'est dans ces circonstances qu'il découvrit l'amitié sur laquelle il a écrit des pages commes le faisaient alors Lacordaire ou Perreyve.

Sa vocation sacerdotale se manifesta clairement et en octobre 1865 – il avait vingt-trois ans – il entra au Séminaire d'Issy. Immédiatement il se passionna pour les études ecclésiastiques. Ce temps de séminaire fut jalonné de diverses maladies. Il fut ordonné prêtre le 7 juin 1873.

Au sujet de son ordination il devait écrire : « Quelle joie ! Quelle consolation, quelle merveille de miséricorde, de tendresse, de force que l'ordination ! L'idée qu'on s'en fait à l'avance n'a point ce caractère de réalité, de fidélité, de vérité, qui est à l'attente ce que la possession est au désir. Quelle étonnante et admirable familiarité de notre Bien-Aimé Sauveur avec nous ! Quel bien absolu de la vie du Prêtre et celle du divin Jésus !... Comme lui ne soyons que les très humbles serviteurs des âmes ».

En septembre 1873 il fut nommé vicaire à Saint-Augustin avec la liberté d'organiser son ministère à sa guise. Là il rencontra l'abbé H. Huvelin (DS, t. 7, col. 1200-04) qui devint son directeur. Avec son ami l'abbé Giraudon il crée une sorte de foyer intellectuel pour les étudiants. Ceux-ci répondirent à son appel. Plein d'ambition, il voulait former une élite qui soit en tout, partout et toujours pour ce qu'il y a de plus élevé, faire des têtes sérieuses et des hommes positifs en même temps que des chrétiens doux et forts.

Entre-temps il faisait « un peu de vicariat à la paroisse ». Il se mettait à la disposition du personnel de service, qui ne trouvait pas facilement à ses heures matinales ou tardives les confesseurs dont il avait besoin. Ce ministère lui donna une grande expérience de la société. Il observa combien peu les bons conseils et les exhortations avaient de prise sur les personnes lorsqu'elles se trouvaient engagées dans une vie anormale, désorganisée, dénuée des ressources indispensables. Avec une évangélisation en profondeur il estimait opportun de les établir dans des conditions de vie normales et un bien-être suffisant. Aussi très vite l'abbé de Tourville estima qu'il était de son devoir, comme directeur de conscience, d'étudier avec soin les lois de l'organisation et du fonctionnement de la vie sociale et, en particulier, de la vie familiale. Au surplus, son attention avait été attirée de ce côté par certaines œuvres du P. A.-A. Gratry (DS, t. 6, col. 781-85) dont la lecture lui était familière : *Les Sources de la régénération sociale* (paru d'abord en 1848 sous le titre : *Catéchisme social ou demandes et réponses sur les devoirs sociaux* ; réédité en 1871 et 1901, sous le titre actuel), *La Morale et la loi de l'histoire* (1868), ouvrages dans lesquels Gratry annonçait déjà l'avènement de la « science sociale ».

La rencontre en 1873 de Frédéric Le Play le confirma dans cette réflexion. Il se mit à la lecture de ses œuvres ; il relut jusqu'à dix fois *Les ouvriers européens*. Cependant son apostolat paroissial l'épuisa vite : dès 1883 il se vit contraint à une retraite définitive. Il partagea alors son existence entre sa famille au château de Tourville, près de Pont-Audemer, et de fidèles amis au manoir de Calmont, près de Dieppe. Cette retraite, en apparence prématurée, allait lui permettre de continuer l'œuvre de Le Play † 1882. Il voulait mettre au point quelque chose comme une « nomenclature » des faits sociaux fondamentaux, un instrument de précision qui permette d'étudier avec rigueur les sociétés humaines. Il aboutit à concevoir sa fameuse « classification sociale ». Ainsi le cadre tracé par Le Play se trouvait élargi : à la nomenclature de la famille était substituée celle de la société (voir par exemple ses articles sur *La science sociale est-elle une science ?*, dans *La Science sociale*, t. 1-2, 1886).

A la suite d'intrigues, il dut se séparer des successeurs de Le Play à la tête de la revue *La Réforme sociale* et fonda la revue *La Science sociale* (1886) dont il confia la direction à Edmond Demolins (1852-1907) mais dont il resta l'inspirateur (pour une vue d'ensemble du contenu de cette revue, voir l'art. de M.-B. Schwalm dans la *Revue thomiste*, t. 1, 1893, p. 639-58 et t. 2, 1894, p. 106-31).

Animateur de la pensée sociale, Tourville fut parallèlement un éducateur incomparable et c'est à ce titre qu'il a sa place dans l'histoire spirituelle du 19e siècle finissant. Il chercha à éveiller et à élever les esprits, à les sortir des sentiers battus. Quelques traits majeurs guidaient son enseignement de la foi chrétienne comme aussi sa direction spirituelle : la confiance en Dieu, sa bonté, son amour infini pour chacun de ses enfants. Pour lui il était essentiel qu'un chrétien en arrive à avoir la conviction profonde, inébranlable, qu'il est aimé de Dieu tel qu'il est. « Mais, si Dieu

nous aime comme nous sommes, nous devons chercher à être ce qu'il veut que nous soyons, à développer la personnalité qu'il nous a donnée en puissance. Soyons nous-mêmes, tâchons de nous constituer une vie propre, indépendante de l'opinion et des préjugés de la foule. Et si nous voulons agir sur les autres, travaillons à notre perfectionnement individuel. Il n'y a que les individualités fortes pour agir efficacement dans la société ».

Félix Klein a publié les lettres de direction de Tourville à deux religieuses anonymes (dont l'une souffrait de scrupules) : *Piété confiante* (Paris, 1905 ; 5e éd. 1914 ; encore rééd. en 1949). Il adresse à la première 65 lettres de septembre 1881 à juillet 1902 ; la seconde communiqua la copie partielle de 34 lettres qui s'échelonnent de janvier 1883 à juillet 1902. Les conseils donnés ont un ton qui s'apparente à celui de François de Sales, simplicité, confiance, amour de Jésus, fidélité au présent, sainteté accessible à tous dans l'humilité, etc.

Mais Tourville aussi a conseillé beaucoup de prêtres et de laïcs dans ce qu'on pourrait appeler une direction intellectuelle ; les principaux ouvrages que l'on a publiés sur lui donnent un certain nombre de lettres en ce genre. La correspondance de Tourville n'a pas été rassemblée et il faut le regretter.

L'abbé de Tourville s'intéressa de près à la théologie, même s'il n'a laissé aucun ouvrage en ce domaine. « Il regrettait la manière dont avaient été interprétées les encycliques de Léon XIII touchant la théologie de saint Thomas et la restauration de la scolastique. Par un zèle mal entendu et une hâte impertinente, ce qui aurait dû être une assimilation critique et une appropriation scientifique avait dégénéré en psittacisme et en insupportable tyrannie » (Prieur, p. 294). Dans un esprit résolument moderne, il songea à transposer dans le domaine de la théologie sa méthode d'analyse de la société. On garde le fruit de ses réflexions sous la forme de notes assez nombreuses mais succinctes, organisées en « cahiers » dont voici les titres : méthode, la religion, la raison, la conscience, la foi, la révélation, la Trinité, l'Incarnation, la grâce, la mystique, l'Église, l'Église et les divers états sociaux, histoire de l'Église, suppléments divers.

Des extraits de ces manuscrits ont fait l'objet d'une dactylographie (à dix exemplaires) de 380 pages. La bibliothèque des Jésuites de Chantilly en possède un exemplaire, communiqué par Mme Demolins, ainsi qu'un texte lui aussi dactylographié légèrement différent ; on ignore lequel des deux est plus proche des manuscrits de Tourville.

Après la mort de Tourville, G. Picard a assez librement repris ces textes et les a publiés sous son nom partiellement sous le titre : *Précis de la doctrine catholique exposée suivant la méthode d'observation d'après les notes de l'abbé H. de Tourville* (Paris, 1927, 264 p.). L'abbé Klein publia à son tour, deux ans plus tard, sous le nom de Tourville, *Lumière et vie* (Paris, 1929) à partir des mêmes notes, mais sous la forme d'un recueil de pensées regroupées selon divers thèmes. Picard, lui, avait au contraire élaboré un traité quasi systématique. On peut penser que la présentation de Klein est beaucoup plus proche de l'esprit de Tourville.

Celui-ci poursuivit ses recherches, ses relations épistolaires, ses rencontres avec ses amis pendant dix-sept ans ; il recevait dans sa chambre de malade, il suggérait sans cesse de nouvelles initiatives dans le domaine social, il conseillait et encourageait. Il mourut dans le château familial le 5 mars 1905. Jusqu'à sa mort, il ne fut connu que comme sociologue continuateur de Le Play ; il n'avait publié que des articles dans *La science sociale* (de 1886 à 1903).

Par la suite, ses disciples et amis Edmond Demolins (fondateur de l'École des Roches), Paul Bureau, Gabriel Melin, Prosper Prieur, les abbés Claude Bouvier, Georges Picard et Félix Klein se sont attachés à mettre en lumière sa science sociale et théologique, sa vie intérieure, son apostolat, sa direction spirituelle, et aussi à publier quelques-unes de ses œuvres : *Ordre et Liberté*, Notes et lettres à E. Demolins et à divers collaborateurs (Paris, 1926) ; *Histoire de la formation particulariste, ou origine des grands peuples actuels* (Paris, 1905) ; *Précis de philosophie fondamentale d'après la méthode d'observation* (publiée par P. Mesnard, Paris, 1928) ; *Personnalité et communauté. H. de T. devant le monde nouveau...* (par l'oratorien M.-A. Dieux, Paris, 1947).

L'influence de Tourville sur le catholicisme social en France a été importante ; elle n'a pas encore été assez étudiée.

J. de Saint-André, *La Mystique de l'abbé de T.*, dans *Revue de Fribourg* (Suisse), novembre 1905. – H. Hemmer, *L'abbé de T., directeur de conscience*, dans l'hebdomadaire parisien *Demain*, n. du 29 décembre 1905. – V. Faroy, *La direction de l'abbé de T.*, dans *Revue Augustinienne*, 15 mai 1906. – G. Melin, *H. de T. et son œuvre sociale*, Paris, 1907. – C. Bouvier, *Un prêtre continuateur de Le Play*, Paris, 1907.

P. Prieur, *H. de T.*, Paris, 1911, 511 p. (important). – Ph. Champault, *La Science sociale d'après Le Play et Tourville*, dans *La Science Sociale*, 28e année, fasc. 109, octobre 1913. – M.-A. Dieux, *H. de T. d'après ses lettres*, Paris, 1928 ; *L'abbé de T.*, Paris, 1931. – *Recueil d'études sociales à la mémoire de Frédéric Le Play*, Paris, 1956, p. 75-87. – P. Vallin, *Église, société, chrétienté vers 1930*, dans *Les catholiques français et l'héritage de 1789*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 133-34.

DS, t. 2, col. 1412 ; t. 3, col. 1140 ; t. 5, col. 984 ; t. 8, col. 1734 ; t. 12, col. 2469.

Raymond Darricau.

1. TOUSSAINT DE SAINT-LUC (Le Bigot), carme, † 1694. – Né dans le diocèse de Saint-Brieuc, Toussaint est entré chez les Carmes réformés de Rennes, où il fit sa profession le 6 avril 1642. On sait très peu de choses de sa vie ; il est cité toujours comme religieux du couvent du Saint-Sacrement des Billettes à Paris. Il semble que son occupation principale ait été la confession et la direction spirituelle. Il a déployé son activité d'écrivain spirituel dans la même direction. Il est mort à Paris le 18 décembre 1694.

Il a publié *L'Office de la sainte Vierge, pour tous les temps de l'année, selon le concile de Trente* (Paris, Antoine Padeloup, 1661) et surtout deux ouvrages de spiritualité populaire. Le premier, *Les pensées de la solitude du mépris du monde, avec cinquante Instructions Chrétiennes* (Rennes, 1656 ; nombreuses éditions : *Les Pensées de la Solitude Chrestienne, sur l'Éternité, le Mépris du Monde, et la Penitence*, Paris, 1666, 1682, 1688, 1696, 1702, 1707, 1714, 1723 [10e éd.], 1724, 1733, 1745, 1813, 1836 ; Lyon, 1678). L'ouvrage est destiné aux « pécheurs au grand monde pour les appeler à la pénitence » et « à la Cour » (Épistre), et a donc un caractère plutôt ascétique et moralisant. Le deuxième, *Le Bon Laquais* (Paris, Veufve Denys Thierry, 1670), est encore plus simple et pratique, présentant l'exemple d'un homme vertueux, Jacques Cochois, dit Jasmin, mort au commencement de 1669. Ce livre a eu aussi plusieurs réimpressions : 1675, 1696, 1739, 1750.

En outre il publia sur des sujets d'histoire religieuse : *L'institution de la Confrairie du S. Scapulaire de la Vierge* (Rennes, Veufve Yvon, 1657 ; Paris, Antoine Padeloup, 1661). – *L'Institution, indulgences, privilèges et devoirs de la confrérie du S. Scapulaire de la glorieuse Vierge Marie... Notre-Dame du Mont Carmel* (Paris, U. Coutelier, 1696 ; Paris, A. Warrin, 1699). – *L'Institution de la Confrairie de l'Ange Gardien* (Nantes, G. Mousnier, 1659 ; Paris, A. Padeloup, 1661). – *L'Histoire de Conan Mériadec, qui fait le premier règne de l'histoire générale des souverains de la Bretagne gauloise, ditte Armorique, avec la première partie des Recherches générales de cette province* (Paris, C. Calleville, 1664, 2 parties en 1 vol. ; Saint-Brieuc, L. Prud'homme, 1879).

Mémoires sur l'état du clergé et de la noblesse de Bretagne (Paris, Vve Prignard et C. Prignard, 1691, 3 parties en 2 vol. ; Rennes, Ganche, 1858). – *Mémoire ou Recueil des bulles, édits, déclarations ou arrests contenants l'institution, règles et privilèges de l'ordre des chevaliers de Nôtre-Dame du Mont-Carmel, et son Union à celuy de S. Lazare de Jerusalem* (Paris, G. Paulus De Mesnil, 1693 ; *L'Antiquité et les états de l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel et de S. Lazare de Jerusalem...*, Paris, 1673). – *Mémoires en forme d'abrégé historique de l'institution, progrez et privilèges de l'ordre royal des chevaliers hospitaliers de Nostre-Dame du Mont-Carmel et de S. Lazare de Jérusalem...* (Paris, C. Calleville, 1666, 2e éd.). – *Mémoires, ou Extraits des titres qui servent à l'histoire de l'ordre des Chevaliers de Nôtre-Dame du Mont-Carmel et de S. Lazare de Jérusalem, depuis l'an 1100 jusques à 1673, avec les règles et privilèges dudit ordre* (Paris, S. Cramoisy, 1681). – D'autres ouvrages sont encore attribués à Toussaint par Cosme de Villiers (*Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752, col. 851-52).

Toute la doctrine spirituelle de Toussaint de Saint-Luc est centrée sur la conversion du pécheur et sur le salut de l'âme. Pour parvenir à l'éternité bienheureuse du ciel, il faut fuir fermement les dangers de ce monde. La définition du « monde » est strictement négative : « Je parle seulement de ceux qui, ne voulant observer la Loi de Dieu, vivent selon les inclinations sensuelles de la chair, et selon les apetits dereglez de leur corps ; Je parle de ceux qui préfèrent le vice à la vertu, le peché à la grace, et les tentations du Demon aux maximes de Jésus-Christ... Et parce que la plûpart des hommes du Siècle vivent de la sorte, on dit que c'est le monde » (*Les Pensées de la Solitude Chrestienne*, 1723, p. 98). Toussaint a une vision réaliste des prétentions illusoires du « grand monde » parisien à l'époque de Louis XIV. Ses descriptions harcèlent le lecteur, non sans humour. « En effet, mon Fils, avez-vous jamais vû ou lû que quelque Roy soit mort content des limites de son Royaume ? Avez-vous ouï dire que le cœur d'un avaricieux ait jamais esté rempli de trésors ? Aves-vous jamais connu quelque ambitieux satisfait d'honneur ; ou un voluptueux rassasié de plaisirs ? Non. Après tant de peuples vaincus, de Royaumes conquis, et de richesses amassées, où est le parfait contentement des Alexandres et des Cesars, qui n'ayant pour termes de leurs Empires que les mers, cherchent d'autres mondes pour conquerir... » (p. 128).

C'est bien l'illusion fondamentale de l'homme moderne qui se sent capable de conquérir le monde par l'expansion géographique et surtout par le progrès illimité d'ordre scientifique, économique et technique.

Désormais l'homme se considère « maître du monde », capable de manipuler et de maîtriser les éléments de la nature. Par sa raison il se considère surtout comme « causa sui », comme autonome, n'ayant plus besoin d'un Dieu Créateur pour se comprendre. Il se veut seul responsable de sa propre vie. Cette omnipotence illusoire de l'homme moderne est démasquée par Toussaint de Saint-Luc :

« Voilà une vraye peinture de la vie des riches et des puissans du siècle : ils donnent tout leur temps à faire des tresors d'or et d'argent, qui ne sont de leur fond et de leur nature que de la terre ; à bâtir des châteaux, à s'ériger de nouveaux titres de Seigneuries, à acquérir des noms illustres dans les charges qu'ils exercent avec tant d'attachement, qu'ils ne s'occupent qu'à cela ; mais lorsque l'heure de la mort frape, lorsque la retraite de ce monde sonnera, lorsqu'ils seront appelez au Jugement de Dieu (qui sera peut-être bien tôt) toutes leurs richesses seront dissipées, leurs belles terres divisées, leurs desseins renversez, et leurs charges données à d'autres. Ils verront à cette heure là, que tout ce qu'ils ont fait pendant le peu de temps qu'ils ont esté sur la terre, n'etoit que des amusemens d'enfans, et qu'ils n'ont travaillé que pour de la bouë, de la paille, de la carte, et des vraies illusions » (p. 147).

Aux hommes à la Cour et dans le Grand Monde, il oppose le bon chrétien, qui reconnaît sa dépendance fondamentale de Dieu : « N'oubliez jamais le service de Dieu..., vous ressouvenant toûjours que Dieu est vostre premier Maistre... » (*Le Bon Laquais*, 1670, p. 12-13). Tel est le bon laquais Jacques Cochois, dit Jasmin, vivant « toûjours en la presence de Dieu », qu'il propose comme exemple aux lecteurs.

« Dieu est par tout, il habite à la verité dans les Églises comme dans son sanctuaire, mais il y est de telle sorte qu'il ne se retire pas des maisons particulières : que s'il a ordonné les Églises pour le lieu des Oraisons du peuple, il ne laisse pas de les écouter dans les chambres, aux portes, dans les salles, dans les ruës, sur les chemins, et il se rend par tout attentif aux prieres qu'on luy fait » (p. 4-5). Toussaint de Saint-Luc propose une spiritualité simple et pratique, destinée au grand public : « Comme il est certain que le Paradis est pour tous les hommes, les petits y ont autant de part que les grands » (p. 1).

Fortement ascétique et moraliste, il vulgarise aussi l'exercice de l'oraison mentale, auquel on peut vaquer « chaque jour quelque temps » (p. 23). Il n'ignore pas l'exercice affectif et mystique de l'aspiration – hautement estimée par les Carmes de la Réforme de Touraine comme Jean de Saint-Samson (DS, t. 8, col. 703-10) – toute centrée sur l'expérience de l'amour divin qui transforme l'homme profondément en l'union mystique : « Ha mon ame, comment n'es-tu pas ravie d'amour envers un Dieu si liberal, que de se donner luy mesme à toy » (p. 107-09 ; *Les Pensées de la Solitude*, 1723, p. 90-91). Ces évocations de l'homme qui s'extasie de l'amour de Dieu envers lui sont pourtant une exception et font contraste avec sa conception habituelle de l'homme pécheur qu'il faut sauver de la damnation éternelle.

Malgré le fait que Toussaint de Saint-Luc critique l'esprit mondain de l'homme et ses prétentions, son anthropologie spirituelle est fortement tributaire du rationalisme de son époque. Il croit qu'il faut illuminer le chrétien en vue de le convertir, de l'ouvrir à l'élection miséricordieuse de Dieu, et aussi à l'horreur du péché. Finalement, l'homme est responsable de son salut et il faut lui offrir les connaissances nécessaires pour qu'il puisse exercer cette responsabilité. Même si la grâce de Dieu n'est point niée, un rôle prépondérant est accordé à l'intelligence qui doit illu-

miner et guider la volonté. L'entendement est lié étroitement à la conscience, qui fonctionne comme « un enfer portatif », étant « si sensible à toutes les fautes que l'on commet » (*Les Pensées de la Solitude*, 1723, p. 251, 256). Les tourments intérieurs proviennent de ce que, « l'entendement n'étant pas d'accord avec la volonté », il y a « de la division et des combats entre ces deux puissances » (p. 251).

Leurs rôles sont très précis : « L'entendement produit les lumieres et les connoissances : La volonté fait naître les desirs et les affections. L'entendement a deux offices ; l'un de considerer les choses et d'en juger : l'autre, d'enseigner à la volonté ce qu'elle doit faire » (p. 252). Donc, « si la volonté suit les lumières de l'entendement, aimant ce qui est bon, et fuyant ce qui est mauvais : Ces deux puissances seront d'accord, et l'ame juoïra d'une grande paix interieure. Mais si la volonté est rebelle aux connoissances de l'entendement, c'est là... que commencent les guerres intestines, et les contradictions interieures » (p. 253).

Ici, nous sommes bien loin de la tradition spirituelle et mystique du moyen âge : *amor ipse intellectus est*. Pour Toussaint la volonté comme telle est aveugle et sans direction, et par conséquent elle doit être soumise à la conduite de la lumière rationnelle. Le fondement du progrès spirituel n'est aucunement l'expérience de l'irruption bouleversante de l'amour divin qui transforme immédiatement la dynamique de l'amour humain (sauf dans les réminiscences mystiques de l'exercice d'aspiration). Au contraire, le fondement de l'édifice spirituel est constitué par la puissance rationnelle de l'homme, « car la sinderese est immortelle, appelée pour ce sujet par les Peres de la vie Spirituelle, Etincelle immortelle, et Partie virginalle de l'ame ; laquelle ne peut jamais approuver le mal, ni manquer à reconnoistre le bien » (p. 253). Au lieu de la transformation dynamique de toute la vie humaine dans la rencontre *hic et nunc* avec Dieu, l'homme dispose de façon statique et autonome d'un principe de vérité qui le rend capable d'agir en accord avec elle : « A ces deux fonctions de l'entendement répondent les premieres veritez de la nature, qu'on appelle les habitudes des premiers principes, qui sont de deux sortes, les unes speculatives ou simples raisonnements, les autres pratiques, c'est-à-dire d'actions. Ces premiers principes ne peuvent jamais s'effacer de la connoissance raisonnable des hommes... » (p. 252). Il suffit que l'homme retrouve la rationalité de sa nature pour y accorder sa conduite. De la sorte, la vie spirituelle se réduit à l'ascèse, par laquelle l'homme responsable (*causa sui*) se peut assurer de la vie éternelle (*conservatio sui*).

Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752, col. 850-52. – *Catalogue général des livres imprimés de la B.N.*, t. 192, 1965, col. 969-74.

Hein Blommestijn.

2. TOUSSAINT DE VILLENEUVE, carme, évêque, † entre 1490 et 1500. – Le peu de renseignements dont nous disposons sur ce religieux, qui semble avoir été un personnage digne d'intérêt, nous vient des anciens historiens de l'ordre, aux chronologies souvent discordantes. Quelques repères ressortent cependant : né à Avignon, Toussaint entra au couvent des Carmes de Moulins, fut envoyé comme lecteur à Paris (1443), où il obtint la maîtrise (1456 ?) puis le doctorat en théologie (après 1458). A peine élu provincial de la province de Narbonne (1464), il fut investi de l'évêché de Cavaillon (1466) et nommé conseiller et confesseur du duc Jean II de Bourbon (1467) – et non du cardinal de Bourbon, comme l'écrit par erreur Zimmerman. Il mourut, selon les auteurs, en 1492, 1494 ou 1497. Un successeur au siège de Cavaillon lui est donné le 15 juillet 1496 (C. Eubel, *Hierarchia catholica*, t. 2, Munich, 1901, p. 138).

Il ne reste apparemment rien de son œuvre exégétique et oratoire, qui passait pour abondante et importante. Seuls sont parvenus jusqu'à nous deux opuscules vernaculaires composés à l'intention du puissant duc de Bourbon (1426-1488), prince lettré, féru de sciences et d'astrologie, à la vie publique et privée fort agitée.

Le *Petit médicinal* (ms, Paris, BN, fr. 2445) est un manuel de confession élémentaire, de facture et de contenu traditionnels, où les péchés sont successivement envisagés en fonction des cinq sens, des sept vices capitaux et de leurs branches, des dix commandements. Il peut être daté de 1467 (entrée en fonction de l'auteur auprès du duc).

Destiné à éclaircir certains points de théologie supposés utiles au gouvernement moral du duc, le *Directoire de conscience* se situe dans un registre plus intellectuel. Mais il est bien difficile de trouver un fil conducteur à cette compilation sans plan ni unité où, sous une forme discursive et dans une langue technique déroutante pour le profane, sont abordées des questions fondamentales de la théologie morale et doctrinale : l'âme et la conscience ; la volonté et la liberté ; la grâce et la prédestination ; le péché, la tribulation et la justification ; l'assez long développement consacré à la pénitence laisse deviner des tendances contritionnistes.

Au passage transparaissent les préoccupations du confesseur et du conseiller : mise en garde contre les « blasphemateurs, adulateurs, detracteurs, mensongers » et autres astrologues qui entourent les princes ; constat amer de la corruption générale de la Chrétienté et de la dégénérescence de la noblesse ; invitation à se ressaisir et à recouvrer Jérusalem, la Jérusalem terrestre comme la Jérusalem morale, c'est-à-dire « bonne ame et bonne conscience ». La doctrine théologique est celle de saint Thomas, avec des emprunts à Duns Scot ; Aristote, les Pères (Augustin surtout) sont appelés en renfort, ainsi que Pétrarque (*De vita solitaria*). Précisément datable de juillet 1486-mars 1487, le *Directoire* a été imprimé à Lyon en 1488 (Pellechet, n. 11544 ; BN, Rés. D 771).

Rien de tout cela n'aurait mérité de retenir longuement l'attention, n'eussent été la personnalité du destinataire et l'émergence concomitante, dans d'autres cours princières, d'une théologie doctrinale (et non plus seulement spirituelle ou morale) en langue vernaculaire fortement marquée par la scolastique, qui, à l'aube de la Renaissance, signe un renouveau, après la longue interruption des 14e-15e siècles (traduction du *Compendium theologice veritatis* ; traités de Jean Columbi [DS, t. 2, col. 1134-35] et, un peu plus tard, de Pierre Fontaine auprès de Jeanne de Valois à Taillebourg, par ex.).

Cosme de Villers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752 ; réd. avec supplément par G. Wessels, Rome, 1927, col. 853. – B. Zimmerman, *Monumenta historica carme-*

litana, Lirenae, 1907, p. 409-10. – *Gallia Christiana*, t. 1, Paris, 1715, col. 953. – H. de Surirey de Saint-Remy, *Jean II de Bourbon, duc de Bourbonnais et d'Auvergne 1426-1488*, Paris, 1944. – DS, t. 3, col. 1216.

Geneviève HASENOHR.

TRACY (BERNARD DESTUTT DE), théatin, 1720-1786. – Descendant d'une famille écossaise, né le 25 août 1720 à Paray-le-Frésy, près de Moulins, Bernard de Tracy fit ses études au collège des Jésuites de Paris, Louis-le-Grand. Il fréquenta aussi dans sa jeunesse les Cisterciens réformés de Sept-Fons, dans le Bourbonnais. Lorsqu'il se décida à entrer dans la vie religieuse, il opta pour les Théatins, sur le conseil d'un jésuite de Louis-le-Grand ; sa santé délicate lui interdisait probablement la vie cistercienne. Il entra chez les Théatins de Paris et fit profession religieuse le 22 avril 1738.

En 1750 il accompagna le P. J.-M. de Maubert au chapitre romain de sa congrégation et poussa jusqu'à Naples ; il ramena de ce voyage les éléments de l'ouvrage qu'il publia plus tard sur les saints théatins. Il fut maître des novices, dit-on. Il prêcha, comme à Moulins en 1753 pour la béatification de Jeanne-Françoise de Chantal. Il mena surtout une vie retirée et studieuse et mourut en son couvent de Paris le 14 août 1786.

Voici ses ouvrages : 1) *Panégyrique de la Bse Jeanne-Françoise...* (Paris, Thiboust, 1753, 59 p.). – 2) *Remarques sur l'établissement des Théatins en France* (1755) et... *sur les Constitutions...* (1756) ; on ignore où furent édités ces 2 ouvrages, aujourd'hui perdus (cf. l'analyse qu'en donne Vezzosi, p. 435-37). – 3) Rééd. de la trad. franç. par le jésuite J. Brignon du *Combat spirituel* de L. Scupoli (Paris, 1759).

4) *Conférences ou exhortations à l'usage des maisons religieuses*, dédiées aux Cisterciens de Sept-Fons (Paris, Tilliard, 1765 ; rééd. Paris, Berton, 1783 avec 3 conférences supplémentaires). – 5) *Conférences ou exhortations sur les devoirs des ecclésiastiques*, dédiées à Mgr d'Orléans de la Motte (Paris, Berton, 1768). – 6) *Traité des devoirs de la vie chrétienne*, à l'usage de tous les fidèles (2 vol., Paris, Tilliard, 1770). – 7) *Vies de S. Gaétan de Thienne..., du B. Marinon, de S. André Avellin, ...Paul Burali d'Arezzo* (Paris, Lottin, 1774). – 8) *Nouvelle retraite à l'usage de toutes les communautés religieuses*, dédiée aux Dames de Saint-Cyr (Paris, Berton, 1782). – 9) *Vie de S. Bruno...* avec des remarques sur l'ordre des Chartreux (Paris, Berton, 1785).

Migne, *Orateurs sacrés*, t. 64, 1854, col. 1235-1646 (reproduit les œuvres ci-dessus numérotées 4-5).

Mis à part les ouvrages hagiographiques et historiques, tous les livres publiés par Tracy traitent de la vie chrétienne, cléricale ou religieuse. A feuilleter ces pages, l'effort principal de l'auteur apparaît vite : il veut enseigner au chrétien, au prêtre, au religieux les devoirs de leur état. Est-ce parce qu'il fut marqué dès sa jeunesse par la vie très austère des cisterciens réformés de Sept-Fons, ou parce qu'il avait perçu les dérives de tout genre qui menaçaient la société chrétienne de son temps ? Toujours est-il que les livres de Tracy se présentent au fond comme des défenses, des consolidations, des rappels au devoir, et que les droits de Dieu, de l'Église, de la saine morale, appuyés sur la Bible, la théologie et les exemples des saints, l'emportent de loin sur l'inspiration évangélique d'une vie chrétienne personnellement assumée. Les orientations proprement spirituelles sont tout aussi discrètes ; Tracy parle des exercices nécessaires et de la manière de les faire plus que de la vie spirituelle elle-même. La personne du Christ, la paternité de Dieu, le service mutuel et le partage dans la charité fraternelle sont quelque peu effacés, lointains, allusifs. Par contre, les grandes vérités et les devoirs qui en découlent sont toujours mis au premier rang : s'il faut aimer Dieu, c'est parce qu'il l'a commandé !

Le *Traité des devoirs de la vie chrétienne* est organisé en quatre parties : devoirs envers Dieu, envers soi-même, devoirs de charité et de justice envers le prochain, et devoirs des divers états de vie. Dans cette dernière partie, on pourrait relever bien des notations intéressantes sur la société chrétienne du temps. Mais l'enseignement de Tracy ne dépasse pas celui d'un bon catéchisme pour adulte. Les *Conférences* pour les ecclésiastiques sont elles aussi axées sur les devoirs de la charge cléricale ; Tracy ne l'enracine pas dans le sacerdoce du Christ et ne l'anime guère de ses exemples.

Le meilleur ouvrage est probablement celui qu'il adresse aux maisons religieuses (4 ; éd. citée : 1783). Bien que les conférences traitent toutes, ici encore, des devoirs d'une vie religieuse sérieusement assumée et vécue, la personne de Jésus, ses valeurs évangéliques y sont plus présentes. Tracy aborde aussi quelques sujets directement spirituels, comme l'oraison mentale, la mortification, le silence ; la première doit viser à nourrir le souvenir fréquent de la présence de Dieu, la vigilance et la ferveur (p. 243-54) ; la deuxième (p. 287-313) a pour but de laisser se manifester en nous la vie même de Jésus ; le silence intérieur et extérieur est nécessaire pour nous pouvoir unir à Dieu (p. 362-84).

L'enseignement de Tracy est solide, bien fondé sur les autorités traditionnelles, mais sans originalité, classique, peu personnel, sans éclat ni passion : il semble qu'on a déjà lu tout ce qu'il a écrit, au demeurant d'une bonne plume.

A.F. Vezzosi, *I Scrittori de'Cherici Regolari detti Teatini*, t. 2, Rome, 1780, p. 434-43. – F.-X. de Feller, *Dictionnaire historique*, t. 13, Paris, 1824, p. 82-83 (repris par les biographies de Hoefer, Michaud et le *Dict. de biographie française*). – J.-M. Quérard, *La France littéraire*, t. 9, Paris, 1838, p. 530. – R. Darricau, *Les Théatins à Paris*, dans *Regnum Dei*, t. 15, 1959, p. 98-100, 112 (n. 35).
DS, t. 2, col. 706 ; t. 7, col. 381.

André DERVILLE.

TRADITION. – I. *La tradition dans l'Église.* – II. *Traditions spirituelles.*

I. LA TRADITION DANS L'ÉGLISE

Depuis la seconde guerre mondiale, l'idée de Tradition a connu un renouveau d'intérêt indéniable. Les études, à la fois historiques et spéculatives, ont principalement porté sur le rapport entre Écriture et Tradition, point de division depuis la Réforme entre catholiques romains et confessions évangéliques diverses. Ces études ont conduit à des résultats nettement positifs : de nombreux malentendus ont été dissipés, les positions se sont singulièrement rapprochées, au point que les conclusions du Comité *Foi et*

Constitution de Montréal (juillet 1963) convergent pour l'essentiel avec l'enseignement de Vatican II (Constitution *Dei Verbum* = DV, novembre 1965).

Il ne peut être question de reprendre ici le problème dans son ensemble (voir, par exemple, les ouvrages de O. Cullmann, H. Holstein et Y. Congar). Nous croyons devoir insister sur deux grands moments : le premier, près des origines chrétiennes, est représenté par *Irénée de Lyon* ; le dernier, en notre temps, se situe *autour de Vatican II*. Entre les deux il suffira de signaler quelques points de repère.

La terminologie de la question apparaît déjà dans les écoles judaïques : le maître *transmet* (hébreu *masar*, grec *paradidonai*, latin *tradere*) un enseignement que le disciple reçoit (hébr. *qibbel* ; araméen *qabbala* ; *paralambanein, recipere*) et qu'il devra *garder* (gr. *tèrein, katechein* ; lat. *servare, conservare*) ; cf. O. Cullmann, *La tradition*, p. 15. Ces termes se retrouvent dans les épîtres pauliniennes (1 *Thess.* 2,13 ; *Gal.* 1,11-12 ; 1 *Cor.* 15,14 ; 11,23-26 à propos du Repas du Seigneur). Les évangiles synoptiques, par contre, ne parlent que des « traditions » pharisaïques (*Mt.* 15,1-9 ; *Marc* 7,1-13), traditions humaines qui peuvent trahir les préceptes divins (cf. *Col.* 2,8 : tradition humaine d'une « philosophie selon les éléments du monde »).

1. *Irénée de Lyon.* – 2. *Points de repères postérieurs.* – 3. *Autour de Vatican II.*

1. **Irénée de Lyon.** – « Irénée est le théologien de la tradition au sens propre du terme » (K.E. Skydsgaard, *Écriture et Tradition*, dans *Irénikon*, 1969, p. 443). Dès le livre I de l'*Adversus haereses* (le titre original est *Dénonciation et réfutation de la gnose au nom trompeur*), il décrit de façon précise l'occasion et le but de son ouvrage. Le développement du Gnosticisme (DS, t. 6, col. 523-41) plaçait l'Église devant une situation complexe. Les Gnostiques se recommandaient d'une tradition secrète et réservée à une élite ; ils rejetaient ou falsifiaient les Écritures, allant même jusqu'à intituler *Évangile de vérité* un de leurs ouvrages (II, 11,9 ; un écrit de ce titre a été découvert à Nag Hammadi, ainsi qu'un *Évangile de Thomas* et un *Évangile de Philippe*, cf. DS, t. 6, col. 639) ; pourtant ils ne s'accordaient pas entre eux, chaque secte ayant sa propre doctrine.

A cet enseignement instable et multiforme des gnostiques, qui se réclament d'une « connaissance plus excellente », à partir de laquelle ils défigurent les Écritures pour les adapter à leur sens (I, 8,1 ; éd. A. Rousseau et L. Doutreleau, SC 263 ; introd. et notes ; 264 : texte et trad.), Irénée oppose l'unité et la stabilité de la foi chrétienne « en un seul Dieu le Père tout-puissant, en un seul Christ Jésus, Fils de Dieu, incarné pour notre salut, et en l'Esprit Saint » (10,1). Cette foi, reçue des Apôtres, l'Église la garde et la transmet à toutes les nations : « Car, si les langues de par le monde sont diverses, le dynamisme de la tradition (*dynamis tès paradoseôs* ; trad. modifiée) est un et le même. Ainsi ni les Églises établies dans les Germanies n'ont une autre foi ou ne transmettent une autre tradition, ni celles qui sont dans les Ibéries, ou chez les Celtes, ou en Orient, ou en Égypte, ou en Lybie, ou dans le milieu du monde » (10,2). Par contre, les gnostiques ont une autre idée du salut, de la « rédemption » (*apolutrôsis*), mais cette tradition est instable (*astaton*) : « Chacun d'eux la transmet comme il veut : autant il y a de mystagogues de cette doctrine, autant il y a de rédemptions » (21,1).

C'est surtout dans le livre III (SC 210 : introd. et notes ; 211 : texte et trad.) qu'Irénée, arrivé à la partie constructive de son ouvrage, explicite sa propre conception de la Tradition. Il le fait d'abord dans les ch. 1-5, qui traitent tout autant de *la vérité de la Tradition* (F. Sagnard) que de la *vérité des Écritures* (A. Benoît ; cf. la note d'A. Rousseau, SC 210, p. 173).

Après avoir nommé les quatre évangiles canoniques (1,1 ; fragment conservé en grec par Eusèbe de Césarée), qui nous ont transmis la foi « en un seul Dieu créateur... et un seul Christ » (1,2), Irénée rappelle encore que les gnostiques n'admettent ni les Écritures, ni la Tradition (2,1-3). Mais il maintient la permanence de la « Tradition des Apôtres » et donne comme critère de son authenticité la succession des évêques dans les Églises que les Apôtres ont fondées.

« Ainsi donc, la Tradition des apôtres..., c'est en toute Église qu'elle peut être perçue par tous ceux qui veulent voir la vérité. Et nous pourrions énumérer les évêques qui furent établis par les apôtres dans les Églises, et leurs successeurs jusqu'à nous. Or ils n'ont rien enseigné ni connu qui ressemble aux imaginations délirantes de ces gens-là. Si pourtant les apôtres avaient connu des mystères secrets qu'ils auraient enseignés aux ' parfaits ' à part et à l'insu des autres, c'est bien avant tout à ceux à qui ils confiaient les Églises elles-mêmes qu'ils auraient transmis ces mystères » (3,1).

« Mais comme il serait trop long... d'énumérer les successions de toutes les Églises, nous prendrons seulement l'une d'entre elles, l'Église très grande, très ancienne et connue de tous, que les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul fondèrent à Rome... Car avec cette Église, en raison de son origine plus excellente (« propter potentiorem *principalitatem* » ; rétroversion grecque : *dia tèn ikanôteran archèn*), que doit nécessairement s'accorder toute Église, c'est-à-dire les fidèles de partout, elle en qui toujours, au bénéfice de ces gens de partout, a été conservée la Tradition qui vient des apôtres » (3,2).

Suit l'énumération des évêques de Rome, depuis Lin, établi par Pierre et Paul, jusqu'à Éleuthère « qui, en douzième lieu, détient la fonction de l'épiscopat ». « Voilà par quelle suite et quelle succession la Tradition... et la prédication de la vérité sont parvenues jusqu'à nous. Et c'est là une preuve très complète qu'elle est une et identique à elle-même cette foi vivifiante qui, dans l'Église, depuis les apôtres jusqu'à maintenant, s'est conservée et transmise dans la vérité » (3,3). Irénée nomme ensuite Polycarpe. « Nous-mêmes l'avons connu dans notre jeunesse – car il a vécu très longtemps... Or il enseigna toujours la doctrine qu'il avait apprise des apôtres, doctrine que l'Église transmet et qui est la seule vraie » (3,4).

« Telle étant la force de ces preuves, il ne faut donc plus chercher auprès d'autres la vérité qu'il est facile de recevoir de l'Église ». Il faut, au nom de cette Tradition, rejeter toutes les doctrines et « inventions mensongères » des gnostiques comme Valentin et Marcion (4,1-3). On peut alors revenir aux Écritures « qui nous viennent de ceux d'entre les apôtres qui ont mis par écrit l'Évangile et dans lesquelles ils ont exposé la doctrine sur Dieu » (5,1).

La Tradition est donc la garantie des Écritures, et c'est sur celles-ci qu'Irénée s'appuie dans la suite pour « démontrer », en opposition aux théories gnostiques fondamentales, les deux points essentiels de la foi chrétienne : le Dieu Créateur est l'unique Dieu, le Seigneur Jésus est réellement incarné. Cette démons-

tration s'appuie successivement sur les paroles des apôtres dans les Évangiles et les Actes (livre III), les paroles mêmes du Christ dans les Évangiles (l. IV), les épîtres pauliniennes (l. V). De nombreux passages de l'Ancien Testament sont d'ailleurs rappelés dans le cheminement de la démonstration, en parallèle avec ceux du Nouveau. Il n'y a donc pas d'opposition, chez Irénée, entre l'Écriture et la Tradition ; tout au contraire, la Tradition conduit aux Écritures, et celles-ci, à leur tour, explicitent et confirment la Tradition.

Cependant Tradition et Écriture ne sont source de vérité et de vie pour l'Église entière et pour chacun des croyants que par la présence et l'action de l'Esprit Saint. C'est ce que pose avec netteté le début de la conclusion du livre III (24,1-2 ; suit une dernière réfutation des gnostiques en 25,1-7, que nous laissons de côté). Le texte latin de 24,1 étant incertain, nous osons présenter une traduction légèrement différente de celle d'A. Rousseau (voir ses notes, SC 210, p. 387-93) ; le sens reste substantiellement le même.

« Ainsi sont démasqués tous ceux qui introduisent des doctrines impies sur Celui qui nous a faits et modelés... Ainsi sont également réfutés... ceux qui enseignent des faussetés au sujet de la Personne (*substantia* ; gr. *hypostasis*) de notre Seigneur et de l'économie qu'il a réalisée pour l'homme qui est sien. Mais nous avons montré de quelle manière (*quemadmodum ostendimus* ; nous maintenons les accusatifs des mss) la prédication de l'Église présente à tous égards une inébranlable solidité, demeure identique à elle-même et reçoit le témoignage des prophètes, des apôtres et de tous leurs disciples ; elle englobe ' le commencement, le milieu et la fin ' (cf. Platon, *Lois* IV, 715e, cité en 25,5), bref la totalité de l'économie de Dieu et son œuvre infailliblement ordonnée au salut de l'homme ; elle est identique à notre foi.

Cette foi, reçue de l'Église, nous la gardons ; et sans cesse, *par l'action de l'Esprit de Dieu,* comme un dépôt de grand prix enfermé dans un vase excellent, elle rajeunit et fait se rajeunir le vase lui-même (l'Église) qui la contient. Ce Don de Dieu (*Jean* 4,10) en effet a été confié à l'Église, comme le souffle à l'homme modelé (*Gen.* 2,7), afin que tous les membres qui le reçoivent en soient vivifiés, et en lui a été déposée la communion avec le Christ : c'est l'Esprit Saint, arrhes de l'incorruptibilité (cf. *Éph.* 1,14 ; 2 *Cor.* 1,22), confirmation de notre foi (*Col.* 2,7), échelle de notre ascension vers Dieu (cf. *Gen.* 28,12)... Car là où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu ; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce ; or l'Esprit est vérité (1 *Jean* 5,6). C'est pourquoi ceux qui n'en participent pas ne se nourrissent pas non plus aux mamelles de la Mère (l'Église) pour en recevoir la vie et ne reçoivent pas la source très limpide qui coule du Corps du Christ, mais ' ils se creusent des citernes crevassées ' (*Jér.* 2,3) dans des fosses de terre. Ils boivent l'eau fétide d'un bourbier, parce qu'ils fuient la foi de l'Église de crainte d'être démasqués et rejettent l'Esprit de sorte qu'ils ne sont pas instruits » (24,1).

Peu après Irénée, Tertullien reprend une argumentation semblable dans le *De Praescriptione haereticorum* (éd. et trad. F. Refoulé, SC 46, 1957). Il s'appuie également sur l'autorité des Églises apostoliques, qui « fait prescription » sur les doctrines hérétiques (20,5 ; 21,1-7 ; 31-32) ; mais il ne croit pas nécessaire de recourir aux Écritures : « Il ne faut pas laisser les hérétiques engager contre nous un débat sur les Écritures, alors que nous pouvons démontrer sans les Écritures qu'ils n'ont pas de rapport avec les Écritures ».

Sur la « gnose chrétienne » chez Clément d'Alexandrie et Origène, voir DS, t. 6, col. 513-18, et les textes rassemblés par W. Rordorf et A. Schneider, *L'évolution du concept de tradition,* p. 48-68, avec bibliographie dans les notes.

2. **Points de repères postérieurs.** – 1° AU TEMPS DE LA CONTROVERSE ARIENNE, les protagonistes des divers courants (Arius lui-même, Alexandre d'Alexandrie, Athanase, etc.) feront appel à la tradition des apôtres et des anciens ; mais cette tradition est envisagée de manière très générale, le plus souvent dans le cadre du *credo* baptismal (cf. M. Simonetti, *La tradizione nella controversa antiariana*).

Basile de Césarée est cependant plus explicite, dans son traité *Sur le Saint Esprit* (éd., trad. et comm. par B. Pruche, SC 17 bis, 1968). Pour démontrer la divinité de l'Esprit, Basile recherche « les notions communes » à son sujet, « tant celles qu'on a rassemblées à partir des Écritures que celles qui viennent de la tradition non écrite (*ek tès agraphou paradoseôs*) des Pères » (9,22). Il développe sa pensée dans le ch. 27 pour montrer que l'Esprit est Dieu au même titre que le Père et le Fils et justifier ainsi la doxologie en « avec... avec » ou « et... et » :

« Parmi les doctrines (*dogmata*) et les proclamations (*kerygmata*) dans l'Église, nous tenons les unes de l'enseignement écrit et nous recevons les autres de la tradition des apôtres, transmises à nous dans le secret (*en mysteriôi*) : toutes ont la même force dans la piété ». Ces « traditions » se réduisent en fait à des pratiques liturgiques : signation des catéchumènes, prière en se tournant vers l'orient, épiclèse eucharistique, renonciation à Satan et triple immersion du baptême, etc. (27,67). Cf. SC 17 bis, introd., p. 139-44 ; E. Amand de Mendieta, *The « unwritten » and « secret » Apostolic Tradition in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea,* Édimbourg-Londres, 1965.

Grégoire de Nazianze ne reprend pas cette argumentation dans son dernier *Discours théologique.* Pour lui, si la divinité de l'Esprit n'est pas apparue plus tôt dans la conscience de l'Église, c'est qu'il fallait d'abord que soit bien reconnue la divinité du Fils (31,26 ; SC 250, p. 326). Si le Christ a tenu secret cet enseignement, c'est qu'il relevait de ce que les apôtres « ne pouvaient encore porter » (*Jean* 16,12-13) et que l'Esprit révélerait lui-même à sa venue (31,28, p. 330). Ceci étant dit, Grégoire relève dans l'Écriture les multiples textes où sont attestées des actions de l'Esprit qui ne peuvent être que divines (31,29-30, p. 332-39).

2° AUTRES PÈRES. – *Augustin* fait plusieurs fois allusion à des traditions diverses selon les Églises ; seules remontent aux apôtres ou aux conciles pléniers celles qui sont observées partout (*Ep.* 54,1). Au temps de la controverse avec Julien d'Éclane, il s'appuie sur l'autorité des Pères antérieurs (Irénée, Cyprien, Ambroise, etc.) pour affirmer la transmission du péché d'Adam, doctrine qui selon lui relève de la tradition : « Quod invenerunt in Ecclesia tenuerunt ; quod didicerunt docuerunt ; quod a patribus acceperunt, hoc filiis *tradiderunt* » (*Contra Julianum* II, 10,33-34).

Vincent de Lérins, qui achève son *Commonitorium* (éd. R. Demeulenaere, CCL 64, 1985) vers 434, déclare avoir reçu d'hommes saints et savants une double manière de défendre l'intégrité de la foi :

« d'abord l'autorité de la Loi divine (les Écritures), ensuite la tradition de l'Église catholique » (2,1). Il énonce sa formule célèbre : « In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus* creditum est » (2,5) ; d'où le triple critère de vérité : universalité, ancienneté, consensus (2,6 ; cf. 3,4 ; 27,2-5 ; 29,2). Vincent maintient cependant un progrès possible de la *religio* (la foi vécue) dans l'Église comme en chacun des croyants, mais plutôt par approfondissement que par développement : « intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia » (23,1-3).

Nous parlerons plus loin du Concile de Trente. Pour les discussions du 17e siècle (Bossuet et le gallicanisme ; Arnault et le jansénisme), pour le renouveau de la « tradition vivante » dans l'École de Tübingen (Moehler, Scheeben, Kuhn) et chez Newman, voir H. Holstein, p. 103-25 ; Y.-M.-J. Congar, t. 1, p. 233-70 ; H. Bacht, H. Fries, R.J. Geiselmann, *Die mündliche Überlieferung*, Munich, 1957 ; J. Stern, *Bible et Tradition chez Newman*, Paris, 1967. Nous nous bornons aux vues suggestives de Blondel, son œuvre étant moins connue hors de France.

3° Maurice Blondel. – Sous forme d'une lettre (20 nov. 1903) au directeur de *La Quinzaine*, Blondel fait entendre sa voix de penseur chrétien au paroxysme de la crise moderniste ; il entend répondre à l'exégèse réductrice de Loisy (cf. art. *Modernisme*, DS, t. 10, col. 1422-28), mais sans céder au conservatisme de certains catholiques. La lettre s'intitule : *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne.*

Parue d'abord en trois cahiers de *La Quinzaine* (16 janv. ; 1 et 14 févr. 1904), puis réunie en un volume (La Chapelle-Montligeon, 1904), l'éd. a été reprise dans *Les premiers écrits de Blondel*, Paris, 1956, p. 149-228, que nous citons. Cf. R. Virgoulay, *Blondel et le modernisme*, Paris, 1980, p. 111-33 (genèse et réactions), 437-54 (étude critique).

Blondel se borne « au problème des relations du dogme avec l'histoire et de la méthode critique avec l'autorité nécessaire des formules doctrinales » (p. 150), et cela « sans recourir immédiatement et exclusivement à l'action de la grâce » (p. 152). Il écarte d'abord deux solutions « incomplètes et incompatibles ». *L'extrincécisme* considère la relation des faits aux dogmes comme purement accidentelle : le surnaturel est immédiatement inféré à partir du miracle et l'histoire ne sert plus qu'à confirmer le dogme ; dès lors « la critique interne des textes (bibliques) et la curiosité de l'historien semblent futiles ou même sacrilèges » (p. 158). *L'historicisme*, à l'inverse, prétend trouver le surnaturel « dans les réalités de l'histoire » (p. 161). Mais l'histoire critique sera-t-elle « assez forte pour porter le poids infini de l'antique foi et toute la richesse du dogme catholique ? » (p. 163).

A cette question, Blondel répond négativement. Il montre d'abord « les lacunes philosophiques » de l'historicisme (p. 163) :

« (L'historien) voit l'aspect sous lequel l'humanité laisse saisir par des manifestations observables le travail intérieur qui s'accomplit invisiblement en elle, ...mais sans fournir du moindre détail une explication totale et suffisante... Ce qu'il ne voit pas et ce qu'il doit savoir qui lui échappe, c'est donc la réalité spirituelle dont les phénomènes historiques... ne représentent et n'épuisent pas l'action tout entière » (p. 167-68). En somme, ce que l'historien ne peut voir, c'est comment, à partir du Christ qui n'a rien écrit lui-même, l'Église a pu formuler des dogmes qui traduisent vraiment son message et qui informent la vie de tous les croyants : « dogmes, histoire du Christ, vie de l'homme, forment un tout pour ainsi dire indivisible : *mihi vivere Christus est* » (p. 188).

Il faut donc trouver « un intermédiaire entre l'histoire et le dogme, un lien qui en opère la synthèse et en maintienne la solidarité sans en compromettre l'indépendance relative » (p. 200). Ce lien, c'est *la Tradition*. Encore faut-il correctement la comprendre :

« Contrairement à l'idée vulgaire, mais conformément à la pratique constante de l'Église, on doit dire que la Tradition n'est pas un simple succédané de l'enseignement écrit... Elle se fonde sans doute sur les textes, mais elle se fonde en même temps et d'abord sur autre chose qu'eux, sur une expérience toujours en acte qui lui permet de rester, à certains égards, maîtresse des textes au lieu d'y être strictement asservie. Bref, à chacun des instants où la Tradition a besoin d'être invoquée pour résoudre les crises de croissance que traverse la vie spirituelle de l'humanité chrétienne, la Tradition apporte à la conscience distincte des éléments jusqu'alors retenus dans les profondeurs de la foi et de la pratique, plutôt qu'exprimés, relatés et réfléchis. Donc cette puissance conservatrice et préservatrice est en même temps instructive et initiatrice. Tournée amoureusement vers le passé où est son trésor, elle va vers l'avenir où est sa conquête et sa lumière. Même ce qu'elle *découvre*, elle a l'humble sentiment de le *retrouver* fidèlement. Elle n'a rien à innover, parce qu'elle possède son Dieu et son tout ; mais elle a sans cesse à nous apprendre du nouveau, parce qu'elle fait passer quelque chose de l'implicite vécu à l'explicite connu » (p. 204).

Cette idée de la Tradition, qui comporte à la fois « un emploi normal de l'activité naturelle » et « une justification rationnelle », est intelligible « dans une philosophie de l'action qui étudie les voies multiples, régulières, parfaitement déterminables, par lesquelles la connaissance claire et formulée parvient à exprimer de plus en plus pleinement les réalités profondes où elle s'alimente » (p. 209-10). On comprend dès lors que les Paroles du Maître puissent dévoiler progressivement un sens jusque-là inaperçu ; Blondel s'appuie à ce propos sur *Jean* 15,26 et 16,12 (p. 211). Il en est ainsi parce que « le dépôt de la Tradition... ne peut être transmis dans son intégrité, bien plus, ne peut être employé et développé que s'il est confié à l'obéissance pratique de l'amour » (p. 212). Blondel montre alors, en une paraphrase très dense comment la Vérité annoncée par le Christ à des hommes d'une époque donnée ne pouvait atteindre autrement les hommes de tous les temps (nous soulignons les formules caractéristiques) :

« En effet, de la seule hypothèse d'une Révélation positive, c'est-à-dire de *la présence de l'éternelle vérité* en une *forme locale, temporelle et contingente*, il résulte des conséquences précises ; et c'est là vraiment le caractère spécifique, l'*hapax* du christianisme. Un enseignement vraiment surnaturel n'est concevable et viable que si le don initial est *une semence* capable de croissance progressive et continue... Jésus n'a écrit que sur le sable et il n'a imprimé sa parole que dans l'air : son *enseignement vivant* tombe *aux esprits mobiles et inconsistants* qui l'entendent. La traduction humaine qui en est faite, si littérale qu'on la suppose, le

laisse incomplet et immobile, ou plutôt il ne nous parvient *qu'en tant qu'il était destiné à traverser l'esprit d'hommes de telle race et de tel siècle.* On ne le comprendra davantage, on ne l'assimilera peu à peu que par un travail alimenté *en même temps aux sources de la vie morale de l'homme et aux suggestions de l'Esprit invisible* simultanément présent à tous les moments de la durée et à toutes les formes de la civilisation... Voilà en quel sens profond, dès qu'il s'agit de trouver le surnaturel dans l'Histoire Sainte et dans le dogme, l'Évangile n'est rien sans l'Église, l'enseignement des Écritures rien sans la vie de la chrétienté, l'exégèse rien sans la Tradition » (p. 213-14). Un peu plus loin, Blondel affirme le rôle du Magistère, mais en le situant dans la vie de l'Église entière : « Le Magistère infaillible est la garantie supérieure et vraiment surnaturelle d'une fonction qui trouve son fondement naturel dans le concours de toutes les forces de chaque chrétien et de la chrétienté entière : *viribus unitis docet discendo et discit docendo semper.* Et ce que l'assistance divine assure, c'est l'exercice normal, indéfectible, de cette fonction essentielle » (p. 216).

Bien qu'elle soit marquée dans sa formulation par le contexte de la crise moderniste, l'idée blondélienne de la Tradition atteint une densité et une ampleur qui lui confèrent une valeur durable ; elle rappelle sur plusieurs points les vues d'Irénée (en particulier la puissance de vie et de rajeunissement du Message sous l'action de l'Esprit) ; elle annonce également, à sa manière, la doctrine de Vatican II (la Tradition comme expérience chez les apôtres et tous les croyants, le rôle de l'Esprit, le Magistère).

3. **Autour de Vatican II.** – La Constitution *Dei Verbum* fut promulguée le 18 novembre 1965, après un vote quasi unanime (cf. art. *Théologie, supra,* col. 486). Le texte avait suscité d'âpres débats. Pour en comprendre les enjeux, il faut remonter bien en arrière, jusqu'au Concile de Trente.

1° Le concile de Trente. – Au nom du principe *Sola Scriptura,* les Réformateurs s'opposaient non pas à *la* Tradition mais *aux* traditions ecclésiales qu'ils assimilaient aux « traditions humaines » condamnées en *Mt.* 17,1-8 et *Col.* 2,8. Les critiques étaient parfois très vives.

« Omne quod in scripturis non habetur, hoc plane Satanae addimentum est » (Luther, *De abroganda missa,* Weimar Ausgabe, t. 8, p. 418). « Les vœux, les traditions sur les aliments, les jours à observer, etc... sont inutiles et contraires à la foi » (*Confession d'Augsbourg,* art. 15,4). « La multitude (des traditions) est si grande que les consciences fidèles en sont offensées et estant réduites à une espèce de Juifverie, s'arrêtent tellement aux ombres qu'elles ne peuvent venir au Christ » (Calvin, *Institution chrétienne* IV, 10, éd. J.-D. Benoît, t. 4, Paris, 1961, p. 195).

Les réactions des Pères de Trente sont à situer dans ce contexte ; ils devaient maintenir la valeur des traditions au plan de la foi et des mœurs, même si elles ne pouvaient être fondées sur l'Écriture. Tel est l'objet du décret *Sacrosancta* (4e session, 8 avril 1546 ; Denzinger-Schönmetzer 1501), que nous traduisons en réduisant la complexité du texte :

« Le Sacrosaint Concile se propose... de conserver dans l'Église la pureté de l'Évangile ; promis par les prophètes dans les Écritures saintes, Jésus Christ Fils de Dieu l'a d'abord promulgué de sa propre bouche, ensuite il a prescrit qu'il soit prêché à toute créature par ses apôtres (*Marc* 16,15) comme source (*tanquam fontem*) de toute vérité salutaire et discipline des mœurs. (Le Concile) perçoit clairement que cette vérité et cette discipline sont contenues dans les livres écrits et dans les traditions non écrites (« in libris scriptis *et* sine scripto traditionibus ») que les apôtres ont reçues de la bouche même du Christ et qui sont parvenues jusqu'à nous comme transmises de main en main depuis les apôtres sous la dictée de l'Esprit Saint. Aussi, suivant les exemples des Pères orthodoxes, tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament – puisque Dieu seul est le garant (*auctor*) de l'un et de l'autre –, ainsi que les traditions elles-mêmes qui concernent la foi et les mœurs – comme dictées verbalement par le Christ ou par l'Esprit Saint et conservées dans l'Église catholique selon une succession continue –, (le Concile) les reçoit et les vénère avec une égale piété et un égal respect (*pari pietatis affectu et reverentia*). »

On notera d'abord la priorité de *l'Évangile* : le mot est pris visiblement au sens plénier de la « Bonne Nouvelle » apportée par le Christ. On pourrait dire que l'Évangile ainsi compris s'identifie à *la* Tradition au sens irénéen du terme. Mais la suite du décret met sur le même plan les écrits canoniques *et les traditions* (notons cependant que le *et* du texte latin remplace un *partim... partim* rejeté par les Pères), en déclarant que celles-ci doivent être reçues avec « une égale vénération ». On regrette ici le manque d'une distinction entre *la* Tradition et *les* traditions.

D'autre part, bien que le décret ait réservé le mot « source » (*fontem*) à « l'Évangile », bon nombre de théologiens postérieurs l'appliqueront également aux Écritures et aux traditions ; d'où la théorie des « deux sources » de la Révélation que reprenait encore le schéma élaboré par la Commission préparatoire romaine pour être proposé à Vatican II : « L'Église a toujours cru et croit que la Révélation totale n'est pas contenue dans l'Écriture seule, mais dans l'Écriture et la Tradition *comme en une double source* », cité par B.-D. Dupuy, *Histoire de la Constitution* (Dei Verbum), dans *La Révélation divine,* t. 1, p. 70. Le décret *Sacrosancta,* dans son histoire et sa portée, a fait l'objet de nombreuses études avant et pendant Vatican II ; cf. Dupuy, *ibid.,* p. 65-71 (bibliogr. dans les notes).

2° Vers un rapprochement des opinions. – A la veille de Vatican II, les oppositions du temps de la Réforme s'étaient pourtant fortement atténuées, et pas seulement en raison du mouvement œcuménique.

L'étude critique des évangiles a fait découvrir que la rédaction finale des livres canoniques était l'aboutissement d'un long processus, depuis la prédication orale jusqu'à la rédaction des documents. La tradition orale a donc précédé la mise par écrit. Du coup tombait l'opposition radicale entre Écriture et Tradition : l'Écriture devait même être envisagée comme un des fruits de la Tradition, loin de s'opposer à elle. D'autre part, les théologiens marqués par la Réforme retrouvaient la valeur de la notion d'*Église,* et donc d'une continuité à travers l'histoire ; simultanément, les théologiens catholiques accordaient à l'Écriture une importance capitale : l'argumentation *ex Scriptura* comme accumulation d'autorités textuelles cédait peu à peu la place à la recherche précise des *textes fondateurs* d'un point doctrinal. Enfin les écrits des Pères étaient étudiés de part et d'autre selon une méthode plus objective : chez les réformés comme chez les catholiques, les interprétations commandées par des préjugés confessionnels tendaient à disparaître, du moins dans la plupart des cas.

Fait significatif, des auteurs protestants renommés (O. Cullmann, Fr.-J. Leenhardt, J.-L. Leuba, etc.) n'hésitaient pas à écrire sur la Tradition. En outre, le Comité œcuménique *Foi et Constitution* préparait un rapport sur ce sujet, dont les résultats furent étudiés à la Conférence de Montréal (juillet 1963 ; cf. *infra*).

3° La Constitution Dei Verbum. – Laissant de côté l'histoire tourmentée de l'élaboration du texte (il connut cinq rédactions successives ; cf. B.-D. Dupuy, *Historique* ; Ch. Moeller, *Le texte du ch. II*, dans *La Révélation divine*, t. 1, p. 61-117 et 305-44), nous considérons seulement son état définitif en nous limitant au ch. II « La transmission de la Révélation ». Le Concile, qui a voulu éviter de résoudre les questions discutées parmi les théologiens, ne donne pas une définition précise de la Tradition ; il décrit seulement comment elle se forme et ce qu'elle enveloppe, puis son rapport avec l'Écriture et les conditions d'une juste compréhension de l'une et de l'autre.

1) *L'ordre et les agents de la « transmission »* (§ 7). – Nous traduisons ce paragraphe en clarifiant son contenu très dense par d'autres liaisons que les « *tum... tum* », « *sive... sive* » de l'original ; nous mettons entre guillemets les formules empruntées au décret de Trente ; nous soulignons les mots ou incises qui introduisent des aspects nouveaux :

Le Christ Seigneur, en qui se concentre toute la Révélation du Dieu Très-Haut (2 *Cor.* 1,20 ; 3,16-4,6) donna aux Apôtres mandat « de prêcher à tous l'Évangile, promis autrefois par les Prophètes et que lui-même » *accomplit* et « promulgua de sa propre bouche, comme source de toute vérité salutaire et discipline des mœurs », *leur communiquant ainsi les dons divins.* Ce mandat fut fidèlement accompli par les Apôtres : ceux-ci d'abord, *dans la prédication orale, les exemples et les institutions,* transmirent à la fois ce qu'ils avaient reçu du Christ, *de la vie avec lui et de ses actions,* et ce qu'ils avaient appris *sous la suggestion de l'Esprit Saint.* En outre, certains apôtres (Matthieu, Jean) et hommes apostoliques (Marc, Luc) consignèrent par écrit le Message du salut, sous l'inspiration du même Esprit. Et pour que l'Évangile fût toujours gardé *intègre et vivant* dans l'Église (cf. Irénée, III, 24,1), les Apôtres laissèrent pour successeurs les évêques, en leur remettant (*tradentes*) la charge de leur magistère (Irénée, III, 3,1). Cette Sainte Tradition et la Sainte Écriture des deux Testaments sont ainsi comme le miroir dans lequel l'Église, en son pèlerinage terrestre, *contemple Dieu* de qui elle a tout reçu, jusqu'à ce qu'elle parvienne à le voir face à face tel qu'il est (1 *Jean* 3,2).

Le texte présente Tradition et Écriture comme complémentaires et non comme opposées : la Tradition apparaît comme la transmission « intègre et vivante » de la Révélation accomplie dans le Christ et actualisée par l'Esprit, l'Écriture comme l'ensemble des documents authentifiés où la même Révélation est consignée pour être vécue dans l'Église, sous la mouvance de l'Esprit. Car la Révélation est plus qu'une somme de vérités et de directives morales : elle est surtout une *expérience de Dieu,* manifestée par le Christ en sa plénitude et communiquée par les Apôtres et leurs successeurs à l'Église entière (cf. Blondel, *supra*). Plusieurs formules des paragraphes suivants confirment cet aspect d'expérience.

2) *Continuité et dynamisme de la Tradition* (§ 8). – Le premier alinéa de ce paragraphe affirme la continuité de la Tradition, en liaison avec l'Écriture : « La prédication apostolique, qui s'exprime d'une manière spéciale dans les livres inspirés, devait être conservée jusqu'à la fin des temps ». Les Apôtres invitent donc les fidèles à garder les traditions reçues oralement et par lettre (2 *Thess.* 2,15) et à combattre pour la foi qui leur a été transmise (*Jude* 3). « Ce qui a été transmis par les Apôtres enveloppe tout ce qui contribue à la vie sainte du Peuple de Dieu et à l'accroissement de la foi ; ainsi l'Église, en sa doctrine, sa vie et son culte, perpétue et transmet à toutes les générations tout ce qu'elle est, tout ce qu'elle croit ».

Le second alinéa met en relief le dynamisme de la Tradition, qui « progresse dans l'Église sous l'assistance de l'Esprit ». Trois facteurs de croissance « dans la perception des réalités et des paroles transmises » sont explicités : a) « la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent dans leur cœur » (*Luc* 2,19.51) ; b) « l'intelligence intérieure des réalités spirituelles dont ils font *l'expérience* » ; c) « la proclamation (*praeconium*) de ceux qui, conjointement avec la succession épiscopale, ont reçu le charisme assuré de la vérité ».

Les deux premiers facteurs sont évidemment d'ordre spirituel ; le second évoque, sinon une expérience mystique, du moins une « connaissance intérieure », telle qu'Ignace de Loyola prescrit de la demander dans la contemplation des « Mystères du Christ » (*Exercices spirituels,* n. 104), et dont la « méditation cordiale » de Marie est le plus bel exemple. Le troisième facteur annonce la fonction du Magistère : l'expression *charisma veritatis certum* est empruntée à Irénée (IV, 26,2 ; l'omission de la référence est voulue, en raison des divers sens possibles de la formule ; cf. Ch. Moeller, dans *La Révélation...*, p. 338). L'emploi du mot *charisma* (cf. *Rom.* 11,6-8) suggère que cette fonction du Magistère est elle aussi ordonnée au progrès spirituel des fidèles.

Le dernier alinéa montre les *fruits* permanents de la Tradition. « Les dits des Saints Pères attestent la présence de la Tradition vivifiante, dont les richesses sont transfusées dans la vie de l'Église croyante et priante ». C'est par elle aussi que l'Écriture est connue : « Par la même Tradition, le canon intégral des Livres saints vient à la connaissance de l'Église, et les Saintes Lettres sont en elle comprises plus profondément et rendues sans cesse opérantes (*actuosae*) ». D'où cette conclusion remarquable : « Ainsi, Dieu, qui a parlé autrefois (cf. *Hébr.* 1,1), s'entretient (*colloquitur*) sans interruption avec l'Épouse de son Fils bien aimé ; et l'Esprit Saint, par qui la voix vivante de l'Évangile résonne dans l'Église et par elle dans le monde, introduit les croyants à la Vérité tout entière (cf. *Jean* 16,13) et fait habiter en eux avec abondance la Parole du Christ (Col. 3,16) ».

3) *Le rapport entre la Tradition et l'Écriture,* déjà noté dans les paragraphes précédents, est explicité dans le § 9. Le texte affirme d'abord la connexion et l'interpénétration de l'une et de l'autre (*inter se connectuntur et communicant*) :

« Car toutes les deux, jaillissant du même torrent divin (ex eadem *scaturigine* ; scaturigo a un sens plus fort que *fons* : source torrentielle), se rejoignent (*coalescunt* ; pour garder la cohérence de l'image, on pourrait traduire : « confluent ») en un seul tout et tendent vers la même fin. La Sainte Écriture en effet est la Parole (*locutio*) de Dieu en tant que, sous le souffle de l'Esprit, elle est consignée par écrit ; la Sainte Tradition, elle, transmet la Parole (*verbum*) de Dieu, confiée aux Apôtres par le Christ Seigneur et l'Esprit Saint, intégralement à leurs successeurs afin que, sous la lumière de l'Esprit, ils la gardent fidèlement, l'exposent et la diffusent par leur enseignement (*praeconio*) ; d'où il résulte (*ex quo fit*) que l'Église ne tire pas de l'Écriture seule sa certitude au sujet de tout ce qui est révélé. C'est pourquoi l'une et l'autre doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment de piété et de respect (cf. décret *Sacrosancta*) ».

Deux termes différents sont employés pour désigner la Parole de Dieu : dans le cas de l'Écriture, *locutio* (tiré sans doute de *Hébr.* 1,1) ; dans le cas de la Tradition, *verbum*. *Locutio* signifie une parole *énoncée*, déterminée par le fait qu'elle est consignée par écrit. *Verbum* a un sens plus large et plus profond : il désigne déjà la « parole intérieure », la « pensée », communiquée ensuite par la parole extérieure sans que celle-ci réussisse à en exprimer toute la plénitude. Entre *locutio* et *verbum* il y a le même rapport qu'entre *les évangiles* et *l'Évangile*.

Cette distinction permet de mieux comprendre l'incise qui commence par *ex quo fit* (elle fut ajoutée en dernier lieu à la demande de plusieurs évêques, appuyée par Paul VI ; cf. G. Caprile, *Tre emendamenti...*, dans *La Civiltà Cattolica*, t. 117, 1966/I, p. 214-31 ; trad. dans *La Révélation divine*, t. 2, p. 667-87). Le *verbum Dei* de la Tradition, en raison de sa profondeur, peut en effet confirmer une vérité que la *locutio* de l'Écriture n'exprime pas en toute clarté. C'était déjà l'avis de Blondel ; on pourrait donner comme exemple l'élaboration progressive du dogme de la Trinité.

4) *Écriture et Tradition dans l'Église* (§ 10). – « La Sainte Tradition et la Sainte Écriture constituent donc un seul dépôt sacré (*depositum* ; cf. 1 *Tim.* 6,20 ; Irénée, III, 24,1). C'est en gardant ce dépôt que « les fidèles unis à leurs pasteurs » continuent à vivre l'idéal de la communauté primitive (*Actes* 2,42). Ainsi se réalise « une remarquable conspiration (*singularis conspiratio*) entre évêques et fidèles pour garder, exercer et professer la foi transmise ».

« La charge d'interpréter authentiquement la Parole de Dieu écrite et transmise est confiée au seul Magistère vivant de l'Église ». Cependant le Magistère n'est pas au-dessus de la Parole divine ; il en est le serviteur ; il ne peut donc enseigner « que ce qui a été transmis, puisant en cet unique dépôt tout ce qu'il propose à croire comme divinement révélé ». Le dernier alinéa précise : « Tradition, Écriture et Magistère sont liés et associés entre eux, selon le très sage dessein de Dieu ».

Cette affirmation doit être interprétée en fonction de ce qui précède. Le Magistère *n'est pas sur le même plan* que la Tradition et l'Écriture ; il n'est pas « source » de la Révélation, mais seulement son interprète autorisé, avec l'assistance de l'Esprit Saint. D'autre part la *singularis conspiratio* entre évêques et fidèles montre que les fidèles eux-mêmes collaborent au « dynamisme » de la Tradition.

S'il fallait résumer en quelques mots l'idée de la Tradition proposée par Vatican II, nous dirions volontiers ceci : la Tradition ne transmet pas seulement la Révélation comme un enseignement, mais aussi et surtout comme une *expérience de Dieu* dans le Christ et l'Esprit, comme un dynamisme de vie, une impulsion, un sens quasi-instinctif des exigences qu'implique cette expérience. La meilleure comparaison serait celle d'un *maître*, dont l'autorité déborde celle de ses écrits et de ses cours parce qu'elle tient à sa personnalité même. Est-ce d'ailleurs une simple comparaison ? Le Maître, c'est le Christ, dont les apôtres d'abord puis les Pères (au sens large du mot) sont les héritiers authentiques, soucieux de partager cet héritage, dont l'Esprit est le garant, avec les croyants qui deviennent à leur tour héritiers et témoins.

4° L'Assemblée de Montréal (juillet 1963). – La session du Comité *Foi et Constitution* (qui réunit luthériens, calvinistes, vieux-catholiques et orthodoxes) avait à se prononcer sur un rapport de la Commission théologique préparé quelques mois plus tôt à Genève. Le Rapport final de la Section II, après une introduction, comporte trois parties : 1) Écriture, Tradition et traditions ; 2) Unité de la Tradition et diversité des traditions ; 3) Tradition chrétienne et diversité des cultures. Seule la première partie put être étudiée à fond et fit l'objet d'un accord entre les délégués. Les deux autres parties, bien que leur contenu soit déjà bien élaboré, sont présentées seulement comme instrument de réflexion. Ce document, publié avant les discussions finales de la Constitution conciliaire, eut une influence certaine sur ces discussions, bien qu'elle n'apparaisse pas clairement. Nous suivons la traduction française du *Rapport* publiée dans *La Revélation divine*, t. 2, p. 599-612 ; voir aussi, dans le même vol., J.L. Leuba, *La Tradition à Montréal et à Vatican II. Convergences et divergences*, p. 475-97 ; nous signalons les rapprochements éventuels avec *Dei Verbum* (DV).

L'introduction distingue oppportunément plusieurs sens du mot tradition :

« Nous parlons de la *Tradition* (T majuscule), de *tradition* (t minuscule) et de *traditions*. Par la Tradition nous entendons l'Évangile lui-même, transmis de génération en génération dans et par l'Église. Par *tradition* nous désignons le processus de tradition. Le terme *traditions* est utilisé en deux sens : pour indiquer la diversité des formes d'expression et ce que nous appelons traditions confessionnelles (par exemple : la tradition luthérienne et la tradition réformée). Dans la dernière partie de notre rapport le mot apparaît aussi dans un autre sens, lorsque nous parlons des traditions culturelles » (39).

De la première partie, approuvée par le Comité, il faut retenir quelques passages caractéristiques.

« Le témoignage des prophètes et des apôtres inaugure la Tradition de la révélation de Dieu. La révélation unique de Dieu en Jésus-Christ a inspiré les apôtres et les disciples à rendre témoignage à la révélation donnée en la personne et en l'œuvre du Christ... La Tradition orale et écrite des prophètes et des apôtres, sous la direction du Saint Esprit, a conduit à la formation des Écritures et à la canonisation de l'Ancien et du Nouveau Testament, Bible de l'Église. Le fait même que la Tradition précède les Écritures fait ressortir la signification de la tradition, mais désigne aussi la Bible comme la Parole de Dieu » (42 ; cf. DV 9 ; textes mis en parallèle par Leuba, p. 477-78).

Puis, après avoir rappelé l'opposition des temps de la Réforme, le Rapport déclare : « Pour de multiples raisons, il est maintenant nécessaire de revoir ces positions... L'étude de l'histoire, et surtout la rencontre des Églises au sein du mouvement œcuménique, nous ont conduit à constater que la proclamation de l'Évangile est toujours et nécessairement conditionnée par l'histoire » (44). « Comme moyen efficace de renouveler cette question » (des rapports entre la Tradition et l'Écriture), plusieurs réflexions sont proposées :

« Nous partons du fait que nous vivons tous au sein d'une tradition qui remonte à notre Seigneur, et qui a ses racines dans l'Ancien Testament ; nous sommes tous tributaires de cette tradition, dans la mesure où nous avons reçu la vérité révélée – l'Évangile – qui nous a été transmise de génération en génération. Ainsi, nous pouvons dire que nous existons comme chrétiens par la Tradition de l'Évangile (la *paradosis* du *Kerygma*), attestée dans l'Écriture et transmise dans

l'Église et par elle, par la puissance du Saint-Esprit. Prise dans ce sens, la tradition est actualisée dans la prédication de la Parole, dans l'administration des sacrements, dans le culte, dans l'enseignement chrétien, dans la théologie et dans la mission et le témoignage rendu au Christ par la vie des membres de l'Église » (45 ; cf. DV 8 ; 10).

« Nous pouvons parler de la Tradition chrétienne, dont le contenu est la révélation de Dieu et le don qu'il a fait de lui-même en Christ, sa présence dans la vie de l'Église » (46). « Mais cette Tradition, qui est l'œuvre du Saint-Esprit, est incorporée dans ces traditions (dans les deux sens du mot : diversité des formes d'expression et confessions séparées). Dans l'histoire chrétienne les traditions sont distinctes de la Tradition, et cependant elles ont un lien avec elle. Elles sont les expressions et les manifestations, sous diverses formes historiques, de l'unique vérité et de l'unique réalité qu'est le Christ » (47 ; cf. DV 9).

Le Rapport traite ensuite des « graves problèmes » que pose cette distinction entre *Tradition* et *traditions* (48). Ces problèmes « impliquent la recherche d'un critère », ce dont l'Église a eu souci depuis les origines ; déjà le Nouveau Testament met en garde contre les déviations ; ensuite la crise gnostique montre que le recours aux écrits apostoliques ne résoud pas le problème (49). D'ailleurs, « la Tradition dans sa forme écrite, comme Écriture sainte... doit être interprétée par l'Église dans chaque situation nouvelle... Une simple répétition des Écritures Saintes serait une trahison de l'Évangile » (50). Or, l'interprétation correcte de l'Écriture fait elle-même problème. « En tant que documents, les Écritures ne sont que ' la lettre '. C'est l'Esprit qui est le Seigneur et qui donne la vie ». L'interprétation correcte est celle « qui est conduite par le Saint-Esprit ». Mais le problème du critère n'est pas pour autant résolu. « Nous en arrivons donc à la recherche d'un principe herméneutique » (52).

Or, puisque les diverses confessions ont choisi divers principes herméneutiques (53), la question qui se pose est celle-ci : « Comment pouvons-nous dépasser cette façon de lire chacun l'Écriture à la lumière de nos propres traditions ? » (54). Le dernier paragraphe de la première partie donne une orientation, accompagnée de multiples interrogations qui sont, à vrai dire, des suggestions. Notons les deux premières et les deux dernières phrases de ce paragraphe :

« L'étude moderne de la Bible a fait beaucoup déjà pour rapprocher les différentes Églises les unes des autres en les conduisant vers la Tradition. C'est dans cette direction qu'il est nécessaire de développer notre réflexion en matière de problème herméneutique... Ne devrions-nous pas étudier davantage les Pères, de chaque époque de l'histoire de l'Église, et leurs interprétations de l'Écriture, à la lumière de notre tâche œcuménique ? La situation œcuménique présente ne demande-t-elle pas que nous examinions la Tradition en critiquant sincèrement nos propres traditions ? » (55).

Les deux dernières parties du Rapport offrent aussi des suggestions intéressantes que nous ne pouvons rapporter ici. La deuxième reprend plus en détail la question de la Tradition et de la diversité des traditions ; elle serait à rapprocher du décret conciliaire sur l'œcuménisme (*Unitatis Redintegratio*). La troisième, en traitant de l'infusion de l'Évangile dans la diversité des cultures, oriente vers l'avenir dans une perspective missionnaire ; ici on trouverait des analogies avec le décret *Ad Gentes* ou la Constitution *Gaudium et Spes*. Nous citons le début et la finale du dernier paragraphe :

« Notre réflexion sur la foi chrétienne manque trop souvent d'une vision et d'une orientation dirigées vers l'avenir... En nous attelant ensemble à nos problèmes communs, nous découvrirons que Dieu se sert des pressions du monde pour briser les barrières qui nous séparent les uns des autres. Nous devons prendre acte des occasions qui nous sont offertes et assumer avec énergie et audace la mission primordiale de l'Église qui est de transmettre la Tradition, la parole de grâce et d'espérance aux hommes qui vivent dans cette nouvelle civilisation à l'échelle du Globe, comme autrefois elle a été prêchée à Jérusalem, en Grèce, à Rome, en Gaule et jusqu'aux extrémités de la terre » (73).

Dans l'Église orthodoxe, le problème de la tradition a été l'un des objets d'un colloque en 1972 ; cf. E. Lanne, *La tradition dans la vie de l'Église orthodoxe aujourd'hui. Symposion de théologie interorthodoxe de Thessalonique (12-16 sept. 1972)*, dans *Irénikon*, t. 45, 1972, p. 469-84 ; t. 46, 1973, p. 16-33.

Conclusion. – 1) *La Tradition, mémoire de l'Église* (DV 8, 10 ; Montréal 45-47). – Le chrétien d'aujourd'hui reçoit « la Tradition qui vient des Apôtres », et il la reçoit avec tous les fruits qu'elle a produits. L'Église en effet « transmet tout ce qu'elle est » ; or, elle est la Tradition vivante dans le présent, le *kairos* d'aujourd'hui. Le présent, dans son intensité, est riche du passé. Ce passé, il est vrai, n'est pas fait uniquement de grandeur et de sainteté, mais aussi de misère et de péché. Mais, grâce au salut apporté une fois pour toutes par le Christ et à l'action purifiante de l'Esprit, la misère et le péché peuvent s'inverser en « confession » d'humilité et de louange, selon « des modes admirables et cachés » (*miris et occultis modis*), pour parler comme Augustin (*Confessions* iv, 4,7 ; v, 6,10.13, etc.). Ainsi les ombres font-elles, dans un tableau, ressortir la lumière.

C'est comme porteuse de ce passé que la Tradition est la *mémoire* de l'Église. Or la mémoire ne conserve pas le passé en tant que périmé, révolu ; elle le conserve au contraire comme expérience d'une vitalité qui perdure et promet de nouveaux fruits dans l'avenir. Toute découverte, qu'elle soit d'ordre spéculatif ou technique, se fait à partir de ce qui est déjà connu et expérimenté, pour dissiper une ignorance qui faisait problème ou mettre au point un procédé attendu. Les saints du passé, nourris de la Tradition, ont « inventé » de nouvelles formes pour transmettre la lumière et l'amour. Leur « geste », engrangée dans la mémoire de l'histoire, est la source et l'annonce de nouveaux visages de sainteté.

2) *La Tradition, facteur de progrès.* – Mémoire du passé en sa fécondité, la Tradition est par le fait même prometteuse de progrès dans l'avenir. La fidélité à la Tradition, et ceci doit être affirmé avec force, est à l'opposé du « traditionalisme ». Le traditionaliste en effet veut conserver le passé tel quel ; il néglige le dynamisme qui porte ce passé vers l'avenir. Le Nouveau Testament, au contraire, oriente nettement vers le progrès : l'Épître aux Éphésiens, par exemple, parle d'annoncer aux nations « les richesses *inépuisables* du Christ », de la « compréhension », jamais achevée, « de la charité du Christ », de la marche « vers la plénitude de Dieu » (*Éph.* 3,8.18-19) ; le Christ lui-même assure que l'Esprit nous « conduira vers la vérité entière » (*Jean* 16,13), for-

mules que reprennent aussi bien *Dei Verbum* (8) que le Rapport de Montréal (56 ; 65 ; 68-69).

Que sera cet avenir ? Nous ne pouvons le savoir ; mais nous savons que l'Esprit conduira l'Église (les Églises) et tous les chrétiens soucieux d'être témoins à insérer sans cesse le levain de l'Évangile dans la pâte du monde, à tous les moments de l'histoire et dans toutes les cultures ; cela se fera malgré les tâtonnements et même les errements passagers inhérents à la condition humaine des témoins. Ce que l'on peut souhaiter – dans la prière évidemment – pour l'avenir immédiat, c'est la venue de messagers animés par l'Esprit des charismes de discernement et de prophétie, c'est-à-dire des hommes capables de saisir les aspirations de leurs frères et de faire entendre une parole « incontournable » qui les presse de dominer leurs égoïsmes et leurs préjugés ; autrement dit : de dépasser les traditions particularistes et sclérosées pour accueillir la Tradition unifiante et vivante.

Études d'ensemble. – A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff*, Münster, 1931. – O. Cullmann, *La tradition. Problème exégétique, historique et théologique*, Neuchâtel, 1953 ; trad. all., Zurich, 1954. – J.N. Bakhuizen van den Brink, *Traditio im theologischen Sinne*, dans *Vigiliae christianae*, t. 13, 1959, p. 65-85. – H. Holstein, *La tradition dans l'Église*, Paris, 1960 ; trad. all., Cologne, 1967. – Y.-M.-J. Congar, *La tradition et les traditions*, I. *Essai historique* ; II. *Essai théologique*, Paris, 1960 et 1963 (nombreuses références bibliographiques dans les notes) ; trad. allem., Mayence, 1965. – J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle* (Handbuch der Dogmengeschichte 1/4), Fribourg-en-Br., 1962 ; trad. franç., Paris, 1967. – *Schrift und Tradition*, Zurich, 1963 (bibliogr. 1930-1962 par G. Pedersen, p. 157-69). – *De Scriptura et traditione*, éd. C. Balič, Rome, 1963. – J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of Development of Doctrine*, 7 vol. prévus, Chicago, 1971 (4 vol. parus en 1984 ; histoire jusqu'à la Réforme inclusivement). – P. Grelot, *Qu'est-ce que la Tradition ?*, Paris, 1989 (important). – *La tradizione. Forma e modi* (Studia Ephem. Augustinianum 31), Rome, 1990.

DTC, t. 15/2, 1946, col. 1252-1350 (A. Michel). – RGG, t. 6, 1962, col. 970-84 (E. Dinkler, U. Wickert, G. Ebeling). – LTK, t. 10, 1966, col. 293-99 (J. Ratzinger). – *Dizionario di Patristica...*, t. 2, Casale Monferrato, 1981, col. 3494-501 (W. Rordorf) ; adapt. franç. *Dict. encycl. du Christianisme ancien*, t. 2, Paris, 1990, p. 2470-75.

Écriture. – P. Bonnard, *La tradition dans le N.T.*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* = RHPR, t. 101, 1960, p. 20-31. – K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus...*, Neukirchen, 1962. – P. Grelot, *La Tradition, source et milieu de l'Écriture*, dans *Concilium*, n. 20, 1966, p. 13-29. – H. Conzelmann, *Zum Überlieferungsproblem im N.T. Theologie als Schriftauslegung*, dans *Aufsätze zum N.T.*, 1974, p. 142-51. – B. Gerhardsson, *Die Anfänge der Evangelientradition*, Wuppertal, 1977 ; trad. fr. *Préhistoire des évangiles*, Paris, 1978. – *Tradition and Theology in the Old Test.*, éd. D.A. Knight, Philadelphie, 1977 ; trad. fr., coll. Lectio divina 108, Paris, 1982.

Église ancienne. – W. Rordorf, A. Schneider, *L'évolution du concept de tradition dans l'Église ancienne*, coll. Traditio christiana V (publiée en plusieurs langues), Berne et Francfort s. M., 1982 (introd. bibliographie, choix de textes originaux et trad. annotée). – *La Tradition Apostolique régulatrice de la Communauté ecclésiale aux premiers siècles* (14e session d'Études de Droit canonique, Paris, 10-14 avril 1978) = *L'année canonique*, t. 23, 1979 (recueil d'études).

D. Van den Eynde, *Les Normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux-Paris, 1933. – P. Smulders, *Le mot et le concept de tradition chez les Pères grecs*, RSR, t. 40, 1952 (Mélanges J. Lebreton), p. 41-62. – B. Reynders, *Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à S. Irénée*, RTAM, t. 5, 1953, p. 155-91. – H. Stirnimann, *Apostelamt und Apostolische Überlieferung*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 4, 1957, p. 129-47. – R.P.C. Hanson, *Tradition in the Early Church*, Londres, 1962 ; Philadelphie, 1963. – G.G. Blum, *Tradition und Sukzession... von Paulus bis Irenäus*, Hambourg, 1963. – B. Gerhardsson, *Tradition and Transmission in Early Christianity*, Copenhague, 1964. – J.N. Bakhuizen van den Brink, *Tradition and Authority in the Early Church*, dans *Studia Patristica* 7 = TU 92, 1966, p. 3-22. – W. Schneemelcher, *Die patristische Tradition in orthodoxer und evangelischer Sicht*, dans *Klèronomia*, 1969, p. 217-32. – J.B. Bauer, *Das Verständnis der Tradition in der Patristik*, dans *Kairos*, t. 20, 1978, p. 193-208.

R.M. Grant, *Scripture and Tradition in St. Ignatius of Antioch*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 25, 1963, p. 322-35. – J. Daniélou, *La tradition selon Clément d'Alexandrie*, dans *Augustinianum*, t. 12, 1972, p. 5-18. – H. Holstein, *La tradition des apôtres chez S. Irénée*, RSR, t. 36, 1949, p. 229-70. – A. Benoît, *Écriture et tradition chez S. Ir.*, RHPR, t. 40, 1960, p. 32-43. – N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Ir....*, Salzbourg-Munich, 1966. – E. Lanne, *« La Règle de vérité ». Aux sources d'une expression de S. Ir.*, dans *Lex orandi-Lex credendi = Studia anselmiana*, t. 79, Rome, 1980, p. 57-70. – A.P. Maestre, *« Traditio »... chez Tertullien*, RSPT, t. 51, 1967, p. 617-43. – R.P.C. Hanson, *Basile et la doctrine de la Tradition en relation avec le Saint-Esprit*, dans *Verbum caro*, t. 88, 1968, p. 56-71. – M. Simonetti, *La tradizione nella controversia antiariana*, dans *Augustinianum*, t. 12, 1972, p. 37-50.

G. Martil, *La tradición en S. Agustín a través de la controversia pelagiana*, Madrid, 1943. – C. Mayer, *Garanten der Offenbarung. Probleme der Tradition in den antimanichäischen Schriften Augustins*, dans *Augustinanum*, t. 12, 1972, p. 51-78. – H. Kremser, *Die Bedeutung des Vincenz von Lerinum für die römisch-katholische Wertung der Tradition*, diss. Hambourg, 1959. – M. Lods, *Le progrès dans le temps de l'Église selon Vincent de L.*, RHPR, t. 55, 1975, p. 365-85.

Trente et après Trente. – Voir la bibliographie donnée par Y. Congar, *La tradition*, t. 1, p. 224. – M. Midali, *Rivelazione, Chiesa, Scrittura e Tradizione alla IV sessione del concilio di Trento*, dans *Salesianum*, t. 34, 1972, p. 607-52 ; t. 35, 1973, p. 3-51, 179-246.

U. Domínguez del Val, *Escritura y tradición en los Patres occidentales y en los teologos pretridentinos*, dans *Revista española di teologia*, t. 24, 1964, p. 61-105 ; *Revelación y tradición*, dans *Salmanticensis*, t. 14, 1967, p. 205-380. – G.H. Tavard, *Tradition in Early Post-tridentine Theology*, dans *Theological Studies*, t. 23, 1962, p. 377-405 ; *La tradition au XVIIe siècle en France et en Angleterre*, Paris, 1989.

19e siècle. – *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie J.A. Möhlers und der katolischen Tübinger Schule*, Mayence, 1942, Fribourg/Br., 1966. – DS, art. *Moehler*, t. 10, col. 1446-48. – R. Geiselmann, *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens... im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn*, Fribourg/Br., 1959.

Pour Newman, cf. DS, t. 11, col. 180, bibliogr. sur Écriture et Tradition.

Autour de Vatican II. – J.-L. Leuba, *L'institution et l'événement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le N.T.*, Neuchâtel-Paris, 1950 ; trad. all., Göttingen, 1957. – P. Lengsfeld, *Überlieferung und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn, 1960 ; adapt. fr. *Tradition, Écriture et Église dans le dialogue œcuménique*, Paris, 1964. – F.J. Leenhardt, *Sola Scriptura ou : Écriture et tradition*, dans *Études théologiques et religieuses*, t. 36, 1961, p. 5-46. – M. Lods, *Tradition et canon des Écritures, ibid.*, p. 47-59.

La Révélation divine (texte, trad. et comm. de *Dei Verbum*), 2 vol. (Unam sanctam 70a, 70b), Paris, 1988. – A. Bea (cardinal), *La Parola di Dio e l'umanità*, Assise, 1967 ; trad. all., 1967 ; fr., 1968, etc. – Autres commentaires de DV en diverses langues.

R. Latourelle, *La Révélation et sa transmission selon la Const. DV*, dans *Gregorianum*, t. 47, 1966, p. 5-40. – K.E. Skydsgaard, *La tradition, un problème résolu ?*, dans *Iré-*

nikon, t. 42, 1969, p. 439-56. – G.G. Blum, *Offenbarung und Überlieferung. Die dogmatische Konstitution Dei Verbum... im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie*, Göttingen, 1971. – G. Gassmann, *Tradition im Luthertum und Anglicanismus*, Augsbourg, 1972. – D. Staniloae, *L'accueil de la tradition dans le monde d'aujourd'hui*, dans *Irénikon*, t. 47, 1974, p. 451-66. – A. Franzini, *Tradizione e Scrittura. Il contributo del Conc. Vat. II*, Brescia, 1978 (thèse Univ. Grégorienne, Rome). – H. de Lubac, *La Révélation divine*, 3e éd. revue et augm., Paris, 1983. – B. Sesboüé, *Tradition et traditions*, NRT, t. 112, 1990, p. 570-85.

Aimé SOLIGNAC

II. TRADITIONS SPIRITUELLES

Distinctes dans leur formulation et leurs manifestations, les traditions spirituelles du christianisme, que nous étudierons brièvement, sont intimement liées à la tradition doctrinale. Il n'y a qu'un seul Dieu, une seule foi, un seul baptême et les symboles de foi se ressemblent et varient fort peu de l'un à l'autre, attentifs qu'ils sont à affirmer la vérité substantielle en éliminant l'erreur. Les traditions spirituelles sont en dépendance de cette unique règle de foi et elles sont vécues dans le temps de l'Église par des communautés diverses et dans des circonstances variées.

Qui dit tradition dit ce qui a été transmis et reçu, ce qui implique fidélité à l'héritage. Si l'héritage doctrinal est intangible, il n'en est pas de même pour ce qui découle de la vérité révélée, où il y a dépendance et échange. Les Credos ne changent pas, mais les traditions qui en dérivent ont pu connaître des variations d'intensité plus ou moins fortes. Dans le baptême chrétien qui comporte des rites, « foi, symbole et sacrements » sont reçus (Congar). Il y a transmission mais aussi communication dans l'Esprit. Car l'Esprit Saint couvre la surface de la terre et continue son œuvre dans le monde. Il y a transmission et développement. Quand saint Paul transmet aux Corinthiens (1 *Cor.* 11,23) « ce qu'il a reçu du Seigneur », on voit que les paroles n'ont pas changé depuis l'institution de l'Eucharistie. La fidélité à l'essentiel s'impose. Mais les prières qui enrobent cet essentiel ont connu des formulations diverses comme en témoignent toutes les liturgies chrétiennes.

Les traditions impliquent toujours un changement. Au temps de l'Évangile, les disciples de Jésus sont critiqués par les Pharisiens parce qu'ils n'observent pas les traditions des Anciens, mais c'est à eux que Jésus reproche d'avoir transformé le commandement divin en tradition humaine (*Mt.* 15,2-6 ; *Marc* 7,3-13). Lors du procès d'Étienne, de faux témoins déclareront qu'ils l'ont entendu dire que « Jésus, ce Nazaréen, détruirait ce lieu (le Temple) et changerait les traditions que Moïse nous a données » (*Actes* 6,14).

L'Église des premiers temps connaît le problème. Sans toujours préciser les détails, saint Paul met en garde les Colossiens contre « le vain leurre de la philosophie selon la tradition des hommes » (2,8) et demande aux chrétiens de Thessalonique « de garder les traditions qui vous ont été enseignées de vive voix ou par lettres » (2 *Thess.* 2,15). Lors de l'Assemblée de Jérusalem à propos du différend sur la circoncision à prescrire ou non aux chrétiens venus du paganisme, la question est posée : pourquoi leur imposer de porter le joug de la Loi ? La lettre envoyée par l'Église, consciente d'agir dans l'Esprit Saint, déclare qu'on n'imposera aucune autre charge que des exigences inévitables : s'abstenir des viandes des sacrifices païens, du sang, des animaux étouffés et de l'immoralité (= unions illégitimes) (*Actes* 15,5.10.28-30).

On parle de « traditions apostoliques », qu'on oppose parfois aux « traditions ecclésiastiques ». Il ne faudrait pas penser des premières qu'elles viennent directivement et exclusivement des Apôtres. Il y a tradition apostolique « quand l'idée qui s'exprime dans une institution se rattache aux Apôtres » (Congar, t. 1, p. 59). La forme extérieure peut être due aux circonstances historiques de temps et de lieux, et de ce fait elles peuvent diverger. On le voit quand il s'agit de la date de la célébration de la Pâque où l'usage d'Éphèse était différent de l'usage de Rome au 2e siècle.

Au cours du temps, l'Église a été amenée à affirmer l'existence et la validité des traditions ecclésiastiques. C'est le cas du concile œcuménique de Nicée II (787) qui met fin à la querelle des images (DS, t. 7, col. 1509-16) et à l'iconoclasme.

Il affirme, après avoir renouvelé les condamnations des conciles œcuméniques précédents : « continuant d'avancer dans la voie royale et suivant la doctrine divinement inspirée de nos saints Pères, dont nous savons qu'elle est la tradition de l'Église catholique et la tradition de l'Esprit Saint qui habite en elle, nous définissons en toute certitude et justesse que les représentations de la croix précieuse et vivifiante et aussi les vénérables saintes images... doivent être placées dans les saintes églises de Dieu... aussi bien l'image de notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ que celle de Notre Dame immaculée, la sainte Mère de Dieu, des saints anges, de tous les saints et justes... Ainsi se confirme la doctrine des saints Pères, la tradition de la sainte Église catholique qui d'un bout à l'autre de la terre a reçu l'Évangile. Ainsi nous suivons saint Paul qui a parlé dans le Christ et toute l'assemblée divine des Apôtres et la sainteté de nos Pères en tenant fermement les traditions que nous avons reçues ». Le concile évoque encore les traditions ecclésiastiques, les « traditions légitimes de l'Église » et résume sa définition : « Si quelqu'un rejette toute tradition ecclésiastique écrite ou non écrite, qu'il soit anathème » (Denzinger-Sch. 600-602).

Huit siècles plus tard, dans sa 4e session de 1546, devant les négations qui voulaient privilégier l'Écriture, le concile de Trente, s'il parle de l'Évangile comme source de toute vérité salutaire et de toute règle morale, « reçoit et vénère avec le même sentiment de piété et le même respect les traditions concernant soit la foi, soit les mœurs comme venant de la bouche même du Christ ou dictée par le Saint Esprit ou conservée dans l'Église par une succession continue ».

Plus précisément et selon une autre perspective, le concile Vatican II, qui a évoqué la présence vivifiante de la tradition « dont les richesses passent dans la pratique et dans la vie de l'Église qui croit et qui prie » (*Dei Verbum*, n. 8), insiste sur la « valeur de la tradition liturgique de l'Église orientale et sur la richesse de ses traditions spirituelles qui s'expriment surtout par le monachisme qui élève l'homme tout entier à la contemplation des mystères divins » (*Unitatis redintegratio*, n. 15). Ce serait sans doute l'occasion de parler de « l'Évangile écrit dans les cœurs », où la rumination du Livre devient chair vivante et vie du chrétien (Congar, t. 2, p. 255 svv).

Un assez bon exemple de la persistance (et du déclin) des traditions nous est donné par Ignace de Loyola. Dans les *Exercices spirituels*, les règles qu'il a formulées « pour avoir

le sens qui doit être le nôtre dans l'Église militante » recommandent de louer la confession et la communion (au besoin chaque semaine), la Messe et le chant, la vie religieuse et les vœux (on sent le point de vue apologétique en un monde où les vœux de religion sont critiqués par Érasme et attaqués par Luther). Ignace recommande aussi de « louer les reliques des saints » vénérant celles-là et priant ceux-ci, les stations ou visites d'églises, les pèlerinages (sur lesquels on reviendra), les indulgences (qu'il prend soin d'expliquer), les jubilés (les « pardons » modernes), les bulles de croisade (qui dispensent du jeûne moyennant une aumône ou quelque engagement), accompagnés de la réception des sacrements, les cierges que l'on fait brûler dans les églises, les prières intérieures et extérieures, la décoration des églises, les préceptes de l'Église. A qui songerait qu'on se trouve devant un catalogue de recettes sacrées, une règle (n. 13) rappelle et souligne qu'« entre le Christ notre Seigneur qui est l'Époux et l'Église son épouse, c'est le même Esprit qui nous gouverne et nous dirige ». Homme du moyen âge et indistinctement de l'époque moderne, Ignace se montre soucieux d'intérioriser et de retrouver dans l'Église de son temps le Dieu qui l'inspire. Les *Exercices spirituels* suffiraient à ne pas le classer parmi les traditionnalistes.

1. Traditions spirituelles et liturgies. – Les traditions spirituelles sont alimentées par la liturgie. La liturgie est l'actualisation du Mystère pascal. Action du Christ et de l'Église, elle est le culte public intégral rendu au Père par le Christ. L'Église, convocation de tous les chrétiens, rassemblement de tous les fidèles dispersés en diverses régions de la terre, invoque partout le même Seigneur dans des formes qui varient selon les cultures et le génie propre de chaque pays qui a été atteint par la prédication de l'Évangile. L'identité substantielle dans la continuité n'exclut pas la variété aussi bien dans les formules que dans les gestes. C'est dire que la permanence de certaines formes n'exclut pas qu'elles puissent changer. On comprend que l'autorité de l'Église intervienne pour garder la fidélité au mystère et n'admette que lentement les changements de rites. Communautaire en ses célébrations, elle est aussi hiérarchique en ses décisions. Il est dit (*Ad gentes*, n. 19) que la foi est enseignée au moyen d'une catéchèse adaptée, elle est célébrée dans une liturgie conforme au génie du peuple et, par une législation canonique convenable, elle passe dans les institutions honorables et dans les coutumes locales. « Les évêques des jeunes Églises doivent sentir et vivre avec l'Église universelle ». C'est au fond ce qu'a vécu au cours de l'histoire l'Église tant occidentale qu'orientale. D'où la multiplicité des rites au sein d'une uniformité substantielle. Il est des différences entre le rite romain et l'ambrosien, entre la liturgie de saint Jean Chrysostome et celle de saint Basile pour l'Eucharistie, mais au centre du mystère c'est l'Eucharistie qui est célébrée, c'est toujours le corps du Seigneur qui est livré, son sang qui est répandu. Mais tout ce qui accompagne ou aide à vivre le mystère varie selon les temps et les lieux.

L'Église n'a pas toujours parlé grec et la langue latine, pour durable qu'en ait été l'usage, n'a pas des garanties d'éternité. Le slavon a remplacé le grec chez certains peuples dans la liturgie orientale et quantité d'autres rites s'expriment en quantité d'autres langues, ce qui peut poser des problèmes de traduction à ceux qui doivent adapter une nouvelle liturgie.

Les sacrements ont connu aussi des adaptations. Le baptême, qu'on l'administre par immersion ou par infusion, a été accompagné de rites divers. Les exorcismes multipliés qui convenaient pour des chrétiens adultes venus du paganisme ont été remplacés par des prières où l'on prie pour que le mal ne vienne pas triompher des enfants. Le sel de la sagesse qui s'est introduit au 6e siècle, selon le sacramentaire gélasien, a récemment disparu du nouveau rituel en 1969. Le rite de la confirmation comporte deux éléments conjoints : la chrismation et la formule qui l'accompagne. Paul vi a confirmé l'importance de l'onction du Saint Chrême et c'est la formule propre au rite byzantin qui a été préférée, l'imposition de la main n'appartenant pas à l'essence du rite sacramentel. Si le concile de Trente a déclaré que les laïcs et les clercs qui ne célèbrent pas ne sont pas obligés à la communion sous les deux espèces, en pensant que le Christ est reçu dans sa totalité sous chaque espèce, il est admis après Vatican ii que la communion sous les deux espèces peut être accordée au jugement des évêques, dans des cas à préciser par le Siège apostolique, aux clercs, aux religieux et aux laïcs ; les fidèles peuvent communier en recevant l'hostie dans la bouche ou dans la main.

Ce sont les époux qui se donnent le sacrement de mariage. Le prêtre ne les unit pas lorsqu'il dit : « Ego vos conjungo » ; il prend acte de leur consentement qu'il recommande au Seigneur. L'onction des malades n'est plus seulement « l'extrême-onction », mais selon l'attestation de Jacques (5,15), « la prière de la foi sauvera le patient et le Seigneur le relèvera ; s'il a commis des péchés ils lui seront remis ». Le concile Vatican II, pour ce qui concerne l'Église latine, a prescrit la révision de tous les rites (*De sacra liturgia*, n. 4 et 50) et il a été largement obéi.

2. Tradition et vie religieuse. – Les groupements religieux, ordres, congrégations, confréries, sous quelques formes qu'ils soient apparus au long de l'histoire de l'Église, se créent peu à peu une tradition propre qui marquera aussi bien la source de leur inspiration que leurs multiples usages. Au départ, un homme inspiré de Dieu et reconnu comme tel, épris de l'Évangile, désireux de se mettre à la suite du Christ, voit d'autres hommes se grouper autour de lui, venir à son école, séduit par sa personne et par l'idéal qu'il veut pratiquer. Après des essais, des hésitations, qui témoignent de l'expérience et de l'inexpérience du groupe, le fondateur inaugure une « règle » reconnue comme le mode de vie nécessaire à la bonne ordonnance de toute société, même spirituelle, et qui va peu à peu s'imposer.

Que la règle ait été dictée par un ange, comme il est dit de saint Pachôme, qu'elle soit le fruit de l'inspiration de l'Esprit, qui a fait déclarer à certains papes que « le doigt de Dieu est là », elle est toujours dotée d'une certaine autorité de Dieu, ou du moins elle offre le moyen de s'orienter vers l'accomplissement de sa volonté. Produit mûrement élaboré (parfois à partir de projets antérieurs ou d'emprunts extérieurs), elle suppose l'obéissance et la fidélité, qui assurent sa longévité. Elle est le point de départ d'une tradition et l'objet d'une vénération. Cassien, dans sa 21e conférence (ch. 12), fait dire à l'abbé Théonas : « Il faudrait déférer à l'autorité des Pères ; il conviendrait, même si la raison nous en échappait, de céder à la coutume de nos devanciers que nous voyons se perpétuer jusqu'à notre temps à travers une si longue suite d'années, et d'y rester persévéramment fidèles en toute exécution et révérence, telle qu'elle nous fut transmise depuis l'antiquité » (trad. E. Pichery, SC 64, 1959, p. 86).

Mais la règle, les règles ont sagement prévu qu'elles seraient vécues en diverses circonstances de lieux, de temps et par des personnes diverses. C'est la condition de leur adaptation et de leur durée. Leurs prescriptions d'allure canonique, leurs conseils plus directement spirituels s'organisent pour permettre de vivre les engagements du groupe. L'uniformité relative permet ainsi le passage d'une maison à une autre dans une même famille religieuse et la pratique de la vie en commun selon les aspirations fondamentales. Un problème se pose : ou se contenter de principes spirituels très larges, ou des normes juridiques, ou descendre dans des détails minutieux. Saint Basile a été capable de donner en 55 chapitres ses « grandes règles » et de ranger des détails plus disciplinaires en 313 autres. D'autres fondateurs ont gardé les principes fondamentaux, auxquels ils ont ajouté des « constitutions » et des « coutumes ». D'autres ont établi des constitutions assorties de « déclarations » et y ont ajouté des règles d'usage dites « communes » ; ainsi Ignace de Loyola. Les usages se trouvaient ainsi codifiés, mais ils pouvaient être aisément modifiés et adaptés aux évolutions nécessaires par l'autorité compétente de l'Ordre. Ces modifications se faisaient sous l'autorité ou le contrôle de la hiérarchie ecclésiastique.

De toute façon, on constate que l'histoire des groupements religieux commence par le choix de quelques orientations fondamentales qui sont concrétisées dans la règle. Celle-ci est le texte fondateur et la référence du groupement. Après cette période de fondation, l'institut fera sa propre histoire, avec des variantes qui vont de l'expansion florissante à la dégénérescence en passant par des périodes de stabilité, de réforme ou de survie (cf. R. Hostie). Il est généralement vérifié que tout institut religieux connaît dans son histoire, surtout si elle est longue, des moments d'adaptation devenue nécessaire, de reprise spirituelle, etc. C'est ce qu'on appelle généralement des réformes ; elles font partie des traditions vécues. Voir l'art. *Riforme*, DIP, t. 7, 1983, col. 1748-63.

Il est évident que plus les décisions adoptées par un institut religieux sont concrètes, plus aussi elles sont sujettes à l'usure du temps et donc à devenir désuètes. Il en est ainsi souvent du costume adopté : les fondatrices décident d'adopter l'habit des veuves de leur temps, et cinq siècles plus tard cet habit est devenu à la fois anachronique et spécifique, au point d'être l'objet d'une vénération !

Le concile Vatican II a mis sa réflexion sur la vie religieuse sous le signe de la révision des finalités et des œuvres de chaque institut. *Perfectae caritatis* appelle à une rénovation adaptée. Les voies de l'Esprit de Dieu se discerneront à travers la tension entre la fidélité aux inspirations originelles et la fidélité créatrice. Il ne s'agit pas d'enterrer son trésor par respect ou par crainte qu'il ne s'altère ; il faut le faire fructifier. Une fidélité trop conservatrice risque de ne transmettre qu'un passé peut-être solide, mais durci, qu'on estime indispensable de préserver ; de son côté la fidélité créatrice, qui veut tirer du nouveau de l'ancien, doit affronter un avenir peu connu, peu exploré, et risque de se compromettre dans des recherches hâtives et des décisions trop rapides. Si le mot « aggiornamento » a fait fortune, sa mise en œuvre a été laborieuse. Elle a été opérante aussi bien dans la vie religieuse féminine que dans la masculine. Retourner continuellement aux sources de toute vie chrétienne ainsi qu'à l'inspiration originelle des instituts et en même temps chercher à correspondre à de nouvelles conditions d'existence, sous l'impulsion de l'Esprit Saint et la direction de l'Église, c'est, en remontant le temps, en revoyant, en réexaminant la vie d'un institut, prendre conscience, Dieu aidant, de ce qui est essentiel pour le dégager de l'accessoire et de l'accidentel, rendre la tradition vivante, c'est-à-dire capable de s'adapter tout en restant soi.

Avec sa brièveté et sa précision coutumières le Droit canonique dit : « La pensée des fondateurs et leur projet, que l'autorité ecclésiastique compétente a reconnus, concernant la nature, le but, l'esprit et le caractère de l'institut ainsi que ses saines traditions, toutes choses qui constituent le patrimoine de l'institut, doivent être fidèlement maintenues par tous » (c. 578).

3. Pèlerinages et dévotions. – Le DS a traité des pèlerinages (t. 12, col. 901-39) et des dévotions (t. 3, col. 745-95). Ces manifestations religieuses d'inspiration spirituelle ne seront considérées ici que du point de vue des traditions auxquelles elles ont donné naissance et qui, au long du temps, ont alimenté la vie du peuple chrétien.

1° Dû souvent à une décision personnelle, mais aussi mouvement collectif, voire communautaire, le *pèlerinage* comporte un déplacement matériel ou spirituel. C'est en nos temps de voyages ce qu'il a gardé de la condition de *peregrinus*, d'étranger. Lointain ou proche, il est une démarche qui approche d'un lieu où la sainteté a manifesté sa présence ou son action. Le souci du contact inspire le pèlerin. Dans les premiers siècles de l'Église le désir de voir les lieux où le Christ a vécu et est mort a longtemps animé les pèlerins, dont certains caressaient le rêve de vivre et de mourir à Jérusalem. Plus tard, les pèlerinages à Rome, aux tombes des apôtres Pierre et Paul, ont mobilisé (et mobilisent encore) des foules où parfois cohabitent curiosité, tourisme et désir de vénération. Il est bien d'autres pèlerinages qui offrent à la dévotion des fidèles un lieu plus proche et plus accessible où ils peuvent demander des grâces et prier.

Au départ, c'est toujours la mise en marche, la recherche d'une présence désormais invisible mais encore agissante. Vénération, demande de secours et de grâce, prière pour des guérisons, volonté d'invocation aux lieux mêmes de la présence, figurent dans les motivations du pèlerin. Parfois le pèlerinage a son origine dans une apparition ou une statue miraculeuse. Il est aussi réponse à un appel. Il y a message, appel à la prière ou à la pénitence, comme à Lourdes, Fatima, La Salette et autres lieux. Les rapports de ceux qui sont venus accroissent la fréquentation, tout comme le bien qu'on en retire ou qu'on en espère, tant et si bien que la tradition se crée et se développe. Il y a même une saison des pèlerinages, souvent nationaux, où les nécessités d'organisation se conjuguent avec la ferveur de certains pays. La Médaille miraculeuse de la rue du Bac à Paris, Lourdes, Pontmain, La Salette, plus modestement Ars en France, Guadalupe au Mexique, Fatima au Portugal, Banneux, Beauraing en Belgique, attirent des foules. Le style du pèlerinage, souvent marial, est particulier en chaque endroit sans cesser d'être catholique. On y observe des traditions : pratiques dévotionnelles, lieux de charité et d'entraide. S'il y a eu un « secret »

révélé aux voyants (ordinairement de familles simples et qui ont parfois été combattus par l'autorité avant qu'elle ne reconnaisse la validité de leur message), il est dans l'amour que les pèlerins se manifestent les uns aux autres. Mais un effort de purification est toujours nécessaire. Les règles sont des règles d'usage et non des règlements. L'organisation laisse aux pèlerins leur liberté.

A leur début, les pèlerinages n'ont pas toujours été acceptés par l'Église (en l'occurrence, l'évêque du lieu surtout). Elle n'hésite pas à imposer des probations. Parfois elle ne les encourage pas: le discernement s'impose, car il faut compter avec un entraînement collectif, une ferveur populaire, un emballement qui peut parfois frôler les frontières de l'exaltation ou les dépasser. Dans un autre genre, on peut redouter les inconvénients de la promiscuité. Certains critiquent aussi les compromissions avec les « marchands du temple ».

Il y a des pèlerinages qui savent « vivre », se renouveler, pour faire mieux saisir le message dont ils sont porteurs. Les responsables savent se mettre en quête des moyens appropriés pour que les leçons spirituelles soient données et reçues et qu'il en reste un souvenir durable. Les chapelains de Lourdes ont imaginé une « retraite populaire » de quelques jours et les prêtres savent qu'en tout lieu de pèlerinage on confesse et on communie. La tradition est vivante et souvent va s'améliorant.

2° Avec les *dévotions*, nous entrons dans un domaine particulier, fort varié, riche jusqu'à l'exubérance. Le mot lui-même peut aujourd'hui prêter à confusion. La vraie dévotion est attachement sincère et intérieur à Dieu. Mais il existe des dévots indiscrets, des dévotions prohibées et des dévotions suspectes. En fait, les dévotions naissent d'un sentiment de foi religieuse, et elles sont acceptées dans l'Église. Mais elles peuvent aussi dériver vers la superstition. Il y a bien des formes d'aimer et de servir Dieu. Certaines sont classiques ; d'autres le sont moins. Il n'y a pas nécessairement antagonisme entre la liturgie, culte officiel rendu par la communauté, et les dévotions. Une dévotion a son origine dans une sainte personne séduite par tel aspect de l'insondable mystère de Dieu ou de la vie de Jésus et de ses saints. Les expressions dévotionnelles, orales ou écrites, privées ou publiques, raisonnées et aussi sentimentales, montrent comment on a cherché à aller à Dieu au cours des différentes époques.

Toujours doit s'imposer le rapport avec la doctrine de foi professée par l'Église. Il est indispensable que le noyau intérieur d'une dévotion soit toujours en conformité avec la foi en Jésus Christ et le dessein de salut de Dieu. On retrouve là, comme en d'autres manifestations de la vie chrétienne, la nécessité d'une autorité qui examine et déclare que l'Esprit de Dieu est bien à l'œuvre dans cette initiative, surtout si elle doit se divulguer, ou qui au contraire déclare, en la prohibant, que l'objet ou le mode ne sont pas consonants avec le sens catholique. Le discernement que les auteurs ou les propagateurs d'une dévotion n'ont pas suffisamment exercé, l'Église l'exerce soit par son autorité suprême, soit au niveau d'un diocèse où il est plus facile de s'enquérir de l'origine, de l'auteur et du retentissement de la dévotion (cf. DS, art. *Dévotions prohibées*).

Il ne faut pas croire que toute dévotion, pour individuelle qu'en soit la source, soit vouée à disparaître au cours du temps. C'est ainsi que ce qui a été couramment pratiqué, que tel accent insistant mis sur un aspect de la Révélation a fini par faire son chemin et s'est trouvé incorporé à la pratique de l'Église, passant de l'inexprimé et du vécu à l'exprimé, du privé au public : la fête solennelle de la Sainte Trinité n'a été introduite dans la liturgie qu'au 9e siècle, mais déjà auparavant les dimanches et l'Eucharistie étaient trinitaires dans leur accomplissement et dans leurs formules. L'Église primitive connaissait le Jeudi-Saint, et c'est au 13e siècle que les efforts de Julienne du Mont-Cornillon ont aidé, couronnés par le pape, à prendre une conscience plus vive des richesses et des bienfaits de l'Eucharistie. La fête du Sacré-Cœur de Jésus n'a été instituée qu'à la fin du 18e siècle et il a fallu des insistances royales pour qu'elle soit étendue à l'Église universelle. Mais les trois formulaires actuels des messes montrent son origine profondément biblique. On pourrait trouver au long de l'histoire les précurseurs de cette dévotion. Si nous voulons remonter le temps, nous trouvons que le signe de croix est aussi ancien que les premiers siècles, que la genuflexion est elle aussi très ancienne. Dans un autre genre, la dévotion à la Passion du Seigneur se spécifie dans celle du chemin de la croix. Les mystères de la vie du Christ, souvent revécus à travers la vie de Marie sa Mère, ont été à la source de beaucoup de dévotions : qu'on pense au rosaire.

Nous ne nous arrêtons pas aux multiples dévotions mariales et à l'immense littérature qui les expliquent. Voir art. *Marie*, DS, t. 10, col. 409-82. De même pour les dévotions envers les saints (t. 14, col. 196-230). Qu'il suffise de dire que la dévotion aux saints fait partie des traditions de l'Église, à l'Orient comme à l'Occident. L'article *Saints* du DS met en lumière une « histoire de la sainteté » : à travers les temps et les lieux, les communautés chrétiennes et leur hiérarchie se donnent en exemples des types de sainteté qui finissent par marquer une époque : après les martyrs, ce sera le tour des moines et des vierges, puis des évêques fondateurs d'Églises locales, puis des rois et des reines, puis des visionnaires, puis des fondateurs de groupements religieux et des évêques réformateurs ; une tendance se fait jour actuellement à béatifier un nombre important de laïcs.

La dévotion aux saints est favorisée par l'Église hiérarchique parce qu'elle en espère chez le dévot une volonté accrue d'imitation des vertus chrétiennes apparaissant dans la vie des saints, et une source d'inspiration. Elle utilise le besoin de recours qui se manifeste chez l'homme, en particulier dans les difficultés et les dangers de l'existence. Il existe une liste impressionnante des protections particulièrement attribuées à tel ou tel saint (cf. *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. 11, Paris, 1988, p. 241-66) ; elle fait penser au catalogue des sociétés d'assistance ! Plutôt que de nous étendre sur les glissements faciles de la piété populaire vers des pratiques et des illusions magiques ou superstitieuses, disons plus sobrement et plus profondément que, dans l'esprit de l'Église, la vénération envers les saints et les secours qu'ils obtiennent de Dieu font partie de la Communion des saints ; ils sont des exemples et des intercesseurs. Tout saints qu'ils sont, ils sont nos frères.

En des domaines divers et variés, il est apparu qu'une tradition, phénomène religieux, est toujours une transmission qui suppose une réception et qu'elle est toujours soumise aux péripéties de l'histoire. En christianisme il n'en est pas autrement. Le Christ Fils de Dieu s'est incarné dans le temps et son Église est elle aussi bien incarnée jusqu'à la consommation des siècles. Les temps qu'a traversés l'Église ont pu être

calmes, heurtés, conflictuels, temps d'affrontements, de divisions même, de défis culturels. Elle a à charge et à cœur de maintenir le dépôt à elle confié, de maintenir vivante sa Tradition en la vivifiant sous l'inspiration de l'Esprit Saint, et aussi de continuer à offrir aux chrétiens l'aide de ses diverses et multiples traditions spirituelles.

Nous ne reprenons pas l'abondante bibliographie du chapitre précédent. – Y.-M. Congar, *La tradition et les traditions*, 2 vol., Paris, 1960-1963. – H. Laurent, art. *Tradition*, dans *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 712-13. – P. Grelot, *Qu'est-ce que la tradition ?*, Paris, 1990.

1. Pie XII, Encyclique *Mediator Dei*, 20 nov. 1947, dans *Documents pontificaux de... Pie XII*, t. 9, Saint-Maurice, 1961, p. 353-422.

2. *Leur aggiornamento* (Examen de dix congrégations religieuses masculines), Lyon, 1970.

3. L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques au moyen âge*, Maredsous, 1925. – A. Van Gennep, *Manuel du folklore français contemporain*, 9 vol., Paris, 1937-1959 (surtout t. 1-2). – B. Kötting, *Culte des saints*, dans *Encyclopédie de la foi*, t. 4, Paris, 1967, p. 166-75. – *La religion populaire, approches historiques*, Paris, 1976. – M. Leroux, *Dévotions et saints guérisseurs*, Paris, 1977. – *Culture, traditions religieuses, liturgies*, dans *Concilium*, n. 122, 1977. – F. Isambert, *Religion populaire, sociologie, histoire et folklore*, dans *Archives des sciences sociales et religieuses*, t. 43, 1977, p. 161-84. – G. Thils, *La religion populaire*, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 8, 1977, p. 198-210. – B. Plongeron, *Religion populaire, nouveau mythe de notre temps ?*, dans *Études*, t. 348, n. 4 et 6, 1978. – J. Vinatier, *Le renouveau de la religion populaire*, Paris, 1982.

Voir, dans DS, les art. *Dévotions, Dévotions prohibées, Liturgie, Pèlerinage, Religion et foi, Saints.*

Gervais DUMEIGE.

TRADITION APOSTOLIQUE. – 1. *Problèmes critiques.* – 2. *La notion de Tradition.* – 3. *L'Église.* – 4. *Les ordinations.* – 5. *L'Eucharistie.* – 6. *L'initiation chrétienne.* – 7. *La vie chrétienne.* – 8. *Les moments de la prière.* – 9. *Valeur du témoignage.*

L'ouvrage communément appelé *Tradition apostolique* est l'un des plus anciens documents – le plus ancien sans doute – qui décrivent les institutions et la vie de l'Église, surtout la liturgie avec un modèle des prières présidentielles qu'elle exige. Il a exercé une influence considérable dans l'Église antique, notamment par les collections canoniques. Sa prière eucharistique, après avoir été adoptée par les Éthiopiens sous le nom d'*Anaphore des Apôtres* (A. Hänggi, I. Pahl, *Prex eucharistica*, Spicilegium Friburgense 12, Fribourg/S., 1968, p. 144-49) est à l'origine de la Prière eucharistique II du Missel romain actuel ; sa prière de l'ordination épiscopale, toujours utilisée sous des formes dérivées dans le patriarcat d'Antioche (d'après le texte du *Testamentum Domini* : *Pontificale iuxta ritum Ecclesiae Syrorum occidentalium*, Versio latina, Vatican, 1941, p. 231-34) et dans le patriarcat d'Alexandrie (d'après les *Constitutions apostoliques* : H. Denzinger, *Ritus orientalium*, reprint Graz, 1961, t. 2, p. 23-34), est devenue en 1968 celle des évêques dans le Pontifical romain.

1. PROBLÈMES CRITIQUES. – Ce document si important est aussi l'un de ceux qui soulèvent encore le plus de contestations de la part des historiens. Cela est dû en grande partie à deux faits : il n'a pas été conservé dans le texte grec original (sauf quelques passages, notamment la prière de l'ordination épiscopale), mais seulement dans des versions, et on ne le trouve jamais à l'état séparé mais inséré dans des collections canoniques. Cependant, s'il est impossible de restituer avec certitude l'original dans sa pureté, les travaux de E. Schwartz, R.H. Connolly, B. Botte et J.M. Hanssens ont permis de retrouver un archétype commun, chronologiquement très proche de l'original et qui a eu une large et rapide diffusion. On le retrouve en effet dans la collection tripartite dont un palimpseste du Chapitre de Vérone (ms LV) contient des fragments latins (il en constitue la 3e partie, la première étant la *Didascalie des Apôtres* et la seconde ce qu'on appelle l'*Ordonnance ecclésiastique des Apôtres*), et dans le *Sinodos* de l'Église d'Alexandrie (où il figure en seconde position à la suite de l'*Ordonnance ecclésiastique des Apôtres*). Il est reconnaissable sous les adaptations qu'en présentent les *Canons d'Hippolyte* égyptiens, les *Constitutions apostoliques* syriennes (éd. M. Metzger, SC 320,329,342), le *Testamentum Domini* également syrien, l'*Epitome* des *Constitutions apostoliques* ; on en décèle l'influence jusque dans les *Statuta Ecclesiae antiqua* de la Gaule méridionale (éd. C. Munier, Paris, 1960, p. 180-83).

Le palimpseste de Vérone a été écrit entre 486 et 494, mais la version latine de la Collection tripartite ne peut guère être postérieure au dernier quart du 4e siècle ; les *Canons d'Hippolyte*, selon son dernier éditeur R.G. Coquin (PO 31/2, Paris, 1966, p. 329), seraient à dater entre 336 et 340. La *Tradition* leur est donc antérieure et l'on doit y reconnaître, par-delà les controverses concernant son titre et son auteur, « le document le plus ancien et le plus précieux pour l'histoire de la liturgie et des institutions au 3e siècle » (B. Botte, *Le texte de la Trad. apost.*, RTAM, t. 22, 1955, p. 161).

La majorité des historiens de la littérature chrétienne antique, à la suite de Schwartz, Connolly et Botte, l'attribue à Hippolyte de Rome (ce qui le rapproche des années 200-220) et lui donne le titre de *Tradition apostolique*.

En effet, le nom d'Hippolyte est attesté par deux et même trois recueils qui contiennent son texte : les *Canons* égyptiens, déjà mentionnés, sont intitulés « Canons de l'Église qu'a écrits Hippolyte, archevêque saint de Rome » ; en outre, l'*Epitome* des *Constitutions apostoliques* annonce la prière pour l'ordination de l'évêque en ces termes : « Ordonnances des saints Apôtres au sujet des ordinations par l'intermédiaire d'Hippolyte », mention d'autant plus remarquable à cet endroit que la prière en question n'est pas celle des *Constitutions apostoliques*, mais celle de notre document ; enfin le même titre se lit à la même place dans une recension arabe de la compilation appelée *Octateuque de Clément*, peut-être cependant sous l'influence de l'*Epitome* : ces mentions supposent que, à l'origine, le nom d'Hippolyte figurait sur le document.

Or dans la liste des œuvres d'Hippolyte gravée sur la célèbre cathèdre antique trouvée en 1551 à Rome dans la région de l'Agro Verano (cf. DACL, t. 6, col. 2423,2434 ; mais les travaux de M. Guarducci ont épaissi les ténèbres de son origine ; cf. *Nuove ricerche su Ippolito*, p. 61-74) figurent sur trois lignes les titres *Peri charismatôn / Apostolikè Parado/sis*. Désignent-ils deux traités distincts ou un seul ? On peut en discuter ; d'après l'ensemble de l'inscription, nous pensons pourtant qu'il s'agit réellement de deux ouvrages. Le traité conservé commence ainsi : « La partie du discours qui concerne les charismes, nous l'avons exposée comme il fallait... ; maintenant... nous sommes arrivés à l'essentiel de la tradition (*ad*

verticem traditionis) qui convient aux Églises » (1). Il s'agit donc bien ici d'un exposé sur la tradition – dans la conclusion (43), l'auteur précise : « la tradition apostolique » – qui était précédé d'un exposé sur les charismes : ce qui correspond aux indications de la liste gravée sur la cathèdre. Les objections de diverses natures qu'on a opposées à cette identification ne nous paraissent pas entraîner la conviction : nous renvoyons à notre article : *Nouvel examen de la « Trad. apost. » d'Hippolyte,* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* = BLE, t. 88, 1987, p. 5-25.

On a fait valoir parfois des différences de style et même de doctrine entre la *Tradition apostolique* et les autres œuvres d'Hippolyte (voir par contre les rapprochements avec la *Réfutation* signalés par V. Loi, dans *Ricerche su Ippolito,* p. 78-82). Or, pour bon nombre de ces œuvres, l'attribution fait l'objet de vifs débats (M. Simonetti, dans *Nuove ricerche...,* p. 75-130) ; mais ici les différences s'expliquent par le genre littéraire particulier de ce traité, sans doute aussi par les imperfections des versions qui nous l'ont conservé et par les remaniements que l'on peut déceler, puisqu'ils ont laissé subsister des doublets. En pratique, il serait vain et assez arbitraire de chercher à en faire la préhistoire : il vaut mieux entendre son témoignage, tel qu'on peut s'en assurer grâce à l'éd. critique de B. Botte (*La Tradition apostolique de S. H. Essai de reconstitution,* 5e éd., 1989 ; en appendice les critiques de détail émises depuis l'éd. de 1963) à laquelle nous nous référons, ou à la mise en parallèle des divers témoins dans la rétroversion de Michel J. Hanssens (*La liturgie d'Hippolyte,* II. *Documents et études,* 1970, p. 66-157).

2. La notion de Tradition. – Tous les écrits des 3e-5e siècles qui ont pour objet les institutions et la discipline ecclésiastique entendent se référer aux ordonnances des Apôtres ; mais la plupart le font en utilisant une fiction littéraire : la *Didascalie* syrienne se présente comme écrite par les Apôtres eux-mêmes ; l'*Ordonnance ecclésiastique des Apôtres* imagine une assemblée dans laquelle les Apôtres délibèrent et où chacun évoque les préceptes du Seigneur ; la même méthode est suivie par les *Constitutions apostoliques.* Au contraire, l'auteur de la *Tradition apostolique* écarte cette fiction : il propose modestement le résultat de son travail personnel « afin que ceux qui sont bien instruits gardent la tradition qui a subsisté jusqu'à présent, suivant l'exposition que nous en faisons » (1) ; « si nous avons omis quelque chose, Dieu le révélera à ceux qui sont dignes » (43). Il entend bien lui aussi se référer aux Apôtres, mais non pas par des écrits ; les Apôtres ont livré un dépôt qui se transmet oralement, qui est livré et doit être gardé : *tradi et custodiri* (1) : « si tous ceux qui écoutent la tradition apostolique (la version copte vérifie la formule grecque : *paradosis* et *apostolikè*) la suivent et la gardent, aucun hérétique ne pourra vous induire en erreur ni aucun homme absolument » (43).

Ce dépôt, ce n'est pas seulement la doctrine de la foi, mais les institutions et la discipline. Alors que « de nombreuses hérésies ont grandi parce que les chefs n'ont pas voulu s'instruire de l'avis des Apôtres » (43), comment s'assurer de la fidélité avec laquelle se transmet le dépôt (*eam quae permansit usque nunc traditionem,* 1) ? Ce sont ceux qui sont à la tête de l'Église (*qui Ecclesiae praesunt,* 1 ; *qui tradiderunt nobis seniores, presbuteroi,* 41) qui ont la responsabilité de le livrer et de le garder (1) et ils reçoivent pour cela la grâce de l'Esprit Saint dans l'ordination. « Dieu gouverne son Église pour qu'elle aborde au port tranquille » ; son intervention se fait en éclairant « ceux qui sont dignes » (43). Cette expression « ceux qui sont dignes » semble bien désigner les évêques, puisque, à la fin de l'ordination, au nouvel évêque « tous offrent le baiser de paix, le saluant parce qu'il est devenu digne » (4) ; dans l'eucharistie que celui-ci préside aussitôt, il rend grâce « de ce que tu nous a jugés dignes de nous tenir devant toi et de te servir comme prêtres » (*ibid.* ; le latin *ministrare* traduit insuffisamment le grec *hierateuein* confirmé par les autres sources ; cf. note de B. Botte, p. 17 ; discutée par E. Mazza, *Omilie...,* p. 459-62).

Ces formules sont à rapprocher de la façon dont Hippolyte parlera plus tard, cette fois en évêque (du moins en membre de la hiérarchie ; cf. J. Frickel, *Nuove ricerche,* p. 33), dans la préface de la *Réfutation* (*Refutatio omnium haereseum,* prooem. I, 6 ; éd. M. Marcovich, Berlin, 1986, p. 55) : « Ces hérésies, personne d'autre ne les convaincra d'erreur que l'Esprit Saint qui a été transmis à l'Église, que les Apôtres ont reçu d'abord, qu'ensuite ils ont à leur tour donné en participation aux fidèles orthodoxes. Étant leurs successeurs, nous avons part à la même grâce, au suprême presbytérat et à l'enseignement et nous faisons partie des gardiens de l'Église ».

Hippolyte rejoint donc l'enseignement d'Irénée, dont, selon Photius (*Bibl., Cod. 121,* éd. R. Henry, t. 2, Paris, 1960, p. 95-96), il disait dans un de ses ouvrages être le disciple. Pour Irénée, dans la confusion que provoquaient sur la foi et les institutions les hérésies foisonnant à la fin du 2e siècle, le critère de discernement est la Tradition qui remonte aux Apôtres, transmise non pas par des maîtres de génie, mais par la succession des évêques (*Adv. haer.* III, 2,2 ; IV, 33,8, etc. ; cf. art. *Tradition, supra*) ; vérifier cette succession, c'est constater le lien avec les Apôtres et avoir la garantie de l'authenticité de la tradition. *Apostolikê Paradosis,* pour Hippolyte comme pour Irénée, c'est donc la continuité de l'institution épiscopale, chargée de garder fidèlement et de transmettre le dépôt reçu des Apôtres. C'est pourquoi, très logiquement, « arrivé à l'essentiel de la tradition qui convient aux Églises » (1), Hippolyte commence son traité par l'ordination de l'évêque.

3. L'Église. – La *Tradition apostolique* présente l'Église à la fois comme un organisme nettement structuré et comme un édifice spirituel dans lequel agit l'Esprit Saint.

Les chrétiens, en effet, constituent un peuple que Dieu rassemble dans l'eucharistie (4; p. 16-17), qui a sa part active dans les grands moments de la communauté, notamment pour l'élection de l'évêque (2, p. 4-5). On entre dans l'Église par les sacrements de l'initiation chrétienne, après une longue probation qui témoigne d'une authentique conversion : le catéchuménat (cf. *infra*).

Au service de ce peuple existent des ministères. Trois d'entre eux (évêque, prêtre, diacre) sont constitués par un acte liturgique : ils sont ordonnés (*cheirotonountai*) par l'imposition des mains et la prière de l'évêque. Pour les ministères inférieurs, Hippolyte emploie un autre vocabulaire et exclut l'imposition des mains : « le lecteur est institué (*kathistatai*) quand l'évêque lui remet le livre » (11) ; au sous-diacre « on n'imposera pas la main, mais on le nommera (*onomazein*) pour qu'il suive le diacre » (13). Pour les

vierges, il refuse tout acte liturgique de consécration : « on n'imposera pas la main à une vierge, mais sa décision seule la fait vierge » (12) ; la veuve par contre est instituée (*kathistasthai*) « par la parole » mais « on ne lui imposera pas les mains parce qu'elle n'offre pas l'oblation et n'a pas de service liturgique... Elle est instituée pour la prière qui est (le rôle) de tous » (10). Le texte ne dit pas quels services particuliers accomplissent les vierges et les veuves.

Aux confesseurs qui ont été arrêtés pour le nom du Seigneur mais n'ont pas subi le martyre, Hippolyte attribue une place spéciale et, de plus, un privilège : « on ne lui imposera pas la main pour le diaconat ou pour la prêtrise, car il possède l'honneur de la prêtrise de par sa confession ; mais si on l'institue évêque, on lui imposera la main » (9) ; sur le problème théologique que cela pose, cf. J. Lécuyer, *Le sacrement de l'ordination* (p. 41-45 ; en sens différent, V. Saxer, *Institution et charisme*, p. 60-65).

Les dons de guérison ne donnent pas lieu à une ordination : « Si quelqu'un dit : J'ai reçu le don de guérison dans une révélation, on ne lui imposera pas la main ; les faits eux-mêmes montreront s'il a dit la vérité » (14). Hippolyte ne mentionne point parmi les ministres institués les « docteurs », didascales ou catéchistes, qui cependant ont un rôle important et même liturgique dans l'accueil et l'instruction des candidats au baptême (15,18,41) ainsi que dans les rites que comporte le catéchuménat (19). Quant aux *fossores*, que populariseront les peintures des Catacombes, ce sont de simples ouvriers à qui on paie leur salaire (40).

Il serait intéressant de comparer cette liste de ceux qui tiennent une place spéciale dans la communauté chrétienne selon Hippolyte avec l'énumération que présentent la lettre du pape Corneille à Fabius d'Antioche (Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 43,11) et la prière solennelle romaine du vendredi saint (*Sacramentaire gélasien*, éd. L.C. Mohlberg, Rome, 1960, n. 404) ; cf. art. *Ministères*, DS, t. 10, col. 1259.

Cependant, avec la solide structure de son édifice, l'Église est surtout pour Hippolyte le temple spirituel dont celui de l'Ancien Testament n'était que la figure : c'est en tous lieux que les Apôtres ont fondé l'Église comme sanctuaire de Dieu, pour la gloire et la louange incessante de son nom (3) : Hippolyte rejoint ainsi l'image paulinienne d'*Éph.* 2,20-21 et, comme dans les Actes des Apôtres, l'Église est une communauté dont la prière est incessante.

Par ailleurs, la plupart des prières dont la *Tradition apostolique* fournit le modèle comportent dans leur doxologie finale la mention de l'Église à côté de celle de l'Esprit Saint : « Par ton Enfant Jésus Christ, par qui à toi gloire, puissance, honneur avec le Saint Esprit dans la sainte Église, maintenant et dans les siècles des siècles » (3,4,6,7). Même formule dans la profession de foi baptismale : « Crois-tu en l'Esprit Saint dans la sainte Église ? » (21). Faut-il entendre, avec P. Nautin (*Je crois à l'Esprit Saint...*), que l'Église est le lieu de l'Esprit, où il habite et se manifeste ? B. Botte, tout en reconnaissant « une certaine probabilité » à cette interprétation, refuse de s'y rallier : l'Église selon lui est le lieu où se manifeste la gloire de Dieu (cf. *Éph.* 3,21 : « A lui, la gloire dans l'Église et dans le Christ »), le lieu où l'on professe la vraie foi (*L'Esprit Saint et l'Église dans la Trad. apost....*, p. 221-34). Toutefois, Hippolyte dit ailleurs : « On sera empressé d'aller à l'église, là où fleurit l'Esprit » (35 et 41). C'est l'Esprit Saint qui est invoqué sur ceux qui reçoivent l'ordination ; c'est lui encore qui est appelé sur l'oblation de la sainte Église au cours de l'anaphore eucharistique (cf. *infra*).

4. Les ordinations *de l'évêque, du prêtre et du diacre.* – Selon la *Tradition apostolique*, c'est principalement la célébration des ordinations qui manifeste avec éclat ce qu'est l'Église. L'ordination d'un évêque a lieu le dimanche, parce qu'elle doit rassembler le peuple, le presbyterium et les évêques qui le peuvent. L'épiscopat apparaît nettement comme un collège : tous les évêques présents, et eux seuls, imposent les mains à celui qui est ordonné, l'un d'entre eux prononçant ensuite la prière au nom de tous, tandis que les autres membres de l'assemblée « gardent le silence, priant dans leur cœur pour la descente de l'Esprit ». La prière, dont Hippolyte propose le modèle, part d'une esquisse de l'économie du salut et insiste sur le rôle sacerdotal de l'Église ; elle appelle sur l'élu la puissance de l'Esprit de chef (*hègemonikos*) qui vient du Père, que le Père a donné à son Fils et que celui-ci a accordé aux Apôtres qui ont fondé l'Église. L'évêque doit faire paître le saint troupeau de Dieu, exercer le souverain sacerdoce (*archièrateuein*) en un service incessant, offrir les dons de la sainte Église, remettre les péchés, délier de tout lien en vertu du pouvoir donné aux Apôtres, distribuer les charges (3). Le nouvel évêque préside aussitôt l'eucharistie.

Quand on ordonne un prêtre, l'évêque lui impose les mains, mais le geste est accompli également par les autres prêtres « à cause de l'Esprit commun et semblable de leur charge », car les prêtres constituent eux aussi un collège, le *presbyterium*, autour de leur évêque. Hippolyte avertit cependant que seul l'évêque ordonne : les prêtres n'ont pas le pouvoir de donner l'Esprit, mais seulement de le recevoir (8). Et seul l'évêque dit la prière, dans laquelle il demande pour le prêtre « l'Esprit de grâce et de conseil du presbyterium », afin qu'il aide l'évêque à gouverner son peuple « avec un cœur pur ». De la même façon, dans l'Ancien Testament, Moïse reçut de Dieu l'ordre de choisir des Anciens (*presbuterous*) que le Seigneur remplit de l'Esprit qu'il avait donné à Moïse (7) : cette typologie se retrouvera dans presque toutes les prières d'ordination du prêtre, ce qui souligne son importance pour une théologie du presbytérat (cf. DS, t. 12, col. 2077-81).

A l'ordination du diacre l'évêque seul impose les mains, « parce que (le diacre) n'est pas ordonné au sacerdoce, mais au service de l'évêque, pour faire ce que celui-ci lui indique », pour administrer et aussi signaler à l'évêque ce qui est nécessaire. La prière d'ordination évoque le Christ, envoyé par le Père pour servir suivant sa volonté et nous manifester son dessein, et demande pour le diacre « l'Esprit de grâce et de zèle » pour servir l'Église et présenter à l'évêque les dons en vue de l'eucharistie (8, cf. 4,21).

Tout au long de la *Tradition apostolique* se vérifie et se précise la physionomie de chacun des ordres esquissée dans les prières de l'ordination. L'évêque préside l'eucharistie, entouré de ses prêtres qui concélèbrent avec lui et imposent les mains sur l'oblation avant qu'il prononce l'action de grâces (4), qui participent avec les diacres à la fraction et à la distribution de la communion (21-22). Il intervient à la fin de la longue préparation des catéchumènes pour un dernier exorcisme (20) ; il dit sur les huiles des rites baptismaux respectivement l'action de grâces et l'exorcisme ; les prêtres et les diacres baptisent, mais l'évêque se réserve les derniers rites de l'initiation (21). S'il y a un repas de la communauté, c'est l'évêque qui le préside et dit le lucernaire, puis dirige la conversation familière ; toutefois, en son absence, un prêtre ou un diacre le remplace (25,28). Prêtres et diacres enseignent les fidèles au cours des réunions de

semaine (39). Les diacres doivent être assidus auprès de l'évêque et, notamment, lui signaler les malades (34).

5. L'EUCHARISTIE que décrit la *Tradition apostolique* est celle qui suit immédiatement l'ordination d'un évêque et que celui-ci préside. Elle ne mentionne donc pas la liturgie de la parole, qu'attestait déjà Justin lorsqu'il décrivait l'assemblée dominicale (*Ie Apologie* 67). Il est vrai qu'Hippolyte ne parle de celle-ci que par une allusion rapide (22) et suppose que fréquemment il y a « une catéchèse et la parole de Dieu » (41, selon la version sahidique). Il note aussi, précédant l'eucharistie, une « prière des fidèles » de laquelle sont exclus les catéchumènes et qui est suivie du baiser de paix (21, p. 54-55). Les diacres ensuite présentent l'oblation à l'évêque (*ibid.*, et 4, p. 11).

Le texte de la prière eucharistique, proposé comme un simple modèle, est le plus ancien que nous possédions; aucune interruption ni digression ne vient briser son caractère linéaire : il présente dans un enchaînement logique les thèmes qui se retrouveront comme nécessairement dans toute anaphore. Le dialogue qui l'inaugure et dont la formulation n'a guère varié dans les diverses Églises vise à faire l'unanimité des sentiments entre l'assemblée et l'évêque qui la prononce en son nom.

Cette Prière est nettement trinitaire. Elle est adressée au Père : « Nous te rendons grâces, ô Dieu, par ton Enfant bien-aimé Jésus Christ » : cette invocation, toutefois, ne se prolonge pas encore en contemplation des perfections divines (*theologia*) comme le feront les anaphores ultérieures – il est vrai qu'elle suit la prière d'ordination de l'évêque où cette contemplation est proposée –; aussitôt la prière insiste sur la personne du Fils (on notera l'emploi, caractéristique chez Hippolyte mais déjà présent dans la *Didachè*, du terme *pais*, enfant, pour le désigner) ; il est le Verbe inséparable de Dieu et a été envoyé par lui pour réaliser l'économie du salut par son Incarnation, sa Passion rédemptrice, sa Résurrection. L'institution de l'eucharistie, dont le célébrant prononce alors le récit, atteste la souveraine liberté de la Passion et « manifeste » la Résurrection. Puis pour obéir à l'ordre donné par le Christ à la Cène, le célébrant, faisant au nom de tous mémoire (anamnèse) de la Passion et de la Résurrection, offre « ce pain et ce calice ». Ensuite il demande la venue de l'Esprit Saint sur l'oblation de la sainte Église (épiclèse) et termine par la doxologie trinitaire citée plus haut.

Le texte de l'épiclèse, assez maltraité par les versions et remanié ensuite au gré des amplifications ultérieures, est difficile à établir : d'où les controverses qu'il a suscitées (voir bibliogr.) ; la mention de l'Esprit Saint était cependant nécessaire pour que la présentation de l'économie du salut fût complète : l'Esprit est celui qui rassemble, qui affermit dans la vérité la foi de ceux qui reçoivent l'eucharistie, il suscite en eux la louange et l'action de grâces (4).

Après la prière eucharistique, l'évêque, s'il y a lieu, bénit les autres dons que les fidèles ont apportés, notamment l'huile pour les malades (5-6), usage qui se maintiendra dans l'Église romaine comme l'attestent les sacramentaires. Puis les prêtres et les diacres font la fraction (22), et ensuite a lieu la communion (21-22). Hippolyte est soucieux du respect dû à l'eucharistie : on la prend à jeun ; on doit la conserver à l'abri des profanations (37-38) ; ce qui laisse entendre que les fidèles l'emportent à domicile pour communier « les autres jours » (28). Il avertit de ne pas confondre les eulogies avec l'eucharistie (26).

La théologie sacramentaire de la *Tradition* s'exprime avec un vocabulaire encore rudimentaire : le pain est *antitupos* de la chair du Christ, le vin est *homoiôma* de son sang, ce que la version latine traduit par *exemplum* et *similitudo* (21,26,38 ; p. 54-55,66-67,84-85) : on retrouvera chez saint Ambroise *similitudo* et *figura* (*De sacramentis* IV, 20-21 ; SC 25 bis, p. 112-15). Le pain de proposition dans l'ancienne Loi était offert comme *tupos* du corps et du sang du Christ (41).

6. L'INITIATION CHRÉTIENNE. – La *Tradition* s'étend longuement (15-22, p. 32-59) sur la préparation au baptême et sur les rites de l'initiation chrétienne. Malheureusement, sur tout ce qui précède le bain baptismal, une fâcheuse lacune du palimpseste de Vérone nous prive de la version latine, ce qui rend parfois difficile l'établissement d'un texte auquel les divers témoins ont fait subir de nombreuses additions ; on s'est même demandé si l'archétype, tel qu'on peut le restituer, n'est pas déjà la fusion de deux traditions différentes. D'où les minutieuses analyses auxquelles se sont appliqués B. Capelle, B. Botte, J.P. Bouhot, R. Cabié (cf. bibliogr.), justifiées par l'importance des données que fournit Hippolyte.

En effet, la *Tradition* témoigne d'une évolution décisive qui s'est produite entre le milieu du 2e siècle, lorsque Justin décrivait l'initiation chrétienne dans son *Apologie* I (61-65), et le premier quart du 3e : c'est l'institution du catéchuménat avec ses étapes et son rituel. La préparation baptismale décrite par Justin semble relativement brève : « Tous ceux qui sont convaincus et croient vraies les choses que nous enseignons et disons et qui assurent qu'ils pourront vivre de cette manière, sont enseignés à prier et à implorer de Dieu en jeûnant la rémission de tous péchés passés, tandis que nous prions et jeûnons avec eux ; alors ils sont conduits par nous là où il y a de l'eau... » (61,2-3). Mais à mesure que le christianisme connaît une expansion de plus en plus grande, il doit assurer le sérieux des conversions et faire face au danger des sectes et du gnosticisme : les chrétiens ont besoin d'une formation plus approfondie et communautaire. Hippolyte témoigne-t-il d'un usage déjà établi ou exprime-t-il son propre idéal réformiste ? En tout cas, l'institution qu'il décrit se retrouvera plus tard partout dans l'Église.

Il requiert en principe trois années d'instruction, à laquelle les candidats ne sont d'ailleurs admis qu'après un examen sérieux et avec la caution de parrains : « on leur demandera la raison pour laquelle ils viennent à la foi ; ceux qui les ont amenés témoigneront à leur sujet s'ils sont capables d'entendre la parole » (15). Leur démarche entraîne la nécessité d'un changement de vie, tel que le réclamait jadis Jean Baptiste (*Luc* 3, 7-14) ; la rigoureuse observance de la monogamie et de la fidélité conjugale est une des principales exigences qui leur sont imposées (15-16, p. 34-35,38-39) ; en outre, certains métiers ou conditions, soit par leur immoralité, soit par leur lien avec l'idolâtrie, sont incompatibles avec l'entrée dans le christianisme (16).

Les candidats acceptés forment dans la communauté un groupe bien distinct : les catéchumènes (cf. déjà Tertullien, *De praescriptione* 41,2) ; ils se réunissent régulièrement sous la direction des docteurs (didascales), clercs ou laïcs, qui leur donnent l'instruction (*catêcheisthai*) ; après l'instruction, ils prient – mais séparés des fidèles –, puis le docteur leur impose les mains et les renvoie (18-19). Ils sont, bien sûr, exclus du repas du Seigneur (27). Si un catéchumène est arrêté pour le nom du Seigneur avant le terme de cette période préparatoire, il ne doit pas s'inquiéter : par le martyre, « il aura reçu le baptême dans son sang » (19).

Enfin après un dernier examen sur la vie menée par les candidats pendant leur catéchuménat, avant tout sur leur honnêteté et leur charité, et l'appel au témoignage de ceux qui les ont amenés, on choisit ceux qui vont recevoir le baptême. Séparés des autres catéchumènes, ils « entendront l'évangile » (ce qui suggère que jusque-là ils n'avaient pas été admis à l'écouter) ; ils auront une réunion quotidienne, au cours de laquelle « on leur imposera les mains en les exorcisant ». La veille du baptême, l'évêque préside la réunion et fait sur eux un exorcisme plus solennel « adjurant tout esprit étranger de les quitter et de ne plus revenir en eux » (20) ; tous les rites que décrit Hippolyte pour cette séance se maintiendront dans la liturgie romaine ; d'autre part, comme l'a souligné B. Capelle, c'est la première attestation des exorcismes baptismaux.

L'initiation a lieu sans doute au cours de la vigile pascale : les candidats « passeront toute la nuit à veiller ; on leur fera des lectures et on les instruira » ; le baptême, présidé par l'évêque entouré de ses prêtres et de ses diacres, se célèbrera « au moment où le coq chante ». Hippolyte suppose l'existence d'une piscine où l'eau coule (21) : la maison de l'assemblée comporte déjà un baptistère comme à Dura-Europos. « On prie d'abord sur l'eau ». « Au moment fixé pour le baptême, l'évêque rendra grâce sur de l'huile..., on l'appelle huile d'action de grâces ; il prendra aussi une autre huile qu'il exorcisera, on l'appelle huile d'exorcisme » (21) ; de ces trois prières, la *Tradition* ne fournit pas le texte, contrairement à ce qu'elle avait fait pour les prières des ordinations ou la bénédiction de l'huile pour les malades ; nous n'avons donc pas l'équivalent de la catéchèse que, à la même époque, Tertullien présente du symbolisme des rites (*Traité du baptême,* SC 35 bis). Peut-être d'ailleurs tout ce rituel baptismal a-t-il eu une existence indépendante avant d'être inséré par Hippolyte dans son traité (cf. B. Botte, introd., p. XXXVI).

Au moment où il va être baptisé, chaque candidat quitte ses vêtements (les femmes leurs bijoux) ; il proclame : « Je renonce à toi, Satan, à toute ta pompe et à toutes tes œuvres », c'est-à-dire à l'idolâtrie, car elle est l'œuvre du démon, et à toutes ses manifestations, notamment les jeux du cirque, ainsi que l'explique Tertullien, qui atteste également la formule (*De spectaculis* 4, CCL 1, p. 231 ; *De corona* 3, CCL 2, p. 1042 ; cf. J.H. Waszink, *Pompa diaboli,* dans *Vigiliae christianae,* t. 1, 1947, p. 13-41). Puis un prêtre oint les candidats de l'huile d'exorcisme : « Que tout esprit mauvais s'éloigne de toi » (21, p. 44-47).

C'est l'évêque ou ses prêtres qui baptisent, assistés par les diacres. Le candidat descend dans l'eau, et par trois fois celui qui baptise l'interroge : « Crois-tu en Dieu le Père tout-puissant ? ». « Crois-tu au Christ Jésus, Fils de Dieu, qui est né par le Saint Esprit de la Vierge Marie, a été crucifié sous Ponce Pilate, est mort, est ressuscité le troisième jour vivant d'entre les morts, est monté aux cieux et est assis à la droite du Père ; qui viendra juger les vivants et les morts ? ». Crois-tu en l'Esprit Saint dans la sainte Église ? » (cf. Botte, 5e éd., p. 218-19 : les discussions sur cette formule). A chaque interrogation, le candidat répond « Je crois », et chaque fois « il est baptisé », le prêtre tenant la main posée sur sa tête, sans doute pour le plonger complètement dans l'eau (21, p. 48-51). Le geste de l'imposition de la main du prêtre sur celui qui est baptisé est vérifié par l'iconographie contemporaine dans les catacombes romaines. La triple interrogation avec sa triple réponse est la seule parole du sacrement : la triple profession de foi est la façon dont ce rituel comprend l'ordre du Christ de « baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit » ; le baptême est donc « le sacrement de la foi » et la profession trinitaire baptismale apparaît ici vraiment comme l'origine du symbole de foi qui en sera à son tour le développement progressif.

Quand le fidèle est remonté de la piscine, il fait l'objet de plusieurs rites successifs que seule l'Église romaine a conservés dans leur intégralité. C'est d'abord une onction avec l'huile d'action de grâces par le prêtre ; puis « chacun après s'être essuyé se rhabillera, et ensuite ils entreront dans l'église ». Là, l'évêque leur impose la main, prononçant une invocation dont cette fois Hippolyte donne le texte : elle demande pour ceux qui ont reçu la rémission des péchés par le bain de la nouvelle naissance qu'ils soient remplis de l'Esprit Saint et qu'ils servent le Seigneur suivant sa volonté (21, voir la note de Botte, p. 53). Ensuite il répand sur leur tête de l'huile d'action de grâces (cf. 5e éd., p. 119-20), leur imposant la main ; il les signe sur le front et leur donne le baiser de paix. La célébration continue par l'offrande de l'eucharistie ; avec le pain et le vin consacrés, on donne à boire aux néophytes de l'eau, puis un mélange de lait et de miel « pour indiquer l'accomplissement de la promesse faite aux Pères, dans laquelle il a parlé de la terre où coulent le lait et le miel » (p. 56-57). Tertullien atteste, en gros, une succession de rites à peu près semblable. Ce n'est pas ici le lieu d'évoquer les problèmes qu'ils posent pour distinguer, avec la théologie moderne, ceux qui sont propres au sacrement de confirmation.

Hippolyte semble faire allusion à un complément d'instruction qui sera donné par l'évêque aux néophytes après leur initiation et qui exige le secret : les infidèles ne doivent pas en avoir connaissance (21, p. 58-59).

7. Le cours de la vie chrétienne. – Chaque nouveau baptisé « s'appliquera à faire des bonnes œuvres, à plaire à Dieu et à se bien conduire, à être zélé pour l'Église, faisant ce qu'il a appris et progressant dans la piété » (*ibid.*).

La *Tradition apostolique* ne fait qu'une brève allusion à l'assemblée dominicale, où l'évêque célèbre l'eucharistie, entouré de ses prêtres, de ses diacres et de tout son peuple (22). A d'autres jours, se fait à l'église « une instruction de la parole » dirigée par les prêtres et les diacres et suivie de la prière ; les fidèles sont exhortés à y venir avant leur travail, mais sans qu'on leur en fasse une obligation : « chacun préfèrera y aller, estimant en lui-même que c'est Dieu qu'il entend en celui qui instruit » (41) ; « tu profiteras de ce que l'Esprit Saint te donnera par celui qui fait l'instruction » ; « personne parmi vous ne sera en retard à l'église, lieu où l'on enseigne » (41 ; cf. 35).

Il y a enfin une autre réunion communautaire attestée par Tertullien (*Apologeticum* 39), d'institution sans doute récente puisqu'Hippolyte la décrit longuement (25-29) : c'est un repas qui a lieu le soir, mais dont la fréquence n'est pas précisée. Il est présidé par l'évêque et donne lieu à une célébration liturgique, notamment une action de grâces sur la lumière au moment où le diacre apporte la lampe : Hippolyte en propose le formulaire (25). Au cours du repas, « les fidèles présents recevront de la main de l'évêque un morceau de pain avant de rompre leur propre pain, car c'est une eulogie, non une eucharistie... » (26).

La *Tradition* recommande le jeûne, particulièrement aux veuves et aux vierges qui, en outre, « prieront pour l'Église » (23). Mais les jours de jeûne ne semblent pas fixés, sauf pour le triduum pascal, où l'observance est rigoureuse : il ne faut rien prendre le vendredi et le samedi avant l'eucharistie de la veillée pascale. En revanche il n'est pas permis de jeûner pendant la Cinquantaine pascale (33).

Hippolyte mentionne à diverses reprises des offrandes qui sont bénites par l'évêque au cours de la liturgie : fromage et olives (6), fruits, parfois fleurs (32) ; ce sont généralement sans doute des prémices, les premières récoltes (31). Ces offrandes sont-elles destinées à l'évêque lui-même, ou seront-elles distribuées après que l'évêque aura prononcé sur elles une action de grâces (31) ? La chose n'est pas claire, mais ailleurs la *Tradition* atteste que les fidèles offrent des dons que l'on distribue aux veuves, aux malades surtout et à « ceux qui s'occupent des affaires de l'Église » (24). La communauté chrétienne en effet exerce les activités charitables qui sont traditionnelles depuis les débuts de l'Église. Les veuves, particulièrement, bénéficient d'invitations à des repas (30). Les malades sont confiés de façon spéciale à la sollicitude des diacres ; averti par eux, l'évêque pourra les visiter : « c'est un grand réconfort pour un malade que le grand-prêtre se souvienne de lui » (34) ; de l'huile offerte par les fidèles est bénite par l'évêque à la fin de la prière eucharistique pour procurer « le réconfort à ceux qui en goûtent et la santé à ceux qui en font usage » (5). La communauté possède enfin un cimetière, qui est « la chose de tous les pauvres » et dont l'entretien est assuré par « ce qui est donné à l'Église » (40).

8. Des moments où il faut prier. – Comme ses contemporains Tertullien (*De oratione* 23-25, CCL 1, p. 272-73 ; *De ieiunio* 10, CCL 2, p. 1267-68) et Clément d'Alexandrie (*Stromate* VII, 40-43 et 49, GCS 17/3, p. 30-31,37), comme ensuite le feront Origène (*De oratione* 12, éd. P. Koetschau, GCS, *Origenes Werke* II, p. 324-25) et Cyprien (*De dominica oratione* 34-35, CSEL 3/1, p. 292-93), Hippolyte propose des temps de prière qui jalonneront la journée du chrétien et lui permettront de se souvenir toujours du Christ, de façon à ne pouvoir ni être tenté ni se perdre (41, p. 96-97) – on peut s'étonner qu'il ne s'appuie pas sur la consigne de Paul : « Il faut prier sans cesse ». Il demande de prier à la troisième, la sixième et la neuvième heure ; lorsqu'on est chez soi, c'est, semble-t-il, une prière vocale exigeant une certaine attitude, puisqu'il ajoute : « si tu es ailleurs en ce moment, prie Dieu dans ton cœur » (41, p. 90-91). La prière du lever et du coucher correspond sans doute aux *legitimae orationes* de Tertullien. Mais plus exigeant que ce dernier, Hippolyte recommande encore une prière au milieu de la nuit et une autre au chant du coq, sans réserver cet idéal aux vierges et aux veuves : « Vers minuit, lève-toi, lave-toi les mains et prie ; si ta femme est présente, priez tous les deux ensemble ; mais si elle n'est pas encore fidèle, retire-toi dans une autre chambre, prie et reviens au lit » (41, p. 92-93). Les jours où il n'y a pas d'instruction à l'église, « quand chacun est chez soi, il prendra un livre saint et il y fera une lecture suffisante qui lui paraîtra profitable » (41, p. 88-89).

Sur l'origine de ces divers temps de prière, leur enracinement éventuel dans l'usage juif, le souvenir qui y est associé des événements du salut, leur symbolisme, l'influence qu'ils ont exercée sur l'organisation plus tard de la liturgie des Heures, voir bibliogr. Le symbolisme des heures selon la *Tradition apostolique* a été exposé par G.-M. Oury, *Office divin*, DS, t. 11, col. 688-90 ; alors que Tertullien le fonde sur l'Église des Actes des Apôtres, Hippolyte l'appuie sur l'horaire de la Passion, mais il puise certains détails ailleurs que dans les évangiles ; pour la prière nocturne, il ajoute à l'attente eschatologique de la venue de l'Époux, qui sera classique, la mention d'une curieuse tradition : « A cette heure toute la création se repose un moment pour louer le Seigneur » (41, p. 94-95) ; est-ce une réminiscence de *Sag.* 18,14-15 ?

9. Valeur du témoignage de la Trad. apost. – Les discussions sur l'auteur de la *Tradition* perdent en grande partie leur intérêt lorsque l'on constate, comme nous venons de le faire, combien la discipline qu'elle décrit est vérifiée sur de nombreux points par des témoignages littéraires ou archéologiques de la fin du 2e ou du premier quart du 3e siècle. Or nulle part ailleurs on ne trouve une présentation aussi large de la discipline et de la liturgie. Nous n'aurons pas d'autre documentation sur la liturgie romaine avant les dernières années du 4e siècle. Il est frappant de constater que certains rites décrits par la *Tradition* seront plus tard, nous l'avons noté, caractéristiques de l'usage romain et ne se retrouveront tels quels nulle part ailleurs : imposition des mains par tous les prêtres sur l'ordinand au presbytérat, double onction post-baptismale, formule de bénédiction de l'huile pour les malades. Hippolyte en ce domaine est-il témoin de la pratique locale de son temps, ou a-t-il contribué à la préciser ? On s'est demandé si le rituel baptismal qu'il propose n'a pas intégré un document d'origine africaine ; cette hypothèse, toutefois, n'est pas nécessaire, tant l'Église de Rome et celle d'Afrique apparaissent liées et voisines à cette époque.

J.M. Hanssens (*La liturgie d'Hippolyte*, OCA 155, p. 354-511), impressionné par le succès dont la *Tradition* a joui en Orient, estime que la liturgie décrite est d'origine alexandrine et l'œuvre d'un égyptien venu à Rome et devenu membre du clergé romain ; cette opinion ne s'impose pas, et l'on sait à quel point la personnalité d'Hippolyte a été et demeure discutée chez les historiens (cf. DS, t. 7, col. 531-36 ; *infra*, bibliogr.). Il est vrai que les prières consécratoires des ordinations et de l'eucharistie n'ont pas laissé de trace dans la liturgie romaine de langue latine et que nous trouvons ce traité plus répandu en Orient qu'en Occident : c'est le sort de la presque totalité des ouvrages d'Hippolyte qui nous restent ; la chose s'explique assez par les vicissitudes qu'a subies l'Église de Rome au cours des dernières persécutions et par le fait qu'elle a abandonné ensuite l'usage de la langue grecque. D'ailleurs, comme les autres documents du même genre, la *Tradition apostolique* n'est pas la codification pure et simple de l'usage d'une Église ; elle contient une part d'initiative personnelle de son auteur, en particulier pour les formules de prière, qu'il propose simplement comme un canevas ou un modèle (9 ; cf. B. Botte, introd., p. xvi-xix).

Éditions. – La meilleure est l'éd. critique avec trad. franç. de B. Botte, *La Tradition apostolique de s. Hippolyte, essai de reconstitution* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), Münster, 5e éd., 1989 ; éd. manuelle : *H. de R., la Trad. apost. d'après les anciennes versions*, SC 11 bis, Paris, 1968. – Avec trad. anglaise : G. Dix, *Apostolikè Paradosis, The Treatise on the Apostolic Tradition of St H. of R.*, 2e éd., avec préface et mise à jour par H. Chadwick, Londres, 1968.

Problème critique. – Les éd. des documents à partir desquels est restituée la *T.A.* sont indiquées dans l'introd. de B. Botte à son éd. critique. Les principales études, avec celles

de Botte et de Dix, demeurent celles de : E. Schwartz, *Die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen*, Strasbourg, 1910 ; reprise dans ses *Gesammelte Schriften*, t. 5, Berlin, 1963. – R.H. Connolly, *The so-called Egyptian Church Order and derived Documents* (Texts and Studies 8/4), Cambridge, 1916. – H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, Paderborn, 1938 ; *Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung H. v. R.*, dans *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (Festschrift Karl Adam), Düsseldorf, 1952, p. 169-211. – J.M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*, I (OCA 155), Rome, 1959, 2e éd. 1965 ; *La liturgie d'Hippolyte*, II, *Documents et études*, Rome, 1970. – *Ricerche su Ippolito* (Studia Ephemeridis Augustinianum 13), Rome, 1977 (principalement les deux relations de V. Loi et celle de M. Guarducci) ; cf. A.G. Martimort, *Nouvel examen de la Trad. apost. d'H.*, BLE, t. 88, 1987, p. 5-25. – *Nuove ricerche su Ippolito* (même coll. 30), 1989. – V. Saxer, *Institution et charisme dans les textes canonico-liturgiques et autres du IIIe siècle*, dans *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, t. 8, Louvain, 1987, p. 41-65 ; art. *Hippolyte de Rome*, DHGE (sous presse).

Principaux opposants à l'authenticité : R. Lorentz, *De egyptische Kerkordening en Hippolytus van Rom*, Haarlem, 1929. – H. Engberding, *Das angebliche Dokument römischer Liturgie aus dem Beginn des dritten Jahrhunderts*, dans *Miscellanea liturgica...* L.C. Mohlberg, t. 1, Rome, 1948, p. 47-71. – J. Magne, *La prétendue Trad. apost. d'Hippolyte s'appelait-elle « Ai diataxeis tôn aghiôn apostolôn » ?*, dans *Ostkirchliche Studien*, t. 14, 1965, p. 35-67 ; *Tradition apostolique sur les charismes et Diatexeis des saints Apôtres*, Paris, 1975. – M. Richard, *Hippolyte de Rome*, DS, t. 7 (1968), col. 534,545. – M. Metzger, *Nouvelles perspectives sur la prétendue Tradition apostolique*, dans *Ecclesia orans*, t. 5, 1988, p. 241-59.

L'Église. – P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Église...* (Unam sanctam 17), Paris, 1947. – B. Botte, *L'Esprit Saint et l'Église dans la Trad. apost. de s. H.*, dans *Didaskalia*, t. 2, 1972, p. 221-34 ; *Peuple chrétien et hiérarchie dans la T.A. de S.H.*, dans *L'Assemblée liturgique et les différents rôles* (Conférences S. Serge 1976), Rome, 1977, p. 79-91.

Les ordinations. – J. Lécuyer, *Épiscopat et presbytérat dans les écrits d'H. de R.*, RSR, t. 41, 1953, p. 30-50 (le meilleur commentaire des textes) ; *La prière d'ordination de l'évêque*, NRT, t. 89, 1967, p. 601-06 ; *Le sacrement de l'ordination. Recherche historique et théologique* (Théologie historique 65), Paris, 1983, p. 39.43. – A. Rose, *La prière de consécration pour l'ordination épiscopale*, dans *La Maison-Dieu* = MD, n. 98, 1969, p. 127-42. – W. Rordorf, *L'ordination de l'évêque selon la Trad. apost. d'H. de R.*, dans *Questions liturgiques*, t. 55, 1974, p. 137-50. – E. Segelberg, *The Ordination Prayers in Hippolytus*, dans *Studia patristica* XIII (TU 116), Berlin, 1975, p. 397-408. – K. Richter, *Zum Ritus der Bischofsordination in der Apostolischen Ueberlieferung Hippolyts von Rom und davon abhängigen Schriften*, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, t. 17-18, 1975-1976, p. 7-51. – C.J. Pinto de Oliveira, *Signification sacerdotale du ministère de l'évêque dans la T.A.*, dans *Freiburger Zeitschrift für Phil. und Theol.*, t. 25, 1978, p. 398-427. – A. Jilek, *Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche...*, Fribourg/Main, 1979 ; *Bischof und Presbyterium. Zur Beziehung zwischen Episkopat und Presbyterat im Lichte der T.A. Hippolyts*, ZKT, t. 106, 1984, p. 376-401.

L'eucharistie. – R.H. Connolly, *The Eucharistic Prayer of H.*, dans *Journal of Theological Studies*, t. 39, 1938, p. 350-69. – J.M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*, I, p. 425-41. – B. Botte, *Tradition apostolique et canon romain*, MD, n. 87, 1966, p. 52-61. – L. Bouyer, *Eucharistie, théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1966 (réimpr. 1967), p. 168-81. – P. Jounel, *La composition des nouvelles prières eucharistiques*, MD, n. 94, 1968, p. 45-53. – E. Lanne, *Liturgie eucharistique en Orient et en Occident*, DS, t. 9, 1976, col. 892-93. – E. Mazza, *Omilie pasquali e Birkat ha-Mazon, fonti dell'Anafora di Ippolito ?*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 97, 1983, p. 409-81. – Sur l'épiclèse et son interprétation : B. Botte, *L'épiclèse de l'anaphore d'H.*, RTAM, t. 14, 1947, p. 241-51 (avec références aux thèses de G. Dix et de C. Richardson qu'il critique). – E. Hammerschmidt, *Studies in the Ethiopic Anaphoras* (Berliner byzantinische Arbeiten 25), Berlin, 1961, p. 154-57. – L. Bouyer, op. cit., p. 170-77 ; réponse de B. Botte, *A propos de la Trad. apost.*, RTAM, t. 33, 1966, p. 183-86.

La christologie. – B. Capelle, *Le Logos, Fils de Dieu dans la théologie d'H.*, RTAM, t. 9, 1937, p. 109-24. – A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, t. 1/1 (Biblioteca teologica 18), Brescia, 1982, p. 301-12 (ce n'est pas une simple traduction de la 3e éd. allemande de 1979, l'auteur l'ayant revue et complétée).

L'initiation chrétienne. – B. Capelle, *Le symbole romain au second siècle*, RBén, t. 39, 1927, p. 33-45 ; *Les origines du symbole romain*, RTAM, t. 2, 1930, p. 5-20 ; *L'introduction du catéchuménat à Rome*, RTAM, t. 5, 1933, p. 129-54 (articles repris dans ses *Travaux liturgiques*, t. 3, Louvain, 1967, p. 9-20,21-34,186-210). – B. Botte, *Note sur le symbole baptismal de S. H.*, dans *Mélanges J. de Ghellinck*, Gembloux, 1951, t. 1, p. 189-200. – A. Stenzel, *Die Taufe, Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, Innsbruck, 1958, p. 43-52. – J.P. Bouhot, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale*, Lyon, 1968, p. 38-45. – G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, dans *Leiturgia...*, t. 5, Kassel, 1970, p. 63-114. – R. Cabié, *L'ordo de l'initiation chrétienne dans la Trad. apost. d'H. de R.*, dans *Mens concordet voci* (Mélanges Mgr A.G. Martimort), Tournai, 1983, p. 543-58. – V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle*, Spolète, 1988, p. 109-19.

La vie chrétienne et les heures de prière. – J. Pinell, *Vestigis del lucernari a Occident*, dans *Liturgica*, t. 1, Montserrat, 1956, p. 91-149 (p. 93-94). – B. Botte, *Un passage difficile de la Trad. apost. sur le signe de la croix*, RTAM, t. 27, 1960, p. 5-19 ; *Les heures de la prière dans la Tradition apostolique et les documents dérivés*, dans Cassien-Botte, *La prière des heures* (Lex orandi 35), Paris, 1963, p. 101-15. – G.M. Oury, *Office divin*, DS, t. 11, 1982, col. 687-90. – A.G. Martimort, *La prière des heures*, dans *L'Église en prière*, nouv. éd., t. 4, Tournai, 1983, p. 173-95.

Aimé-Georges MARTIMORT.

TRAHERNE (THOMAS), poète, 1637-1674. – Né à Hereford en 1637, Thomas Traherne est le fils d'un cordonnier. Grâce à un bienfaiteur, il peut faire ses études à Brasenose College, Oxford, où il entre le 1er mars 1652. Maître ès arts, il fut ordonné prêtre dans l'Église d'Angleterre en 1660 et passa six ans comme prêtre de paroisse à Credenhill, près de Hereford. En 1667, il gagna Londres pour y être l'aumônier du Lord Gardien du Grand Sceau, tout en desservant la paroisse de Teddington ; c'est là qu'il mourut en 1674 et il y fut enterré.

Traherne ne devint célèbre qu'au 20e siècle, à la suite de la découverte de son œuvre poétique. De son vivant, il avait publié *Roman Forgeries* (1673), livre polémique blâmant les prétentions de l'Église de Rome. *Christian Ethicks* (sous-titré *The Way to Blessedness*) parut après sa mort (1675). Ses poèmes ne furent édités qu'en 1903 et son livre le plus célèbre, *Centuries of Meditations*, qu'en 1908.

Traherne voit tout en Dieu, et toutes choses louant Dieu. S'il écrit des poèmes et de la théologie spirituelle, c'est essentiellement pour faire sentir et voir « toutes les œuvres de Dieu, si brillantes et si pures ». Dans les *Centuries*, il écrit : « Grâce à sa bénédiction (de Dieu), je vis une vie libre et royale, comme si le monde était redevenu un Eden et bien plus encore ». Sa spiritualité est peut-être plus optimiste qu'espé-

rante et, d'un point de vue calviniste, sa vision de l'homme ne fait pas suffisamment sa part au péché. Traherne est un héritier de la tradition du platonisme chrétien, dans lequel l'Écriture est lue à travers la spéculation platonicienne. Il cite de longs extraits de Pico de la Mirandola ; il a étudié à Oxford Platon et Aristote, Sénèque, Hermès Trismégiste, les Pères latins, Thomas d'Aquin, Marsille Ficin. C'est un homme savant, un bon lettré. Son *Ethicks* développe un thème familier à l'anglicanisme de l'époque des rois Charles : la beauté de la sainteté. Pour lui, la rédemption de l'homme est une vision renouvelée et vivifiante de Dieu, plus qu'une victoire sur le péché. Ceci est clair sans son poème « The Salvation » :

« Longtemps avant que/ Je sois né dans le sein de ma mère/ Un Dieu a préparé ce dépôt glorieux/ Le monde, pour moi, orné/ Dans cet Eden si divin et si beau,/ Si vaste et si brillant,/ Je viens, son Fils et son Héritier ».

Dans les *Centuries,* Traherne, comme Augustin, désire connaître Dieu. Les critiques ont observé aussi une influence de l'*Itinerarium mentis ad Deum* de Bonaventure. Dans un beau style aux effets incantatoires, il imite la technique répétitive d'Augustin. Son poème « Shadows in the Water » (Ombre dans l'eau) est construit d'après cette technique : il répète plutôt qu'il ne développe son sujet, s'attardant sur l'expérience de l'enfance qui est la clé de la félicité adulte. En s'arrêtant longtemps sur une même expérience, Traherne en arrive à discerner sa signification profonde. C'est, en soi, un exemple de prière extatique.

Son poème « Wonder » (Émerveillement) célèbre le thème du paradis intérieur : « Une santé et une innocence originelles/ A l'intérieur de mes os croissaient,/ Et tandis que mon Dieu montrait toutes ses gloires,/ Je sentais une vigueur dans mon sens/ Qui était tout entier Esprit ; à l'intérieur, je coulais/ En vagues de vie semblables au vin ;/ Je ne connaissais rien dans le monde/ Qui ne fût céleste » (trad. J. Wahl, p. 27-29).

Dans la spiritualité de Traherne, la croix est considérée comme la révélation et la communication de l'amour de Dieu sur lequel repose la création tout entière. Dans ce sens, sa poésie comme sa spiritualité peuvent être comparées à celles du romantique anglais William Wordsworth, lequel, en 1903, lorsque les manuscrits de Traherne venaient d'être découverts, trouva en lui les qualités essentielles d'un poète. Sa prose a aussi un caractère très vivant, saisissant et célébrant la gloire de Dieu qui transfigure la création. La première strophe de « Wonder » (Émerveillement) résume la spiritualité de Traherne :

« Je suis descendu tel un ange !/ Que les choses sont brillantes ici !/ Quand d'abord parmi ses œuvres j'apparus,/ Ô comme par leur gloire je fus couronné./ Le monde ressemblait à son éternité/ Où mon âme se promenait/ Et toute chose que je voyais/ S'entretenait avec moi » (trad. Wahl, p. 27).

Éd. récentes : *Poems of Felicity,* Oxford, 1910 (trad. franç. partielle par J. Wahl, Paris, 1951). – *On Magnanimity and Charity,* éd. J. Rothwell Slater, New York, 1942. – *Century, Poems and Thanksgivings,* éd. H.M. Margoliouth, 2 vol., Oxford, 1958. – *Poems, Centuries and Three Thanksgivings,* éd. A. Ridler, Oxford, 1966. – *Christian Ethics,* éd. G.R. Guffey, New York, 1968.

Études : *The poetical works of Thomas Traherne,* préface et notes de Gladys I. Wade, Londres, 1932. – James Blair Leishman, *The metaphysical poets: Donne, Herbert, Vaughan, Traherne,* Oxford, 1934. – Helen Constance White, *The metaphysical poets,* New York, 1936. – Gladys I. Wade, *Th. Traherne with a selected bibliography of criticism,* Princeton Univ., 1944 ; *Th. Tr., a critical biography,* 1944. – L.L. Martz, *The Paradise within: Studies in Vaughan, Traherne and Milton,* 1964. – A.L. Clements, *The mystical poetry of Th. Tr.,* Cambridge, Mass., 1969.

St. Cwiertniak, *Étapes de la Pietas Anglicana,* Paris, 1962, p. 30-32,101-10. – L. Bouyer, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane,* Paris, 1965, p. 180-81. – R.D. Jordan, *Th. T. and the Art of Meditation,* dans *Journal of the History of Ideas,* t. 46/2, 1985, p. 381-403. – DS, t. 1, col. 664.

Ralph D. Townsend.

TRANQUILLITÉ. Voir les art. du DS : *Paix, Quies.*

TRANSFIGURATION DU SEIGNEUR. – I. *Les récits évangéliques.* – II. *Les Commentaires spirituels..*

I. LES RÉCITS ÉVANGÉLIQUES

Dans les évangiles synoptiques la péricope de la Transfiguration tient une place centrale à tout point de vue, mais le revêtement théologique, particulièrement important dans ce récit, est difficile à cerner avec précision : suprême accomplissement des prophéties, théophanie plus ou moins apologétique, récit d'apparition anticipé, annonce et preuve de la Parousie ? Les thèmes s'entrecroisent, de multiples idées sont suggérées ; lesquels convient-il de privilégier ?

L'intronisation messianique et la glorification ont été données par le Père à Jésus en le ressuscitant et en le faisant asseoir à sa droite ; pourquoi avoir comme anticipé ce moment en présentant le récit de la Transfiguration au milieu de la vie terrestre de Jésus ? Avant de répondre à cette question, il est important de se rappeler à quel point la christologie du Nouveau Testament prend au sérieux les transformations de Jésus : la résurrection et la glorification céleste transforment Jésus et le font entrer dans une condition nouvelle (cf. *Phil.* 2,9 ; *Col.* 1,19). Dans ces perspectives, quel statut et quelle valeur pouvons-nous accorder à sa vie prépascale, à son enseignement et à ses actions ? Il ne s'agit pas ici directement de se poser des questions sur la filiation réelle ou adoptive de Jésus terrestre, mais plutôt de donner valeur à son enseignement et surtout à sa marche vers la croix. S'est-il laissé entraîner à la Passion par maladresse, par illusion ? A-t-il été surpris par ses ennemis ? A-t-il simplement subi le sort tragique des hommes trop lucides et trop libres ? A-t-il prévu et accepté consciemment sa propre mort ?

Pour atténuer le scandale de la croix tel que le ressentaient les premières générations chrétiennes, il était important de souligner, à l'entrée de la Passion, que Jésus s'engageait dans cette voie royale comme Fils de Dieu et comme le Prophète attendu. Une autre idée a sans doute contribué à former cette tradition : répondre au désir des premiers chrétiens de conserver parmi eux le Christ ressuscité. Ce désir et ce regret, aussi inconsistants que les paroles de Pierre (*Marc*

9,6 ; *Luc* 9,33), devraient disparaître avec la vision, quand les disciples se retrouvent devant cet homme qui est Jésus seul.

1. *Marc* 9,2-8. – La situation de la péricope juste après la première annonce de la passion n'est pas propre à Marc ; dans cet évangile pourtant, tout particulièrement, la Transfiguration non seulement paraît révéler la vérité divine de la vie terrestre de Jésus, mais encore elle introduit à la montée vers la croix. Après avoir écarté le scandale de la croix, il convient d'aller plus loin et de s'appuyer sur elle pour mieux comprendre le Christ. Jésus engagé dans le chemin vers l'abaissement est-il un envoyé prophétique qui, malgré et au-delà de la passion, recevra de Dieu le Père lors de la résurrection la gloire de la filiation divine ? Ou bien est-il déjà au cours d'une vie qui s'achève dans l'humiliation de la croix le Fils de Dieu qui révèle dans cet abaissement le véritable sens de sa divinité ? Selon la manière de répondre à ces questions il en résultera des images de Dieu assez différentes.

Pour Marc, tout aussi déconcertant que cela soit (cf. toutes les incompréhensions notées par cet évangéliste ; art. *Marc*, DS, t. 10, col. 247-50), la véritable révélation de Dieu se réalise par et dans l'abaissement de la croix. Même si dans notre récit, peut-être selon une tradition prémarcienne, la révélation du secret est renvoyée au moment de la résurrection (9,9), en réalité Marc va donner à Jésus lui-même (14,62) et au centurion (15,39) d'anticiper ce moment : c'est dans la passion et la mort que, pour Marc, Jésus révèle sa véritable identité.

Élie, nommé en premier avant Moïse (9,4), renvoie à Jean-Baptiste martyrisé (9,9-13) ; ainsi se trouve évoquée la mort de Jésus. Ensuite et surtout la voix céleste, tout en révélant la filiation divine de Jésus, souligne sa mission prophétique : « écoutez-le » (9,7). Cette expression renvoie à *Deut.* 18,15 où Moïse annonce : « Le Seigneur Dieu suscitera pour toi, du milieu de toi, parmi tes frères, un prophète comme moi, que vous écouterez » (cf. *Actes* 3,22 ; 7,37). Qu'y a-t-il à « écouter » provenant du Christ selon Marc ? Ses enseignements à proprement parler sont rares, et quand l'évangéliste en fait mention, c'est plusieurs fois pour renvoyer à des actions de Jésus (1,21-28 ; 2,13-14) ou bien pour introduire une annonce de la passion (9,31). La discussion qui suit sur Élie et Jean-Baptiste évoque immédiatement la mort de Jésus.

Par cette convergence d'indices on peut comprendre cet « écoutez-le » : Jésus, dans sa passion dès maintenant annoncée et bientôt vécue, dit quelque chose que le disciple doit écouter. Cette parole en acte du Fils de Dieu, prophète par excellence, dit le Père, exprime Dieu. Entre le Jésus glorieux de la Transfiguration et le Jésus bafoué de 14,65 où on lui dit : « Fais le prophète », il y a continuité et identité. Cette christologie qui présente Jésus comme une parole à écouter n'est sans doute pas encore la théologie du Logos propre à Jean ; cependant elle en est proche. Ce n'est pas malgré sa filiation divine glorieuse et en tant qu'homme que Jésus va souffrir et mourir, mais c'est bien comme Fils de Dieu qu'il s'avance glorieusement vers la croix, et dans cette acceptation de la Passion la divinité se trouve engagée et impliquée.

2. *Mt.* 17,1-9. – A première vue le récit de Matthieu paraît très proche de celui de Marc. Cependant il suffit de quelques petits changements appelés par un contexte théologique différent pour orienter autrement la péricope. Qu'est-ce qu'il s'agit d'écouter ? Si Moïse est nommé ici en premier avant Élie, si Matthieu rapporte plusieurs discours de Jésus dont le premier spécialement fait de lui un nouveau Moïse, dont l'enseignement donné avec autorité frappe les foules (7,28-29), c'est qu'il s'agit avant tout d'écouter l'enseignement de Jésus, en premier lieu celui du discours sur la montagne, cette nouvelle loi qui s'identifie avec Jésus jusque dans sa mort et sa résurrection : lumière de l'accomplissement, lumière de l'enseignement de Jésus, lumière du Fils de Dieu, lumière du Seigneur ressuscité.

3. *Luc* 9,28-36. – En soulignant le thème de la prière (9,28-29), en évoquant explicitement la passion et en la rattachant au thème fondamental de l'exode (9,31), en faisant entrer les disciples dans la nuée et ainsi partager la gloire de Jésus (9,34), Luc semble adapter le récit à notre condition : par la prière il nous est possible d'établir une communication entre le ciel et la terre ; par la grâce de Dieu il nous est donné d'entrer dans la nuée divine et de participer à la filiation glorieuse de Jésus.

Dans ce récit, Jésus, en marche vers un nouvel exode définitif, est présenté comme un nouveau Moïse. Jésus, mis plusieurs fois par Luc en parallèle avec Élie, sera comme lui enlevé au ciel et il présidera à la restauration universelle.

Conclusion. – Les cieux étaient fermés, la prophétie avait déserté Israël. Or voici qu'une nuée fait le lien entre le ciel et la terre ; le Prophète attendu depuis Moïse est désigné : c'est le Fils bien-aimé ; il va révéler Dieu, annoncer et apporter le salut. De quelle manière ? Par quel prodige merveilleux ? En étant insulté, condamné, bafoué, méprisé, mis à mort, sans ouvrir la bouche pour accuser ses ennemis. La blancheur lumineuse de la Transfiguration annonce la lumière encore plus forte qui illumine le visage du Christ crucifié. Lors de la Transfiguration, la gloire de Jésus, même si son visage est semblable au soleil (Mt. 17,2), ne paraît pas insupportable aux disciples ; Prophète bafoué (*Marc* 14,65), s'il porte un voile sur la tête comme Moïse (*Ex.* 34,29-35), est-ce parce que la gloire divine qui rayonne sur son visage meurtri serait trop éblouissante ?

Aux diverses christologies qui s'appuient d'abord sur le devenir eschatologique de Jésus (résurrection et glorification) ou sur son origine, il convient d'ajouter, en partie grâce au récit de la Transfiguration, une christologie qui, sans négliger l'avant et l'après, n'essaie pas de passer à côté de l'existence humaine de Jésus mais qui voit aussi et d'abord en elle la révélation de sa divinité.

M. Boobyer, *St. Mark and the Transfiguration Story*, Londres, 1942. – H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, Copenhague, 1947. – A.M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, Londres, 1949 ; trad. franç., Paris, 1965. – F.-X. Durrwell, *La transfiguration de Jésus*, VS, t. 35, 1951, p. 115-26. – A. Kenny, *The Transfiguration and the Agony in the Garden*, dans *Catholic Biblical Quarterly* = CBQ, t. 19, 1957, p. 442-52. – A. Feuillet, *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la Transfiguration*, dans *Biblica*, t. 39, 1958, p. 281-301 ; *L'exode de Jésus et le déroulement du mystère rédempteur d'après S. Luc et S. Jean*, dans *Revue thomiste*, t. 77, 1977, p. 189-206. – H. Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte*, Zurich, 1959. – M. Sabbe, *La rédaction du récit de la Transfiguration*, dans *La venue du Messie* (Recherches bibliques 6), Bruges, 1962, p. 65-100. –

X. Léon-Dufour, *L'évangile (Mt. 17,1-9): La Transfiguration de Jésus*, dans *Assemblées du Seigneur* = AssS, 1e série, n. 28, 1963, p. 27-44; *Études d'Évangile*, Paris, 1965, p. 84-122. – M. Coune, *Baptême, Transfiguration et Passion*, NRT, t. 92, 1970, p. 165-79; *Radieuse transfiguration*, AssS, 2e série, n. 15, 1973, p. 44-84.

S. Gennarini, *Le principali interpretazioni della pericope della trasfiguratione di Gesù*, dans *Rivista di Storia e Letteratura cristiana*, t. 8, 1972, p. 68-72. – J. Nützel, *Die Verklärungsgeschichte im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Wurtzbourg, 1973 (bibliogr.). – R.H. Stein, *Is Transfiguration (Mark 9:2-8) a misplaced Resurrection Account?*, dans *Journal of Biblical Literature*, t. 95, 1976, p. 779-96. – E. Nardoni, *La trasfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elias según el evangelio de S. Marco*, Buenos Aires, 1977 (bibliogr.). – R. Pesch, *Das Markusevangelium II*, Fribourg/Br., 1977, p. 69-84. – E. Schillebeeckx, *The Transfiguration of the Suffering Son of God (Mark 9,2-9)*, dans *God among us*, Londres, 1983, p. 78-82. – S.H. Ringe, *Luke 9:28-36. The Beginning of an Exodus*, dans *Semeia*, t. 28, 1983, p. 83-99. – G. O'Collins, *Luminous Appearances of the Risen Christ*, CBQ, t. 46, 1984, p. 247-54.

Paul LAMARCHE.

II. LES COMMENTAIRES SPIRITUELS

1. *Introduction.* – 2. *Les écrits.* – 3. *Thèmes spirituels.*

1. INTRODUCTION. – Comme pour les autres *Mystères de la vie de Jésus* (DS, t. 10, col. 1874-86), il existe au sujet de la Transfiguration une relation étroite et une interdépendance entre les diverses formes de sa réactualisation: la liturgie, le discours oral ou écrit, les représentations artistiques.

Historiquement, la première forme de réactualisation est celle des discours sur les textes évangéliques (*Mt.* 17,1-9; *Marc* 9,2-10; *Luc* 9,28-36), sous la forme soit d'un commentaire soit d'une homélie. La célébration liturgique de la Transfiguration ne se répandit que lentement dans l'Église universelle. Attestée au 8e siècle dans le calendrier byzantin, elle était déjà célébrée à Jérusalem au milieu du 7e siècle et peut-être déjà au 4e en Arménie. On a des témoignages d'une célébration en Espagne et au Mont Cassin dès le 9e siècle. Dans l'Église latine cependant, la fête ne fut instaurée officiellement qu'en 1457 par le pape Calixte III, en action de grâces pour la victoire de Belgrade contre les Turcs (22 juillet 1456).

F. Neve, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, Louvain, 1886, p. 59-76. – J.-B. Ferreres, *La Transfiguration de N.S.*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 5, 1958, p. 630-43. – J. Leclercq, *L'office de la Transfiguration composé par Pierre le Vénérable*, dans *Pierre le Vénérable*, Saint-Vandrille, 1946, p. 379-90. – V. Grumel, *Sur l'ancienneté de la fête de la Tr.*, dans *Revue des études byzantines*, t. 14, 1956, p. 209-10. – J. Tomajean, *La fête de la Tr. (6 août)*, dans *L'Orient syrien*, t. 5, 1960, p. 479-82. – M. Aubineau, *Une homélie grecque inédite sur la Tr.*, AB, t. 85, 1967, p. 401-27 (p. 422svv). – M. Sachot, *L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Tr., CPG 4724, BHG 1975...*, Francfort-Berne, 1981, p. 22-37.

La mosaïque absidiale de l'église du monastère Sainte-Catherine au Sinaï (6e s.) est la plus ancienne représentation de la Transfiguration. Elle montre le Christ en vêtements blancs, se détachant sur le fond plus sombre d'un ovale entouré d'un espace réparti en cinq zones concentriques. Sept rayons émanent du Transfiguré: trois d'entre eux touchent les apôtres placés en-dessous de l'ovale, chacun en des postures différentes: Jean à-demi redressé vers le Christ comme un contemplatif, Jacques à genoux, Pierre couché au milieu mais appuyé sur les coudes et tournant la tête vers le Christ. Élie se tient debout sur le côté gauche, Moïse sur le côté droit, tourné vers Jésus et le bras levé. La mosaïque de Sainte-Catherine offre le modèle typique de la représentation de la Transfiguration dans l'Église grecque.

En Occident, la mosaïque de Saint-Apollinaire in Classe près de Ravenne, réalisée vers 549, représente la scène de façon symbolique; elle substitue à la figure du Christ une croix gammée entourée d'un cercle orné d'étoiles d'or, qui domine un paysage figuratif; au croisement des branches de la croix, seul un petit médaillon montre la tête du Christ. Des deux côtés du cercle lumineux, Moïse et Élie sont agenouillés vers le Christ, soutenus par des nuages. Les trois apôtres sont représentés sous la forme d'agneaux blancs, la tête levée vers le cercle, au-dessus duquel on discerne une Main de Dieu. L'iconographie occidentale suivra pourtant dans la suite le mode de représentation réaliste de l'Orient.

A. de Waal, *Die Ikonographie der Tranfiguration in der älteren Kirche*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 16, 1902, p. 25-40; *Die Verklärung auf Thabor in Liturgie und Kunst*, Munich, 1913. – F.M. Abel, *Notes d'archéologie chrétienne sur le Sinaï. La mosaïque de l'abside*, dans *Revue biblique*, t. 4, 1907, p. 105-08. – S. Vailhé, *La mosaïque de la Transfiguration au Sinaï est-elle de Justinien?*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 12, 1907, p. 96-98. – G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux 14e, 15e et 16e siècles*, Paris, 1916, p. 216-31. – H. Leclercq, art. *Mosaïque*, DACL, t. 12/1, 1935, col. 221-23; *Sinaï* XIV. *La mosaïque*, t. 15/1, 1950, col. 1478-82; *Transfiguration*, t. 15/2, 1953, col. 2693-95. – G.A. Sotiriou, *To mosaikon tès Metamorphoseos... toû Sina*, dans *Atti del VIII Congresso intern. di Studi bizantini* (Palermo 3-10 Aprile 1951), t. 2, Rome, 1953 (= Studi bizantini e neoellenici 8), planche 85. – A. Guillou, *Le monastère de la Théotokos au Sinaï. Origines; épiclèse; mosaïque...; homélie inédite d'Anastase le Sinaïte sur la Transfiguration*, dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, t. 67, 1955, p. 217-58.

W. Weber, *Vom Geheimnis der Verklärung Christi*, dans *Antaios*, t. 2, 1961, p. 502-14. – E. Dinkler, *Das Apsismosaik von St. Apollinare in Classe*, Cologne-Opladen, 1964. – C. Charalampidis, *The meaning or the representation of the light of Tabor in Byzantine Art*, dans *Kleronomia*, t. 7, 1975, p. 123-30. – R. de Féraudy, *L'icône de la Transfiguration. Étude suivie des homélies d'Anastase le Sinaïte et de s. Jean Damascène* (Spiritualité orientale 23), Abbaye de Bellefontaine, 1978.

LTK, t. 10, 1965, *Verklärung* II. *Ikonographie*, col. 710-12 (E. Sauser). – *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 4, 1972, p. 416-21 (J. Myslivec).

Nous nous limiterons ici aux écrits concernant la Transfiguration et aux thèmes spirituels qui s'en dégagent.

2. *Les écrits.* – 1° *Aux origines.* – Dans divers courants gnostiques, les récits de la Transfiguration ont constitué très tôt un point chaud de la spéculation théologique.

Ainsi pour l'auteur de l'*Epistula ad Rheginum* (2e moitié du 2e s.): « Qu'est donc la résurrection? C'est la révélation, à tout moment, de ceux qui ont ressuscité. Car, si tu as réfléchi, lisant dans l'Évangile qu'Élie est apparu et Moïse avec lui, ne va pas penser de la résurrection qu'elle est une illusion (*phantasia*). Ce n'est pas une illusion, mais c'est la

Vérité. Bien davantage, au contraire, convient-il de dire que le monde (*kosmos*) est une illusion, plutôt que la résurrection, qui s'est produite par notre Seigneur, le Sauveur Jésus Christ » (*De resurrectione Epistula ad Rheg.*, éd. M. Malinine, etc., Zurich-Stuttgart, 1963, f. XXIV, 3-19).

Les objets de la « gnose » sont à la fois les témoins de l'événement, la voix du ciel, l'éclat du Transfiguré, les modes divers de la connaissance (polymorphie). Les données temporelles (6e ou 8e jour) et le nombre des participants sont pour le gnostique Marc l'occasion de subtiles spéculations sur les nombres (Irénée, *Adv. haereses* I, 14,6 ; cf. A. Orbe, *Cristología gnostica*, t. 2, Madrid, 1974, p. 108-12). Marcion voit dans la Transfiguration le rejet par Jésus du Dieu de l'Ancien Testament, le Démiurge (Tertullien, *Adv. Marcionem* IV, 22,1).

Pour les Gnostiques, la Transfiguration montre que le salut doit se réaliser hors de l'histoire, *secundum spiritum*. Irénée y voit au contraire le terme d'un salut qui doit se réaliser précisément dans l'histoire *secundum carnem*, et cela comme accomplissement de la prophétie d'*Ex.* 33, 11.20-21 :

« Quoniam impossibilis est homo videre deum..., per sapientiam Dei in novissimis temporibus videbit eum homo in 'altitudine petrae', hoc est in eo qui est secundum hominem ejus adventu... Et propter hoc facie ad faciem confabulatus est cum eo in altitudine montis, assistente etiam Elia » (*Adv. haer.* IV, 20,9). En outre, Irénée se montre réservé sur les spéculations numériques de Marc (*ibid.*, II, 24,4). D'autres théologiens de la Grande Église par contre s'approprient de telles spéculations, ainsi Clément d'Alexandrie (*Stromate* VI, 16,140,3 ; 141,3-4 ; cf. *Excerpta ex Theodoto* 4-5, SC 23, p. 59-63).

Tertullien fait allusion plusieurs fois à la scène de la Transfiguration sous des points de vue divers : sotériologique (*De resurr. mort.* 55,10, CCL 1-2, p. 1002), christologique (*De carne Christi* 24,3, p. 916), ecclésiologique (*De praescr.* 22,6, p. 203 ; *Scorpiace* 12,1, p. 1092), ascétique (*Ad mart.* 2,8 ; 4,33 ; *De monogamia* 8,7, p. 1240) ; cf. encore *Adv. Praxean* 14,7, p. 1177 ; 15,8, p. 1180 ; *De anima* 17,13, p. 806. Ces allusions sont brèves et peu précises, mais elles présupposent que le lecteur est familier avec l'interprétation de la Grande Église.

Les commentaires continus de l'Évangile et les homélies sont les deux formes importantes que présente la tradition sur notre sujet. Origène est l'auteur du premier commentaire détaillé sur *Mt.* 17,1-9 (*Comm. in Mt.* 12, 36-43 ; GCS 40, p. 150-170 ; trad. franç. par M. Coune, *Joie de la Transfiguration d'après les Pères d'Orient*, coll. Spir. Orient. 39, Bellefontaine, 1985, p. 15-32 ; cité Coune) ; en outre, il est souvent revenu avec insistance sur cette scène (références rassemblées par R. de Féraudy, *L'icône...*, p. 117-18). Un autre commentaire relativement ancien est dû à saint Éphrem † 373 (*Commentaire sur l'évangile concordant*, trad. L. Leloir, SC 121, p. 244-50 ; repris par Coune, p. 38-42).

2° *Les homélies.* – La tradition orientale est ici beaucoup plus riche que l'occidentale. Cela ne tient pas seulement à l'introduction plus tardive de la fête, puisque des sermons occidentaux lui sont antérieurs.

Vers 390 déjà Jean Chrysostome prêche sur la Transfiguration dans la 56e de ses *Homélies sur Matthieu* (PG 58, 549-58 ; trad. franç. Coune, p. 45-63). Cette homélie fut souvent reprise et retravaillée dans la suite (cf. M. Sachet, *Le réemploi de l'hom. 56 in Matth. de J. Chr. [BHG 1980k et a1985]*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 57, 1983, p. 123-46 ; éd. et trad. des nouvelles introduction et conclusion de BHG 1980k, p. 136-41).

Autres homélies : un anonyme arménien peut-être du 4e siècle (éd. et trad. franç. M. van Esbroeck, OCP, t. 46, 1980, p. 426-45 ; introd., p. 418-25) ; – Jean II de Jérusalem (CPG 5175. 20 ; trad. franç. Coune, p. 66-74) ; – Proclus de Constantinople (PG 61, 713-16 = PG 65, 764-72 ; Coune, p. 77-82 ; peut-être aussi de Proclus PG 61, 721-24 ; Coune, p. 77-82 ; cf. encore CPG 5872 et 4724) ; – Cyrille d'Alexandrie (PG 77, 1009-16) ; – Timothée d'Antioche (vers 450 ; PG 65, 764-72) ; – Isaac d'Antioche ? (5e s. ; cf. DS, t. 4, col. 811 ; éd. E.S. Assemani, *Ephraem Syri opera omnia*, t. 2, Rome, 1743, p. 41-49 ; Coune, p. 99-108) ; – Élisée l'arménien (5e s. ? ; éd. dans *Études arméniennes*, 1985 ; Coune, p. 111-38) ; – Léonce de Constantinople (6e s.) semble l'auteur de deux homélies : CPG 4724 (cf. M. Sachot, *L'Homélie pseudo-chrysostomienne*, cité *supra*, p. 289-330 : éd. et trad., p. 331-441 : commentaire ; CPG 7406 (PG 86, 256-66) ; – Anastase d'Antioche (vers 593/99 ; PG 89, 1361-76 ; cf. CPG 6947) ; – Pantaleon (7e s. ; PG 98, 1253-60 ; cf. M. Sachot, *ibid.*, p. 457-63).

En rapport avec l'introduction de la fête en Orient se situe la longue homélie d'Anastase le Sinaïte (éd. A. Guillou, *Le monastère de la Theotokos...*, cité *supra*, p. 217-58 ; trad. Coune, p. 153-64), prêchée vers 700 au monastère Sainte-Catherine. A mentionner encore : André de Crète (vers 692-740 ; PG 97, 932-57 ; Coune, p. 168-84) ; – Timothée de Jérusalem (6e-8e s. ; PG 86, 256-65) ; – Jean Damascène (vers 730 ; PG 96, 545-76 ; Coune, p. 187-207) ; – Théophane Kérameus = Philagathos de Cérami, 12e s. ; cf. DS, t. 12, col. 1275-77 (PG 132, 1020-48 ; Coune, p. 220-36) ; – Grégoire Palamas † 1359 (PG 151, 424-49 ; Coune, p. 239-56) ; – Grégoire le Sinaïte † 1346 (éd. D. Balfour, dans *Theologia*, t. 52, 1981, p. 631-79 ; t. 53, 1982, p. 417-29, 697-710 ; à part, Athènes, 1982) ; – deux homélies anonymes, l'une sans doute du 7e siècle (éd. M. Aubineau, AB, t. 85, 1957, p. 404-16 ; analyse, p. 407-16), l'autre du temps de la controverse palamite (éd. Sachot, *Rev. des sc. rel.*, t. 58, 1984, p. 96-102).

F. Halkin, *Novum Auctarium BHG*, Bruxelles, 1984, p. 377-80, n. 1974s-2000. – M. Sachot, *Homélies grecques sur la Transfiguration. La tradition manuscrite*, Paris, 1987.

3° *Autres écrits grecs.* – Nous mentionnerons quelques textes hors des homélies et commentaires, sans prétendre à l'exhaustivité. Eusèbe de Césarée met *Ex.* 34, 29-30 en rapport avec *Mt.* 17, 1-2 (*Demonstratio evangelica* ; GCS 23, p. 99) ; il compare encore la Transfiguration avec le retour du Christ à la fin des temps (*Comm. in Luc.* IX, 28 ; PG 24, 549). Cyrille de Jérusalem fait appel à Moïse et Élie comme témoins de l'Incarnation (*Catéchèses* 12,16 ; PG 33, 744). Selon Basile de Césarée, les apôtres devaient voir « les prémisses de la Parousie en gloire» (*Hom. in Ps.* 44,5 ; PG 29, 400).

D'autres mentionnent plus ou moins brièvement le mystère : Titus de Bostra (cf. sa notice *supra* ; *In Luc.*, TU 21/1, p. 182-83) ; – Grégoire de Nysse (*In Cantica cant.* 1 et 11 ; éd. H. Langerbeck, t. 6, Leyde, 1960, p. 14 et 329) ; – Épiphane de Salamine (*Panarion* 69,79-80 ; GCS 37, p. 227-28) ; – Cyrille d'Alexandrie (fragments sur *Mt.* 17, 1-6 ; TU 61, p. 217-19 ; sur *Luc* 9, 29-36, TU 34/1, p. 79-80) ; – Hésychius de Jérusalem (*Collectio difficultatum et solutionum* 11 ; PG 93, 1404) ; – Maxime le Confesseur (*Capita theologica...* II, 13-21 ; PG 90, 1129-30) ; – Théophylacte d'Achrida († vers 1108 ; *Comm. in Matth.*, PG 123, 325-29 ; ... *in Luc*, 820-24) ; – Euthyme Zigabène (début 13e s. ; *Comm. in Matth.*, PG 129, 477-88).

4° *Homélies latines.* – A un moindre degré que les grecs, les Pères latins se sont aussi intéressés à la Transfiguration, particulièrement sous forme d'homélies. Jérôme a rédigé un sermon sur *Marc* 9, 1-7 (CCL 78, p. 477-84 ; cf. *Comm. in Matth.* III, CCL 77, p. 146-50) ; de même Chromace d'Aquilée († vers 407 ; *Tract.* 54 A, CCL 9A Suppl., p. 628-36 ; cf. J. Lemarié, *Le commentaire de s. Chr. d'A. sur la transfiguration,* dans *Rivista di storia e lett. relig.*, t. 16, 1980, p. 213-22). On a trois courts sermons d'Augustin (78 et 79, PL 38, 490-93 ; *Lambot* 17, PLS 2, 808-9), qui fait en outre des allusions aux textes évangéliques dans d'autres ouvrages (à travers Ambroise, il a peut-être connu l'interprétation d'Origène ; cf. J. Pintard, *Remarques sur la transf. dans l'œuvre de s. A.*, dans *Studia Patristica* IX = TU 108, 1972, p. 335-40). Le *Tract.* 51 de saint Léon (CCL 14, p. 296-303 ; trad. franç. R. Dolle, SC 74bis, p. 20-35) est le plus riche commentaire dans la tradition latine (cf. *infra*). Le texte de l'*Expositio in Lucam* d'Ambroise (VII, 1-21 sur *Luc* 9, 27-36 ; éd. et trad. G. Tissot, SC 52 bis, p. 10-16), qui est sans doute une homélie retravaillée, dépend beaucoup de la théologie orientale. Voir aussi Épiphane le latin (probablement évêque de Bénévent au 5e-6e s.), *Sermo* 29, PLS 3, 870-72.

5° *Autres écrits latins.* – Il faut mentionner en premier lieu deux adaptations en vers de l'Évangile : Juvencus († vers 330 ; *Evangeliorum libri IV,* v. 316-52 ; CSEL 24, p. 92-93) et Sedulius († avant 431 ; *Paschale carmen* III, v. 273-92 ; CSEL 10, p. 85-86 ; exposé en prose, *ibid.* p. 249-51) ; l'un et l'autre racontent la scène en vers à la fois simples et expressifs. Signalons encore Hilaire de Poitiers (*Comm. in Matth.* 17, PL 9, 1013-15) et Grégoire le Grand (*Moralia* XXXII, 6 ; CCL 148B, p. 1634). Une brève allusion du grec Eusèbe d'Émèse († vers 359) a été transmise en traduction latine seulement (éd. E.M. Buytaert, *L'héritage littéraire d'Eus. d'É.*, Louvain, 1949 : *De filio,* p. 39*-43*, trad. p. 75*-78*.

Au Moyen Âge, après Bède (*In Luc.* III, CCL 120, p. 204-6), Pierre de Blois † 1111/12 offre un commentaire à part (*De Transfiguratione Domini,* PL 207, 777-92). Thomas d'Aquin parle de la Transfiguration dans le cadre des Mystères de la vie de Jésus (*Summa theol.* IIIa, q. 45). La tradition occidentale est relativement riche d'exposés sur les Mystères (cf. DS, t. 10, col. 1874-80) qui font habituellement une place à la Transfiguration.

Ludolphe de Saxe en traite au ch. 94 de sa *Vita Christi,* où il cite abondamment les auteurs antérieurs (Éphrem, Ambroise, Jérôme, Chrysostome, Hilaire, Augustin, Léon le Grand, Jean de Damas, Remi de Reims, Bède, Raban Maur, Thomas d'Aquin). La tradition latine mériterait une étude d'ensemble.

6° *Dans les temps modernes de la théologie récente.* – Alors que les théologiens orientaux montrent un intérêt permanent pour la Transfiguration, les occidentaux en parlent assez peu (voir toutefois Ch. Schütz, dans *Mysterium Salutis,* t. 3/2, Einsiedeln, 1969, p. 90-97 ; trad. franç. t. 11, Paris, 1975, p. 447-55). Teilhard de Chardin représente une exception notable (cf. *infra*).

C. Andronikoff, *Transfiguration dans la liturgie byzantine,* dans *Carmel,* 1966/1, p. 36-47 ; *Le sens des fêtes* (Bibliothèque œcuménique 11), Paris, 1970, p. 225-73 ; *Le Dieu-Homme dans la liturgie de la Transfiguration et de l'Ascension,* dans *Le Christ dans la Liturgie* (Conférences Saint-Serge XXVII, 1980), Rome, 1981, p. 13-25. – P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté,* Bruges, 1970, p. 157-61, 249-56. – G. Habra, *La transfiguration selon les Pères Grecs,* Paris, 1973. – J.A. McGuckin, *The Patristic Exegesis of the Transfiguration,* dans *Studia Patristica* XVIII/1, Kalamazoo, 1985, p. 335-41.

3. Thèmes spirituels. – Ce que l'on a noté pour Ludolphe de Saxe vaut aussi pour le plus grand nombre des auteurs mentionnés : ils puisent dans la tradition antérieure et leur apport personnel est limité, spécialement chez les plus tardifs. Par suite, nous avons pris le parti de présenter *un seul thème* chez *un seul auteur.* Cela ne signifie pas que l'auteur concerné a traité seulement de ce thème dans son œuvre, pas davantage que son originalité est totale dans l'exploitation du thème.

1° *Origène : la multiplicité des formes du Logos.* – La remarque précédente vaut spécialement pour Origène. Des nombreuses vues originales qu'il exprime sur le mystère de la Transfiguration, nous en retenons une seule : l'idée de la multiplicité des formes (*polymorphie*) du Logos.

Le Logos incarné se révèle aux disciples chaque fois dans la forme qu'ils sont capables de saisir en fonction de leur avancement dans la vie spirituelle : il se montre différemment aux commençants, aux progressants, à ceux qui sont parvenus au sommet de l'itinéraire. Origène fonde cet enseignement sur le texte même de Matthieu et Marc. Ceux-ci ne disent pas simplement : « il fut transfiguré », mais « il fut transfiguré *devant eux* » :

« De fait, selon ces deux auteurs, il fut transfiguré ' devant eux ', et tu en concluras qu'il est possible que Jésus, devant certains, fut transfiguré de cette manière, tandis que, devant d'autres, au même moment, il ne fut pas transfiguré » (*Comm. in Mt.* XII, 37 ; GCS 40, p. 152-53). Si les trois apôtres voient Jésus transfiguré, c'est parce qu'ils sont montés avec lui sur la montagne, ce qui signifie leur progrès dans la vie spirituelle (pour les détails, voir M. Eichinger, *Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie,* Vienne, 1969).

Cette théorie de la polymorphie du Logos est aussi tenue par les Gnostiques : « Unusquisque enim nostrum, sicut capiebat videre, prout poterat videbat » (*Actus Petri cum Simone* 20, éd. R.A. Lipsius, *Acta apostolorum apocrypha,* Leipzig, 1891, p. 67). « En effet, Jésus ne s'est pas révélé comme il était en réalité, mais il s'est révélé comme on pouvait le voir. C'est ainsi qu'à tous ceux-ci il s'est manifesté : il apparut grand aux grands, il apparut petit aux petits, il apparut aux anges comme ange et aux hommes comme homme... Lorsqu'il apparut à ses disciples dans la gloire sur la montagne, il n'était pas petit, il était devenu grand. Mais il a grandi les disciples pour qu'ils fussent capables de le voir grand » (*Évangile selon Philippe,* trad. J.-E. Mesnard, Paris, 1967, p. 59-61 ; pour l'arrière-fond iranien et gnostique, cf. Mesnard, *Transfiguration et polymorphie chez Origène,* dans *Epektasis,* Mélanges... J. Daniélou, Paris, 1972, p. 367-72 – avec de nombreux textes d'Origène).

2° *Jean Chrysostome: Moïse et Élie comme modèles.* – Si l'alexandrin Origène interprète le récit dans un sens principalement spirituel, l'antiochien Jean Chrysostome le fait dans un sens littéral. Sa description de Moïse et d'Élie comme modèles de vertu pour les apôtres est digne de remarque. Ceux-ci devaient en effet trouver le courage d'engager leur vie

de la même manière, pour accomplir la volonté de Dieu et travailler au salut du peuple selon la mission qui leur était confiée :

« On peut dire en effet de chacun de ces deux prophètes qu'il avait perdu son âme et qu'il l'avait retrouvée. Tous deux s'étaient hardiment présentés devant les princes endurcis, l'un devant le Pharaon d'Égypte, l'autre devant Achab. Tous deux s'étaient exposés pour leur parler en faveur d'un peuple désobéissant et rebelle qui, après avoir été délivré d'une tyrannie insupportable, devait ensuite porter sa furie contre ses propres libérateurs. Tous deux, n'étant encore que simple particuliers, avaient résolu de retirer le peuple de l'idolâtrie » (*Hom.* 56,2, PG 58, 551 ; trad. Coune, p. 48-49). « Ce qui est remarquable, c'est que Moïse et Élie étaient amis de la pauvreté au temps même de l'ancienne Loi... (Jésus) voulait que ses apôtres imitassent particulièrement, dans l'un, l'amour qu'il avait pour son peuple, et dans l'autre, ce courage inflexible qu'il avait témoigné en toutes rencontres, afin qu'ils devinssent tout ensemble doux comme Moïse et pleins de zèle comme Élie» (trad. p. 49).

3° *Augustin : primat de l'amour.* – Dans son premier sermon sur la Transfiguration, Augustin s'intéresse surtout à Pierre. Visiblement, il transpose en lui sa propre situation d'évêque. D'un point de vue humain, on comprend le souhait de l'apôtre de rester sur la montagne de la contemplation : « Il éprouvait le dégoût (*taedium*) de la foule ; il avait trouvé la solitude du mont (*solitudinem montis*) ; il possédait le Christ comme pain de son âme (*panem mentis*). Pourquoi descendrait-il de là vers les labeurs et les douleurs, alors que ses saints amours, et donc ses bonnes mœurs, allaient vers Dieu ? » (*S.* 78,3, PL 38, 491).

Mais l'amour (*caritas*) ne lui permet pas de rester en-haut, il le pousse à communiquer, à prêcher ce qu'il a contemplé :

« Descends, Pierre. Tu désirais reposer sur la montagne ; descends, ' prêche la parole, insiste à temps et à contre-temps, réfute, exhorte, menace, avec une patience inlassable et le souci de la doctrine ' (2 *Tim.* 4,2). Peine, sue, souffre des tourments ; de la sorte, ce que représentent les vêtements éclatants (*candidis*) du Seigneur, tu le possèderas par l'éclat (*candorem*) et la beauté de l'action droite, dans l'amour » (*in caritate* ; 78,6 ; 492). Sur le mont de la Transfiguration, Pierre n'avait pas encore perçu le primat de l'amour sur la contemplation, car il n'avait pas encore compris le mystère du Transfiguré comme un mystère de l'amour : « La Vie est descendue pour être mise à mort ; le Pain est descendu pour souffrir la faim ; le Chemin est descendu pour être fatigué de la marche ; la Fontaine est descendue pour avoir soif » (493). Pour Pierre, ce mystère ne peut signifier que ceci : « Descends pour peiner sur la terre, servir sur la terre, être méprisé, crucifié sur la terre... Ne cherche pas ton propre bien (*noli tua quaerere*). Tiens la charité, prêche la vérité ; alors tu parviendras à l'éternité où tu trouveras la sécurité » (*ibid.*).

4° *Léon le Grand : transfiguration de l'humanité.* – L'auteur du *Tomus Leonis* se devait de porter son regard sur le mystère de l'Homme-Dieu dans la Transfiguration : « Le même Christ est à la fois et fils unique de Dieu et fils de l'homme. Car l'un sans l'autre ne pouvait servir au salut, et le péril était aussi grand de croire le Seigneur Jésus Christ soit Dieu seulement sans l'homme, soit homme seulement sans Dieu » (*Hom.* 51,1 ; trad. Dolle, SC 74 bis, p. 23). Mais Léon s'intéresse ici avant tout à l'humanité du Christ, et cela sous un double aspect : à la fois la transfiguration de cette humanité même et l'annonce de la gloire à venir pour ses fidèles disciples :

« Le Seigneur découvre donc sa gloire en présence de témoins choisis et il éclaire d'une telle splendeur cette forme corporelle qui lui est commune avec tous que son visage devient semblable à l'éclat du soleil en même temps que son vêtement est comparable à la blancheur des neiges. Sans doute, cette transfiguration avait surtout pour but d'ôter du cœur des disciples le scandale de la croix... Mais, par une égale prévoyance (le Christ) donnait du même coup un fondement à l'espérance de la sainte Église, en sorte que tout le corps du Christ connût de quelle transformation il serait gratifié, et que les membres se promissent pour eux-mêmes de participer à l'honneur qui avait resplendi dans la tête » (51,3 ; p. 27).

5° *Anastase le Sinaïte : transfiguration du cosmos.* – Le Sinaïte va plus loin encore que Léon : il fait participer la création tout entière à la Transfiguration :

« En apprenant sa transformation de la corruption à l'incorruption, la création se réjouit, la montagne exulta, les campagnes tressaillirent de joie, les villages rendirent gloire, les nations accoururent, les peuples s'enorgueillirent, les mers firent entendre leur hymne, les fleuves applaudirent, Nazareth jubila, Babylone chanta une hymne, Nephtali fut en fête, les collines bondirent, les déserts fleurirent, les sentiers furent présents et toutes choses se rencontrèrent et se réjouirent » (éd. A. Guillou, cité *supra*, p. 234 ; trad. Coune, p. 163). Et la création tout entière chante une hymne de jubilation : « Réjouis-toi, ô Créateur de toute chose, Christ-Roi, Fils divin tout resplendissant de lumière, qui as transformé à ton image toute la création et qui l'as recrée de façon meilleure. Réjouis-toi, Marie, montagne qui dépasse toute chose en sainteté... Réjouissez-vous, enfants du Christ. Réjouis-toi, ô glorieuse Église de tous les peuples croyants » (éd. p. 255 ; trad., p. 163-64).

6° *Jean de Damas : la prière comme chemin vers la transfiguration.* – Le Seigneur lui-même est le maître de la prière : « Comment le Maître se tiendra-t-il en prière ? Évidemment, en s'appropriant notre personne, en nous guidant, en nous frayant le chemin de la montée vers Dieu par la prière, en nous enseignant que la prière rend présente la gloire divine... » (*Hom.* 1,10 ; PG 96, 561 ; trad. K. Rozamond, dans Coune, p. 198).

La prière conduit à la transfiguration sous deux conditions : l'amour et l'*hèsychia*, c'est-à-dire une vie détournée du monde et tournée vers Dieu (cf. DS, t. 7, col. 388-99).

L'amour comme cime des vertus est signifié par la montagne sur laquelle Jésus conduit les apôtres : « Car celui qui est arrivé au sommet de l'amour, en sortant d'une certaine manière de lui-même, comprend l'invisible ; survolant l'obscurité du nuage corporel, qui ôte le jour, et arrivé à la sérénité de l'âme, il regarde le soleil avec plus d'acuité » (*ibid.*, p. 197). L'*hèsychia* est suggéré par *Luc* 9,28, ' à l'écart pour prier ' : L'*hésèchia* est la mère de la prière, et la prière est la manifestation de la gloire de Dieu. Car, lorsque nous aurons fermé la porte de nos sens, que nous nous serons trouvés avec nous-mêmes et avec Dieu, et que, libérés de ce qui se passe dans le monde du dehors, nous serons entrés en nous-mêmes, alors nous verrons clairement en nous-mêmes le Royaume de Dieu. ' Car le Royaume des cieux... est au-dedans de vous ' (*Luc* 17,21), a déclaré le Seigneur Jésus » (*ibid.*, p. 197 ; trad. modifiée).

7° *Thomas d'Aquin : visibilité du corps de gloire.* – Des quatre articles de la qu. 45 sur la Transfiguration,

trois portent sur la *convenance* au regard de la raison des circonstances connexes (a. 1 : « Utrum *conveniens* fuerit Christum transfigurari ? » ; cf. les titres des a. 3-4). Seul l'a. 2 porte sur l'essence du mystère : « Utrum claritas Christi in transfiguratione fuerit gloriosa ? » La réponse à cette question s'appuie sur les témoins de la tradition (Jérôme, Jean Chrysostome, Augustin, Jean Damascène) : la Transfiguration consiste essentiellement en ce que devient visible pour un moment l'éclat du Christ qui sera glorifié en son corps :

« Cette clarté que le Christ a revêtue dans sa Transfiguration était la lumière de gloire quant à son essence, mais non quant à son mode d'être... Car si, dès le début de la conception du Christ, la gloire de son âme ne rejaillissait pas sur son corps, cela venait d'un plan divin, afin qu'il puisse accomplir les mystères de notre rédemption dans un corps passible... Mais cela n'enlevait pas au Christ le pouvoir de faire dériver sur le corps la gloire de l'âme. Et c'est ce qu'il a fait, quant à la lumière de gloire, dans la Transfiguration, mais d'une autre manière que dans son corps glorifié » (*Somme théologique* 3ª, q. 45, a. 2 ; trad. A. Roguet, t. 4, Paris, 1986, p. 329). La différence tient au fait que la clarté de l'âme se manifeste ici dans le corps « par mode de passion transitoire » ; aussi est-ce là un « miracle », tandis que « le resplendissement du corps glorieux » est permanent et n'est pas un miracle (*ibid.*, p. 330).

8° *Grégoire Palamas : vision de la lumière incréée.* – De quelle nature est la lumière qui émane du Transfiguré et dont Matthieu dit qu'elle « brillait comme le soleil » (17,2) ? Est-ce la lumière terrestre, perçue par les sens ? Non : aucune lumière créée ne sort du Transfiguré, mais bien une lumière incréée.

« Cette lumière est donc celle de la divinité, et elle est incréée » (*Hom.* 34, PG 151, 433a ; trad. Coune, p. 245). En effet, « celui qui a resplendi de cette manière-là avait lui-même auparavant démontré qu'elle est incréée en l'appelant royaume de Dieu ! Or ce royaume de Dieu n'est ni assujetti, ni créé ; seul de tous en effet, il est indépendant, invincible et au-delà de tout temps et de toute durée » (432d ; trad. modifiée, p. 245).

Les apôtres voient cette lumière incréée non avec leurs yeux terrestres, mais avec des yeux transformés par le Saint Esprit. L'*Hom.* 35 apporte une précision importante, en rapport avec la distinction entre les « énergies divines » et l' « essence » (cf. DS, t. 12, col. 98-100). Les apôtres voient bien la lumière incréée, mais non l'essence divine :

« La preuve en est aisée. En effet, le visage du Seigneur brilla plus que le soleil, et ses vêtements devinrent brillants et blancs comme la neige ; l'on vit Moïse et Élie dans la même gloire, mais aucun d'eux n'étincela alors comme le soleil ; les disciples eux-mêmes virent cette lumière, mais ils ne purent la fixer du regard. Ainsi donc, cette lumière est mesurée et partagée sans être fractionnée ; elle admet le plus et le moins... Quant à l'essence de Dieu, elle est absolument indivisible et insaisissable, et aucune essence n'admet le plus et le moins » (PG 151, 440bc ; trad., p. 255).

9° *Teilhard de Chardin : « le plus beau mystère ».* – Dans sa vision spirituelle du monde Pierre Teilhard de Chardin (cf. sa notice, *supra*) donne au mystère de la Transfiguration et à sa fête liturgique une place de choix. Dès 1919, il confie à sa cousine : « La Transfiguration finit par devenir une fête de prédilection parce qu'elle exprime exactement ce que j'attends le plus ardemment en Lui (le Christ) : que la bienheureuse métamorphose de tout se fasse en nous et à nos yeux » (*Genèse d'une pensée*, Paris, 1961, p. 394). A un ami il écrit le 6 août 1946 : « La Transfiguration, le plus beau mystère, peut-être, de la foi chrétienne quand on essaie de le comprendre jusqu'au bout : le Divin transparaissant au fond à venir de toutes choses » (cité partiellement dans *Lettres intimes*, Paris, 1972, p. 152). Enfin, à Jeanne Mortier, Teilhard déclare le 4 août 1950 : « Après-demain, la Transfiguration : avec l'Ascension... la plus significative et importante des fêtes de l'année, à mon goût. L'Univers transfiguré (' Christifié ') par effet de ' plerômisation ' : je ne vis guère que de cette vision et de ce goût ». Opinion qu'il confirme dans une lettre du 6 août 1952 : « Ce beau jour de la Transfiguration : le symbole de tout ce que je crois et de tout ce que j'aime » (*Lettres à Jeanne Mortier*, Paris, 1984, p. 63 et 106).

L'irradiation du Christ-Universel, du Christ-Oméga, sur le monde est bien au cœur de la christologie de Teilhard. Mais un autre aspect de sa pensée est plusieurs fois souligné dans ses *Notes de retraite* et son *Journal* encore inédits. Teilhard médite inlassablement sur Jésus se présentant seul (*Jesum solum*) aux disciples témoins de la Transfiguration. Jésus seul, c'est Jésus « suffisant » puisqu'en lui tout nous est rendu, l'Univers prenant tout son sens dans le Christ Universel. La Transfiguration nous invite à la conversion du regard. Nous pourrons alors découvrir son vrai sens : l'histoire d'un univers métamorphosé par le Christ. Voilà ce que Teilhard appelait « le plus beau mystère ».

Sur l'exégèse patristique de la Transfiguration, voir encore : P. Miquel, *Le mystère de la Tr.*, dans *Questions liturgiques et paroissiales*, t. 42, 1961, p. 194-223. – M. Coune, *La tr. dans l'exégèse des sept premiers siècles*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1ᵉ série, n. 28, 1963, p. 64-80. – P.A. Chamberas, *The Transfiguration of Christ : A Study in the Patristic Exegesis of Scripture*, dans *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, t. 14, 1970, p. 48-65. – I. Turowsky, *Geschichte der Auslegung der synoptischen Verklärungsgeschichte in vornicänischer Zeit*, Diss. Heidelberg, 1967. – J.A. McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, Lewiston, NY, 1986. – *Joie de la Transfiguration*, textes des Pères d'Orient présentés par M. Coune, coll. Spiritualité orientale 39, Bellefontaine, 1985 ; *Grâce de la Transfiguration d'après les Pères d'Occident*, coll. Vie monastique 24, Bellefontaine, 1990.

Hermann Josef SIEBEN.

TRANSFORMANTE (UNION). Voir art. *Mariage spirituel, Union.*

TRANSFORMATION DE L'ÂME. Voir art. *Divinisation, Grâce, Union.*

« TRANSITUS MARIAE » (*Traditions anciennes sur le sort final de Marie*). – On appelle *Transitus* ou *Dormitio* les textes apocryphes ou patristiques qui ont transmis sur Marie, la mère de Jésus, les traditions anciennes sur son sort final (dormition et assomption). Ces écrits, antérieurs au 8ᵉ siècle – près de 60 dans 8 langues différentes – forment un ensemble vaste et important.

Ces documents, de par leur diffusion, ont exercé une influence considérable dans l'histoire de la piété, de la spiritualité, de la théologie (cf. le dogme de l'Assomption promulgué en 1950) et enfin de l'iconographie chrétiennes, mais leur genèse et leur évolution restent mal connues. Pour faciliter l'accès à ces documents, cet article prendra souvent l'aspect d'une énumération bibliographique.

Bibliographie de base. – 1. Instruments de travail. – 1) Revues spécialisées : *Études Mariales*, Paris, fondée en 1935. – *Marianum* (= *Mar.*), Rome, fondée en 1938. – *Estudios Marianos*, Madrid, fondée en 1941. – *Marian Studies*, Paterson, NJ, fondée en 1950. – *Ephemerides Mariologicae* (= *Eph. Mar.*), Madrid, fondée en 1951. – *Marian Library Studies*, Dayton, Ohio, fondée en 1953.

2) Encyclopédies et dictionnaires : P. Straeter, *Katholische Marienkunde*, 3 t., Paderborn, 1947-1951. – H. du Manoir (éd.), *Maria. Études sur la Sainte Vierge* (= *Maria*), 8 t., Paris, 1949-1971 (une mine de documentation, mais les articles sont d'inégale valeur). – M. Gordillo, *Mariologia Orientalis*, Rome, 1954. – J.B. Carol, *Mariology*, 3 t., Milwaukee, 1955-1961. – M. O'Carroll, *Theotokos. A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, Wilmington, Del., 1983. – *Lexikon der Marienkunde*, Ratisbonne, 25 t. prévus, depuis 1957.

2. Littérature apocryphe (généralités). – 1) Recueils de littérature apocryphe : J.-P. Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, t. 2, Paris, 1858, col. 503-42 et 587-98. – M.R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924, p. 194-227. – A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apocrifos*, Madrid, 1956, p. 573-659. – L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, t. 1, Turin, 1971, p. 807-926. – M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, t. 1/2, Turin, 1983, p. 407-632. – M. Starowieyskiego, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2, Lublin, 1986, p. 545-89 et 699-704. – Le recueil de E. Hennecke et W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2 t., Tübingen, 1959-1964, a totalement ignoré la littérature apocryphe sur le sort final de Marie. Il en est de même pour W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. 1, Tübingen, 1987.

2) Études d'ordre général : É. Cothenet, *Marie dans les apocryphes*, dans *Maria*, t. 6, 1961, p. 71-156. – R. Laurentin, *Foi et mythe en théologie mariale*, NRT, t. 89, 1967, p. 281-307 ; *Mythe et dogme dans les apocryphes*, dans *De Primordiis Cultus Mariani*, t. 4, Rome, 1970, p. 13-29. – E. Langevin, *Les écrits apocryphes du N.T. et la Vierge Marie*, *ibid.*, p. 233-52.

3. Littérature patristique (généralités). – 1) Recueils de littérature patristique : R. Laurentin, *Table rectificative des pièces mariales inauthentiques ou discutées contenues dans les deux Patrologies de Migne*, dans *Court traité de théologie mariale*, Paris, 1954, p. 121-73 ; *Datations, attributions, rééditions en Patristique grecque*, RSPT, t. 52, 1968, p. 539-51, compléments à la *Table rectificative...* – J.A. de Aldama, *Maria en la Patristica de los siglos I y II*, Madrid, 1970. – S. Alvarez Campos, *Corpus Marianum Patristicum*, 8 t., Burgos, 1970-1985. – D. Casagrande, *Enchiridion Marianum Patristicum*, Rome, 1974.

2) Études d'ordre général : M. Jugie, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles*, dans *Échos d'Orient*, t. 25, 1926, p. 5-20 ; 129-43 et 281-307. – F. Cavallera, *A propos d'une enquête patristique sur l'Assomption*, dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, t. 27, 1926, p. 97-116 (critique de M. Jugie). – M. Jugie, dans *Échos d'Orient*, t. 26, 1927, réponse à la critique de F. Cavallera. – J. Rivière, *Questions mariales d'actualité*, dans *Revue des Sciences religieuses*, t. 12, 1932, p. 77-89 (critique des travaux de M. Jugie). – F. Cayré, *Les premiers témoignages patristiques sur la doctrine de l'Assomption*, dans l'*Année Théologique*, t. 9, 1948, p. 145-55. – G. Jouassard, *L'Assomption corporelle de la Sainte Vierge et la Patristique*, dans *Bulletin de la société fr. d'Études Mariales* (= BSFEM), t. 6, 1948, p. 97-117 ; *Marie à travers la Patristique : Maternité divine, Virginité, Sainteté*, dans *Maria*, t. 1, Paris, 1949, p. 69-157.

E.M. Smothers, *Saint Epiphanius and the Assumption*, dans *American Ecclesiastical Review*, t. 25, 1951, p. 355-72. – J.E. Bruns, *Traces of Faith in the Assumption among the Eastern Fathers of the First Six Centuries*, Univ. grég., Rome, 1951. – G. Jouassard, *La nouvelle Ève chez les Pères anténicéens*, dans *Études Mariales*, t. 1, 1955, p. 34-54. – W.J. Burghardt, *The Testimony of the Patristic Age concerning Mary's Death*, dans *Marian Studies*, t. 8, 1957, p. 58-99. – D. Fernández, *De morte et assumptione Mariae iuxta S. Epiphanium*, dans *Eph. Mar.*, t. 8, 1958, p. 385-408. – G. Jouassard, *Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du 4e : St Épiphane et St Ambroise*, dans *Gregorianum*, t. 42, 1961, p. 5-36.

L'histoire de la recherche commence véritablement avec l'édition des textes et versions retrouvés depuis le milieu du 19e siècle, profitant ainsi du regain d'intérêt pour les apocryphes. Leur publication a entraîné des fouilles sur le terrain, à Jérusalem et à Éphèse, lieux où étaient censés se dérouler les événements et où l'on pensait pouvoir localiser aussi bien la maison que le tombeau de Marie. Cette histoire de la recherche, déjà riche quoique récente, peut être caractérisée par la présence d'enjeux théologiques qui ont parfois altéré ou infléchi l'analyse historique des sources ; ainsi les témoignages sur la dormition (représentants de la thèse « mortaliste ») sont bien souvent négligés au profit de ceux qui évoquent l'assomption (représentants de la thèse « immortaliste »), et les documents taxés d'apocryphes sont volontiers considérés comme de moindre valeur. Le fait que les enquêtes d'envergure aient précédé et suivi la promulgation du dogme de l'Assomption par Pie XII en 1950 n'est pas étranger à la prédominance de certaines perspectives théologiques. Le grand nom de l'histoire de la recherche est M. Jugie (*La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*, Vatican, 1944). Son travail reste une mine pour la connaissance historique des textes. D'autres noms seraient à citer, en premier A. Wenger, *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du 6e au 10e siècle. Études et documents* (Paris, 1955). L'apport de ce livre est essentiel pour la tradition littéraire, même si ses conclusions paraissent historiquement contestables.

Les traditions anciennes sur la dormition et l'assomption de Marie nous ont été transmises à la fois par les textes et par les lieux. Ces deux approches méritent attention. Seule une prise en considération des sources littéraires et des données topographiques peut permettre d'accéder à une meilleure compréhension d'un tel dossier à la fois étendu et complexe.

1. **Traditions littéraires.** – Les textes sur le sort final de Marie sont aussi nombreux que foisonnants. Leur intérêt est de première importance pour la connaissance du développement du culte marial dans le christianisme ancien, en particulier parce qu'ils portent l'écho de conflits théologiques d'ordre christologique. Deux conflits internes au monophysisme intéressent le dossier : celui provoqué par l'Hénotique de Zénon vers la fin du 5e siècle et celui entre Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse dans la première moitié du 6e siècle. Le premier conflit pourrait expliquer le passage de la fête de la Mémoire de Marie à la fête de la Dormition, alors que le second permettrait de com-

prendre le passage de la fête de la Dormition à la fête de l'Assomption. Ces questions sont délicates, elles devraient attirer l'attention des recherches à venir.

La localisation et la datation de ces écrits font problème. Certains auteurs ont essayé de faire remonter cette littérature au 2e siècle et de la situer dans un milieu judéo-chrétien de Jérusalem. Ces propositions, trop conjecturales, ont été contestées. De fait, il paraît difficile de faire remonter ces écrits au-delà du 4e siècle. Il est même possible qu'ils ne soient pas antérieurs au milieu du 5e siècle, auquel cas on devrait les considérer comme un des contre-coups du concile de Chalcédoine de 451. Il serait donc possible de conjecturer que cette abondante littérature sur le sort final de Marie ait pris naissance et se soit développée dans milieu monophysite de Jérusalem.

Les motivations de ces textes sont difficiles à cerner. Elles semblent être d'ordre liturgique. Étant donné leur profusion et leur diffusion, il est bien possible que cette littérature de *Transitus* devait servir à la lecture liturgique, voire même monastique.

Pour chaque document sera présentée une fiche signalétique se limitant à des indications bibliographiques. La répartition des 60 textes retenus sera d'abord linguistique, ensuite, autant que possible, chronologique.

1° Tradition littéraire syriaque. – *Dormitio* syriaque (fragments) (ms Londres BL Add. 14484, f. 1-5) : W. Wright, *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament, collected and edited from syriac manuscripts in the British Museum*, Londres, 1865, p. 10-16, p. 42-51 (trad. anglaise) et 55-65 (texte syriaque). – M. Erbetta, *op. cit.*, t. 1/2, Turin, 1983, p. 457-62 (trad. italienne).

– *Dormitio* syriaque (fragment) (BHO 631) : W. Wright, *op. cit.*, p. 8, p. 18-24 (trad. anglaise) et 27-33 (texte syriaque). – M. Erbetta, *op. cit.*, t. 1/2, p. 534-36 (trad. italienne).

– *Dormitio* syriaque (fragment) (BHO 632) : W. Wright, *op. cit.*, p. 10,24-41 (trad. anglaise) et 33-51 (texte syriaque). – M. Erbetta, *op. cit.*, t. 1/2, p. 537-44 (trad. italienne).

– *Dormitio* syriaque dite des « Six Livres » (BHO 620-625) : W. Wright, *The Departure of my Lady Mary from this World*, dans *The Journal of Sacred Literature and Biblical Record*, t. 6, 1865, p. 417-48 (introd. et première partie du texte syriaque) ; t. 7, 1865, p. 108-28 (seconde partie du texte syriaque) et 129-60 (trad. anglaise).

– *Dormitio* syriaque dite des « Cinq Livres » (BHO 626-630) : A. Smith-Lewis, *Apocrypha Syriaca*, dans *Sinaitica Studia*, t. 11, Londres, 1902, p. 22-115 (texte syriaque) et 12-69 (trad. anglaise). – M. Erbetta, *op. cit.*, t. 1/2, p. 545-73 (trad. italienne).

– *Homélie sur la Dormition de Marie* attribuée à Jacques de Saroug (BHO 676) : P. Bedjan, *S. Martyrii, qui et Sahdona quae supersunt omnia*, Paris-Leipzig, 1902, p. 709-19 (texte syriaque). – A. Baumstark, *Zwei syrische Dichtungen auf das Entschlafen der allerseligsten Jungfrau*, dans *Oriens Christianus*, t. 5, 1905, p. 91-99 (trad. latine). – V. Vona, *Omelie mariologiche di S. Giacomo di Sarug... traduzione dal siriaco e commento*, Rome, 1953.

– *Homélie sur la Dormition de Marie* attribuée à Jean de Birtha (BHO 679) : A. Baumstark, *op. cit.*, p. 100-24 (texte syriaque et trad. latine).

Études : F. Haase, *Literarkritische Untersuchungen zur orientalisch-apokryphen Evangelienliteratur*, Leipzig, 1913, p. 77-91 (étude sommaire en relation avec les autres traditions orientales). – A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 98-99 (étude sommaire). – J. Gribomont, *Le plus ancien Transitus Mariae et l'encratisme*, dans *Augustinianum*, t. 23, 1983, p. 237-47. – S.C. Mimouni, *La tradition littéraire syriaque de l'« histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie ». Préliminaire à une nouvelle édition critique*, dans *Parole de l'Orient* (à paraître).

2e Tradition littéraire grecque. – *Dormitio* du Pseudo-Jean (BHG 1055-56) : K. von Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae*, Leipzig, 1866, p. 95-112. – M. Erbetta, *op. cit.*, t. 1/2, p. 483-91 (trad. italienne).

– Transitus « R » (BGH 1056d) : A. Wenger, *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du 6e au 10e siècle. Études et documents*, Paris, 1955, p. 31-67 (analyse et commentaire) et 210-41 (texte grec et trad. française). – M. Erbetta, *op. cit.*, t. 1/2, p. 465-74 (trad. italienne).

– *Discours sur la Dormition de la Sainte Vierge* de Jean de Thessalonique (BHG 1144 et 1144d) : M. Jugie, *Saint Jean, archevêque de Thessalonique (mort vers 630), Discours sur la Dormition de la Sainte Vierge*, PO, t. 19, 1925, p. 375-405 (rédaction primitive avec six finales) ; p. 405-36 (rédaction interpolée avec cinq finales). – M. Erbetta, *op. cit.*, t. 1/2, p. 511-23 (trad. italienne).

– *Épitomé du Discours sur la Dormition de la Sainte Vierge* de Jean de Thessalonique (BHG 1056h) : F. Halkin, *Une légende byzantine de la Dormition : l'Épitomé du récit de Jean de Th.*, dans *REByz.*, t. 11, 1953, p. 156-64.

– *Homélie sur l'Assomption de Marie* attribuée à Théoteknos de Livias (BHG 1083u) : A. Wenger, *op. cit.*, Paris, 1955, p. 96-100 (introd.) et 271-91 (texte grec et trad. fr.).

– *Homélie sur l'Assomption de Marie* attribuée à Modeste de Jérusalem (BHG 1085) : PG 86, 3277-3312 (= Giacomelli).

– *Homélies sur l'Assomption de Marie* attribuées à André de Crète (BHG 1115, 1109) : PG 97, 1045-72 (= Combefis) ; PG 97, 1072-89 (= Combefis) ; PG 97, 1089-1109 (= Combefis).

– *Homélies sur l'Assomption de Marie* attribuées à Jean de Damas (BHG 1114, 1097, 1109) : P. Voulet, *S. Jean Damascène, Homélies sur la Nativité et la Dormition. Texte grec, introduction, traduction...*, SC 80, 1961, p. 80-197.

– *Homélies sur l'Assomption de Marie* attribuées à Germain de Constantinople (BHG 1119, 1135, 1155) : PG 98, 340-348 ; 348-357 ; 360-372 (= Combefis). – G. Blanc, *Première homélie de notre père S. Germain de Constantinople sur l'admirable Dormition de la Sainte Mère de Dieu*, VS, t. 83, 1950, p. 115-21 (trad. française de PG 98, 340-348). – A. Wenger, *Un nouveau témoin de l'Assomption : Une homélie attribuée à Saint Germain de Constantinople*, dans *REByz.*, t. 16, 1958, p. 43-58 (cette pièce est considérée comme inauthentique par son éditeur).

Études : J.-P. Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, t. 2, Paris, 1858, col. 595-98. – M. Bonnet, *Bermerkungen über die ältesten Schriften von der Himmelfahrt Mariae*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. 23, 1880, p. 222-47. – M. Vallecillo, *El « Transitus Mariae » según el ms*

Vaticano gr. 1982, dans *Verdad y Vida*, t. 30, 1972, p. 187-260. – F. Manns, *Le récit de la Dormition de Marie (Vatican grec 1982). Contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne*, Rome, 1988. – M. Jugie, *Analyse du Discours de Jean de Thessalonique sur la Dormition de la Sainte Vierge*, dans *Échos d'Orient*, t. 22, 1923, p. 385-97. – J. Rivière, *Le plus ancien Transitus latin et son dérivé grec*, RTAM, t. 8, 1936, p. 1-23. – L. Carli, *Le fonti del racconto della Dormizione di Maria di Giovanni Tessalonicese*, dans *Mar.*, t. 2, 1940, p. 308-13. – B. Capelle, *Les plus anciens récits de l'Assomption et Jean de Thessalonique*, RTAM, t. 12, 1940, p. 209-35.

L. Carli, *Giovani Tessalonicese e l'Assunzione di Maria*, dans *Mar.*, t. 4, 1942, p. 1-9. – J.M. Bover, *La Asunción de María en el Transitus « W » y en Juan de Tesalonica*, dans *Estudios Eclesiásticos*, t. 20, 1946, p. 415-36. – B. Capelle, *Vestiges grecs et latins d'un antique « Transitus » de la Vierge*, dans *Analecta Bollandiana*, t. 67, 1949, p. 21-48. – L. Brou, *Reste de l'homélie sur la Dormition de l'archevêque Jean de Thessalonique... et le dernier magnificat de la Vierge*, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, t. 2, 1952, p. 84-93. – M. Jugie, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*, Vatican, 1944, p. 139-50 et p. 214 (Jean de Thess.).

A. Wenger, *Aux origines de la croyance en l'Assomption. L'homélie de Théoteknos de Livias en Palestine (fin du VIe – début du VIIe)*, dans *De Primordiis Cultus Mariani*, t. 4, Rome, 1970, p. 327-39. – C. Chevalier, *Les trilogies homilétiques dans l'élaboration des fêtes mariales. 650-850*, dans *Gregorianum* t. 18, 1937, p. 361-76. – L. Carli, *La morte e l'assunzione di Maria Santissima nelle omelie greche dei secoli VII-VIII*, Rome, 1940 ; *L'« Encomium in dormitionem SS. Deiparae » di. S. Modesto di Gerusalemme*, dans *Mar.*, t. 2, 1940, p. 386-400. – M. Jugie, *Deux homélies patristiques pseudépigraphes : S. Athanase sur l'Annonciation ; S. Modeste de Jérusalem sur la Dormition*, dans *Échos d'Orient*, t. 39, 1940-1942, p. 283-89 ; *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 214-23 (Modeste de Jérusalem). – B. Capelle, *Gloires de l'Assomption dans un écrit byzantin du Haut Moyen Age*, dans *Les Questions Liturgiques et Paroissiales*, t. 34, 1953, p. 151-56. – M. Jugie, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 234-45 (André de Crète). – R. García, *Andrés de Creta, doctor de la Inmaculada Concepción y teólogo clásico de la Asunción*, dans *Studium*, t. 10, 1970, p. 3-52.

C. Chevalier, *La mariologie de S. Jean Damascène*, dans *Études Mariales*, t. 1, 1935, p. 155-77 ; *La mariologie de S. Jean Damascène*, Rome, 1936. – M. Jugie, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 245-50 (Jean de Damas). – J.M. Canal, *S. Juan Damasceno doctor de la Muerte y la Asunción de María*, dans *Estudios Marianos*, t. 12, 1952, p. 270-300.

M. Jugie, *Les homélies mariales de S. Germain de Constantinople sur la Dormition de la Sainte Vierge*, dans *Échos d'Orient*, t. 16, 1913, p. 219-21. – L. Carli, *La dottrina sull'Assunzione di Maria SS. di S. Germano di Constantinopoli*, dans *Mar.*, t. 3, 1941, p. 47-63. – M. Jugie, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 226-33 (Germain de Constantinople).

3° Tradition littéraire copte. – Passage sur la *Dormition de Marie* dans l'*Évangile de Barthélemy* (recension A : mss Paris BN copte 129/17, f. 63,31,33-36 + Berlin Or. f. 1608 + Paris BN copte 129/17, f. 66 ; recension B : mss Paris BN copte 129/17, f. 32 = copte 78, f. 5-6 ; recension C : ms Londres BL Or. 6804) : P. Lacau, *Fragments d'Apocryphes coptes de la Bibliothèque Nationale*, dans *Mémoires... de l'IFAO du Caire*, t. 9, Le Caire, 1904, p. 23-37 (recension A) et 39-77 (recension B) (texte copte et trad. franç.). – E.A.W. Budge, *The Book of the Resurrection of Jesus Christ by Bartholomew the Apostel*, dans *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, Londres, 1913, p. i-xxix (introduction), p. 1-49 (texte copte) et 179-215 (trad. anglaise) (recension C).

– *Récit sahidique de la Dormition et de l'Assomption de Marie* (fragments) (ms Paris BN copte 129/17, f. 67 et 21 à 25) : E. Revillout, *Les apocryphes Coptes, 1. Les Évangiles des Douze Apôtres et de St Barthélemy*, PO, t. 2, 1906, p. 174-84 (texte copte et trad. française).

– *Récit bohaïrique de la Dormition et de l'Assomption de Marie* (fragments) (mss Leipzig Tischendorf xxiv, f. 49 + xxv, f. 22,31,30,23 + Le Caire n° 48, f. 1 et 2) : H.G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wadi 'N Natrûn*, t. 1, *New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius*, New York, 1926, p. 54-58 (texte copte et trad. anglaise).

– *Homélie sur la Dormition de la Vierge* attribuée à Cyrille de Jérusalem (BHO 676b) : A. Campagnano, *Omelie copte sulla Passione, sulla Croce e sulla Vergine*, Milan, 1980, p. 151-95 (recension A, ms Pierpont-Morgan M. 583). – E.A.W. Budge, *The Discourse on Mary Theotokos by Cyril, Archbishop of Jerusalem*, dans *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, Londres, 1915, p. xxxv-xxxvi (description du ms), lxxvi-lxxxi (introduction), 49-73 (texte copte) et 626-51 (trad. anglaise) (recension, ms Londres, BL Or. 6784). – F. Robinson, *Coptic Apocryphal Gospels*, Cambridge, 1896, p. 24-41 (texte copte et trad. anglaise) (recension B, ms Borgia copte 109). – M. Erbetta, *op. cit.*, t. 1/2, Turin, 1983, p. 604-15 (trad. italienne).

– *Sermon sur la Dormition de la Vierge* attribué à Évode de Rome (BHO 667) : W. Spiegelberg, *Eine sahidische Version der Dormitio Mariae*, dans *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. 25, 1903, p. 2-4. – O. von Lemm, *Zu einer sahidischen Version der « Dormitio Mariae »*, dans *Koptische Miscellen*, Leipzig, 1972, p. 335-39.

– *Sermon sur l'Assomption de la Vierge* attribué à Évode de Rome (BHO 666) : P. de Lagarde, *Aegyptiaca*, Göttingen, 1883, p. 38-63 (texte copte). – F. Robinson, *op. cit.*, Cambridge, 1896, p. 44-66 (trad. anglaise), 67-89 (texte copte et trad. anglaise) (fragments sahidiques). – H.G. Evelyn White, *op. cit.*, New York, 1926, p. 59-60 (texte copte) (fragments bohaïriques). – M. Erbetta, *op. cit.*, t. 1/2, Turin, 1983, p. 593-603 (trad. italienne).

– *Sermon sur l'Assomption de la Vierge* attribué à Théodose d'Alexandrie (BHO 671) : F. Robinson, *op. cit.*, Cambridge, 1896, p. 90-127 (texte copte et trad. anglaise). – H.G. Evelyn White, *op. cit.*, New York, 1926, p. 60-62 (texte copte et trad. anglaise) (fragments). – M. Chaine, *Sermon de Théodose, Patriarche d'Alexandrie, sur la Dormition et l'Assomption de la Vierge*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 29, 1933-1934, p. 272-314 (texte copte et trad. française). – P.M. Bellet, *Theodosio de Alejandria y su homilia copta sobre la Asunción de la Virgen*, dans *Eph. Mar.*, t. 1, 1951, p. 243-66 (trad. espagnole). – M. Erbetta, *op. cit.*, t. 1/2, p. 582-92 (trad. italienne).

– *Homélie sur l'Assomption de la Vierge* attribuée à Théophile d'Alexandrie (ms Pierpont-Morgan M. 600 et Londres BL Or. 6780 + Freer n° 2) : W.H. Worrel, *The coptic Texts in the Freer Collection*, New York, 1923, p. 249-321 (texte copte) et p. 359-80 (trad. anglaise).

Études : A. van Lantschoot, *L'Assomption de la Sainte Vierge chez les Coptes*, dans *Gregorianum*, t. 27, p. 493-526. – G. Giamberardini, *La teologia assunzionistica nella Chiesa*

egiziana, Jérusalem, 1951 ; *Marie dans la liturgie copte*, dans *Maria*, t. 5, Paris, 1958, p. 75-116 ; *Il culto mariano in Egytto*, t. 1, Le Caire, 1967 (2e éd. Jérusalem, 1975), t. 2, Jérusalem, 1974.

4° Tradition littéraire arabe. – *Dormitio arabe* dite des « Six livres » (BHO 633-638) : M. Enger, *Ahbar Yuhanna as-salih fi naqlat umm al-masih, Id est Joannis apostoli de Transitu Beatae Mariae Virginis Liber*, Eberfeld, 1854 (texte arabe et trad. latine). – J.-P. Migne, *Livre du Passage de la B. Vierge Marie, écrit par S. Jean*, dans *Dictionnaire des Apocryphes*, t. 2, Paris, 1858, col. 503-32 (trad. franç. faite à partir de la trad. latine donnée par M. Enger).

– *Dormitio arabe* du Pseudo-Jean /i (ms Vatic. arab. 698, f. 51v-84v) : inédite.

– *Dormitio arabe* du Pseudo-Jean /ii (ms Paris BN arab. 150, f. 157r-170v) : L. Leroy, *La Dormition de Marie*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 15, 1910, p. 162-72 (trad. française).

– *Homélie sur la Dormition de Marie* attribuée à Cyrille d'Alexandrie (mss Vatic. arab. 170, f. 287-317 et Le Caire, Musée copte n° 720, f. 125-144) : *Kitâb al miyâmir wa 'agâ'ib is-sayyidat il-'adhra Miryam*, Le Caire, 1916, p. 143-68 ; 2e éd., 1927, p. 210-48 (recueil anonyme).

– *Homélie sur l'Assomption de Marie* attribuée à Cyrille d'Alexandrie (ms Le Caire, Musée copte n° 720, f. 145-154) : *Kitâb al miyâmir wa 'agâ'ib is-sayyidat il-'adhra Myriam*, Le Caire, 1916, p. 169-86 ; 2e éd., 1927, p. 248-60).

– Version arabe du *Sermon sur l'Assomption de la Vierge* attribué à Théophile d'Alexandrie (ms Vatic. arab. 698, f. 85-102) : inédite.

– *Sermon sur l'Assomption de Marie* attribué à Cyriaque de Bahnasa (ms Vatic. arab. 170, f. 317v-339v) : inédit.

5° Tradition littéraire éthiopienne. – *Dormitio éthiopienne* dite des « Six Livres » (BHO 639) : M. Chaine, *Apocrypha de B. Maria Virgine*, Rome, 1909, CSCO 39, p. 21-49 (texte éthiopien), CSCO 40, p. 17-42 (trad. latine).

– *Épitomé de la Dormitio éthiopienne* dite des « Six Livres » (mss Londres BL Or. 604,605,606) : V. Arras, *De Transitu Mariae Aethiopice*, Louvain, 1973, CSCO 342, p. 85-100 (texte éthiopien) ; CSCO 343, p. 55-66 (trad. latine). – E.A.W. Budge, *Legends of Our Lady Mary the Perpetual Virgin and her mother Hannâ*, Londres, 1922, p. 152-67 (trad. anglaise).

– Version éthiopienne de l'*Homélie sur la Dormition de la Vierge* attribuée à Cyrille de Jérusalem (mss Londres BL Or. 604 et 606) : V. Arras, *De Transitu Mariae Aethiopice*, Louvain, 1974, CSCO 351, p. 1-33 (texte éthiopien) ; CSCO 352, p. 1-25 (trad. latine).

– Version éthiopienne du *Sermon sur l'Assomption de Marie* attribué à Cyriaque de Bahnasa (mss Londres BL Or. 604 et 606) : V. Arras, *De Transitu Mariae Aethiopice*, Louvain, 1974, CSCO 351, p. 34-55 (texte éthiopien) ; CSCO 352, p. 26-42 (trad. latine).

– *Transitus éthiopien* (mss Londres BL Or. 602 et Paris, BN aethiop. Abbadiensis 158) : V. Arras, *De Transitu Mariae Aethiopice*, Louvain, 1973, CSCO 342, p. 1-84 (texte éthiopien) ; CSCO 343, p. 1-54 (trad. latine). – A. van Lantschoot, *Contribution aux Actes de S. Pierre et de S. Paul*, dans *Le Muséon*, t. 68, 1955, p. 17-46 et 219-33. – M. Erbetta, *op. cit.*, t. 1/2, Turin, 1983, p. 421-56 (trad. italienne).

– *Récit éthiopien de l'apôtre Thomas* (ms Londres BL Or. 641) : V. Arras. *De Transitu Mariae Aethiopice*, Louvain 1974, CSCO 351, p. 62-67 (texte éthiopien) ; CSCO 352, p. 47-55 (trad. latine). – M. Erbetta, *op. cit.*, t. 1/2, p. 620-21 (trad. italienne).

Études : M. Chaine, *Le cycle de Marie dans les Apocryphes éthiopiens*, dans *Mélanges de l'Univ. S.-Joseph*, t. 1, 1906, p. 189-96. – G. Nollet, *Le culte de Marie en Éthiopie*, dans *Maria*, t. 1, Paris, 1949, p. 363-413.

6° Tradition littéraire latine. – *Dormitio latine* du Pseudo-Jean (fragments) (ms Laurentienne, Santa Croce Pl. xv d. 12, f. 19-20v) (BHL ns 5355f) : A. Wilmart, *L'ancien récit latin de l'Assomption*, dans *Analecta Reginensia. Extraits des mss latins de la Reine Christine conservés au Vatican*, 1933, p. 357-62.

– *Transitus latin* du Pseudo-Méliton de Sardes (BHL 5351-5352) : M. Erbetta, *op. cit.*, t. 1/2, Turin, 1983, p. 492-510 (trad. italienne des versions B 1 et B 2). – Version B 1 : K. von Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae*, Leipzig, 1866, p. 124-36. – Version B 2 : M. Haibach-Reinisch, *Ein neuer « Transitus Mariae » des Pseudo-Melito*, Rome, 1962.

– *Transitus latin « A »* de Wenger (BHL ns 5352b* : A. Wenger, *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du 6e au 10e siècle*, Paris, 1955, p. 68-95 (analyse et commentaire) et 245-46 (texte latin). – M. Erbetta, *op. cit.*, t. 1/2, Turin, 1983, p. 475-79 (trad. italienne).

– *Transitus latin « W »* de Wilmart (BHL ns 5352b-5352p) : M. Férotin, *Le liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris, 1912, p. 786-95. – A. Wilmart, *op. cit.*, Vatican, 1933, p. 323-57. – G. Marocco, *Nuovi documenti sull'Assunzione del Medio Evo latino : due transitus dai codici latini 59 e 105 di Ivrea*, dans *Mar.*, t. 12, 1950, p. 449-52.

– *Transitus latin « C »* de Capelle (BHL ns 5352r) : B. Capelle, *Vestiges grecs et latins d'un antique « Transitus » de la Vierge*, dans *Analecta Bollandiana*, t. 67, 1949, p. 36-48. – M. Erbetta, *op. cit.*, t. 1/2, Turin, 1983, p. 480-82 (trad. italienne).

– *Transitus latin* du Pseudo-Joseph d'Arimathie (BHL 5348-5350) : K. von Tischendorf, *op. cit.*, Leipzig, 1866, p. 113-23. – M. Erbetta, *op. cit.*, t. 1/2, p. 529-33 (trad. italienne).

– *Homélies sur l'Assomption de Marie* attribuées à Cosmas Vestitor (BHL ns 5355g-5355k) : A. Wenger, *op. cit*, Paris, 1955, p. 140-72 (analyse et commentaire) et p. 313-33 (texte latin).

Études : O. Faller, *De Aetate et Aestimatione Apocryphorum « Transitus Mariae »*, dans *De Priorum Saeculorum Silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis*, Rome, 1946, p. 42-63 (Analecta Gregoriana 36). – C. Felicolo, *Il Transito della Vergine secondo l'apocrifo latino*, dans *Terra Santa*, t. 22, 1947, p. 137-44. – D.M. Montagna, *Appunti critice sul Transitus B.V. Mariae dello Pseudo-Melitone*, dans *Mar.*, t. 27, 1965, p. 177-87. – B. Bagatti, *Le due redazioni del « Transitus Mariae »*, dans *Mar.*, t. 32, 1970, p. 279-87. – C. Balić, *Consideratione circa « Transitus B.V. Mariae » Pseudo-Melitonis*, dans *De Primordiis Cultus Mariani*, t. 4, Rome, 1970, p. 341-52. – R. Willard, *La ville d'Agathé ? Note sur le Transitus Mariae C*, dans *Échos d'Orient*, t. 38, 1939, p. 346-54. – M. Esposito, *Una versione del « Transitus*

Virginis » attribuita a Giuseppe da Arimatea, dans *Città di Vita*, t. 3, 1948, p. 418-22. – A. Wenger, *Les homélies inédites de Cosmas Vestitor sur la Dormition*, dans *REByz.*, t. 11, 1953, p. 286-300.

7° Tradition littéraire géorgienne. – *Dormitio géorgienne* du Pseudo-Jean (mss Athos Iviron 11 (A), f. 156b-162ra et Tiflis A-144 (K), f. 195vb-201vb) : inédite.

– *Transitus géorgien* (fragments) (ms Tiflis A-144 [K], f. 201v-202vb/.../203rv) : M. van Esbroeck, *Apocryphes géorgiens de la Dormition*, dans *Analecta Bollandiana*, t. 91, 1973, p. 57-59 (introduction), 59-66 (texte géorgien et trad. latine).

– *Transitus géorgien* (Acéphale) (ms Tiflis A-144 [K], f. 204r-205vb) : van Esbroeck, *op. cit., ibid.*, p. 67-69 (introduction), 69-75 (texte géorgien et trad. latine).

– *Transitus géorgien* du Pseudo-Basile de Césarée (mss Sinait. géorg. 68 et Hierosol. géorg. 20) : van Esbroeck, *L'Assomption de la Vierge dans un Transitus Pseudo-Basilien*, dans *Analecta Bollandiana*, t. 92, 1974, p. 128-63.

Études : M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain, 1975, p. 342-46.

8° Tradition littéraire arménienne. – *Transitus arménien* (BHO 640-641) : I. Daietsi, *Libellus de Dormitione B. Virginis Mariae auct. Pseudo-Nicodemo*, dans *Ankanon Girk' Nor Ktakaranac'*, t. 2, Venise, 1898, p. 450-78 (texte arménien). – P. Vetter, *Die armenische « Dormitio Mariae »*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 84, 1902, p. 321-49 (trad. allemande).

– Version arménienne de l'*Homélie sur la Dormition de Marie*, attribuée à Jacques de Saroug (ms Paris BN arm. 117, f. 156-158) : inédite.

– Homélie sur la Dormition de Marie (Pseudo-Chrysostome) (ms Paris BN arm. 117, f. 163-164) : inédite.

– Homélie sur la Dormition de Marie (Pseudo-Chrysostome) (ms Paris BN arm. 117, f. 158-163) : M. van Esbroeck, *Une homélie arménienne sur la Dormition attribuée à Chrysostome*, dans *Oriens Christianus* (à paraître) (texte arménien et trad. française).

– *Lettre* du Pseudo-Denys l'Aréopagite à Tite (BHO 642) : K. Skrovansideanc', *Hnoc' ew noro'; patmowt'iwn vasn Dawt'i ew Movsei Xorenac'woy*, Constantinople, 1874, p. 110-15 (texte arménien). – P. Vetter, *Das apocryphe Schreiben Dionysius des Areopagiten an Titus über die Aufnahme Mariä*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 69, 1887, p. 133-38 (trad. allemande). – Barnabé d'Alsace, *Le tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem*, Jérusalem, 1903, p. 122-25 (trad. française).

Études : G.M. Roschini, *Lo Pseudo-Dionigi l'Aeropagita e la morte di Maria SS.*, dans *Mar.*, t. 21, 1959, p. 16-80. – F.M. Bauducco, *Lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita e la morte di Maria SS.*, dans *La Civiltà Cattolica*, t. 111/3, 1960, p. 278-83. – A. Renoux, *La fête de l'Assomption dans le rite arménien*, dans *La Mère de Jésus-Christ et la communion des Saints dans la liturgie*, Conférences St-Serge, 32e semaine d'études liturgiques, Rome, 1986, p. 235-53.

Plusieurs auteurs ont proposé des principes de classement de ces textes, conduisant à l'établissement d'une typologie.

On citera : J. Rivière, *Rôle du démon au jugement particulier : contribution à l'histoire des Transitus Mariae*, dans *Bulletin de Litterature ecclésiastique*, t. 48, 1947, p. 49-56 et p. 98-126 ; – D. Baldi et A. Mosconi, *L'Assunzione di Maria SS. negli apocrifi*, dans *Studia Mariana*, t. 1, *Atti del congresso nazionale mariano dei Frati Minori d'Italia*, Rome, 1948, p. 75-125 ; – É. Cothenet, *Marie dans les récits apocryphes de l'Assomption*, dans *Maria*, t. 6, Paris, 1961, p. 117-48 ; – M. van Esbroeck, *Les textes littéraires sur l'Assomption avant le 10e siècle*, dans *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, Genève, 1981, p. 265-85 ; – E. Testa, *Lo sviluppo della « Dormitio Maria » nella letteratura, nella teologia e nell'archeologia*, dans *Mar.*, t. 44, 1982, p. 316-89.

En dernier lieu, S.C. Mimouni, *Histoire de la Dormition et de l'Assomption de Marie. Recherche d'histoire littéraire*, Paris, 1988 (diplôme inédit de l'École Pratique des Hautes Études), distingue dans les textes l'existence de plusieurs croyances : la dormition seulement avec ascension de l'âme et préservation du corps en un lieu connu ou inconnu ; la dormition suivie de l'assomption ; l'assomption seulement, avec ou sans résurrection explicitement indiquée. A partir de ces éléments et en ayant recours à des critères internes (d'ordre littéraire) et externes (d'ordre liturgique et archéologique), une typologie permettant de classer les nombreux textes sur le sort final de Marie a été élaborée. L'hypothèse que ces croyances, qui ont eu un développement complexe, pourraient trouver leur origine dans le milieu judéo-chrétien de l'Église de Jérusalem, était proposée dans cette recherche.

Bibliographie sur les traditions postérieures au 8e siècle. – 1) *Tradition grecque* : A. Wenger, *Foi et piété mariales à Byzance*, dans *Maria*, t. 5, Paris, 1958, p. 923-81. – D. Stiernon, *Marie dans la théologie orthodoxe gréco-russe*, *ibid.*, t. 7, Paris, 1964, p. 239-338. – *Liturgie orientale* : S. Salaville, *Marie dans la liturgie byzantine ou gréco-slave*, *ibid.*, t. 1, Paris, 1949, p. 247-326. – L. Bouyer, *Le culte de Marie dans la liturgie byzantine*, dans *La Maison-Dieu*, t. 38, 1954, p. 79-94. – J. Ledit, *Marie dans la liturgie byzantine*, Paris, 1976.

2) *Tradition latine* : H. Barré, *La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ*, BSFEM, t. 7, 1949, p. 63-123 ; *Dossier complémentaire*, BSFEM, t. 8, 1950, p. 33-70 (cet article complète le précédent). – M.-D. Chenu, *La croyance en l'Assomption corporelle en Occident de 1150-1250 environ*, BSFEM, t. 8, 1950, p. 13-32. – H. Barré, *L'apport marial de l'Orient à l'Occident, de S. Ambroise à S. Anselme*, BSFEM, t. 19, 1962, p. 27-89 ; *Textes marials inédits du 10e siècle*, dans *Mar.*, t. 27, 1965, p. 3-71. – *Liturgie occidentale* : B. Botte, *La première fête mariale de la liturgie romaine*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 47, 1933, p. 425-30. – B. Capelle, *La liturgie mariale en Occident*, dans *Maria*, t. 1, Paris, 1949, p. 215-45 ; *L'oraison Veneranda à la messe de l'Assomption*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. 26, 1950, p. 354-64 ; *Mort et Assomption de la Vierge dans l'oraison Veneranda*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 66, 1952, p. 241-51. – G. Frénaud, *Le culte de Notre Dame dans l'ancienne liturgie*, dans *Maria*, t. 6, Paris, 1961, p. 157-211. – R. Laurentin, *La première fête mariale en Occident*, dans *Court traité sur la V.M.*, Paris, 1968, p. 172-73 (cf. p. 66-69).

2. **Les Traditions topologiques**, comme le nom l'indique, sont liées à des lieux (on utilise de préférence « topologique », à « topographique », dans le sens qu'il avait encore au 19e siècle, c'est-à-dire « connaissance des lieux »). Elles se retrouvent dans diverses sources, principalement liturgiques et archéologiques, mais aussi dans les récits de pèlerins.

La littérature de *Transitus* entretient d'étroites relations avec la liturgie et les traditions mariales de Jérusalem. Dans l'état actuel de la recherche, on peut en distinguer six : la tradition sur la maison de Marie, à Jérusalem, dans les murs (Bethesda) en relation avec la fête de la Nativité de la Vierge ; – celle sur la maison de Marie, localisée à Bethléem, plus exactement entre Bethléem et Jérusalem (Kathisma) en relation avec la fête de la Mémoire de la Theotokos ; – celles sur la maison de Marie, à Jérusalem, hors les murs (Gethsémani) et dans les murs (Sion) en relation avec la fête de la Dormition ; – celle sur le tombeau de Marie, à Jérusalem, hors les murs (Gethsémani) en relation avec la fête de l'Assomption ; – celle sur les reliques de Marie, probablement originaire de Jérusalem malgré le fait qu'on la retrouve à Constantinople. Remarquons que les deux premières traditions ne touchent qu'indirectement notre sujet mais méritent néanmoins d'être signalées (étant donné les rapports qu'entretiennent entre elles les diverses croyances mariales) ; que les deux suivantes sont à mettre en relation avec la Dormition alors que les deux dernières intéressent l'Assomption.

Là encore, l'étendue de la matière oblige à se limiter à une énumération bibliographique. Le classement reposera sur les sources qui permettent d'approcher ce type de traditions mariales toutes localisées à Jérusalem et dans les environs : la liturgie et l'archéologie.

1. *La liturgie mariale de Jérusalem.* – D.M. Montagna, *La liturgica mariana primitiva. Saggio di orientamento*, dans *Mar.*, t. 24, 1962, p. 84-128. – M. van Esbroeck, *Le culte de la Vierge, de Jérusalem à Constantinople, aux 6e-7e siècles*, dans *REByz*, t. 46, 1988, p. 181-90. – M. Gordillo, *De B. Mariae Virginis Culto*, dans *Mariologia Orientalis*, Rome, 1954, p. 250-64 (importantes bibliographies sur les liturgies mariales orientales). – J.M. Salgado, *Le culte marial dans le bassin de la Méditerranée, des origines au début du 4e siècle*, dans *Mar.*, t. 34, 1972, p. 1-41. – P. Jounel, *Le culte de Marie*, dans *L'Église en prière*, t. 4, *La liturgie et le temps*, Paris, 1983, p. 146-66 (petite introduction générale à la liturgie mariale).

1° *La fête de la Mémoire de Marie.* – M. Jugie, *La première fête mariale en Orient et en Occident, l'Avent primitif*, dans *Échos d'Orient*, t. 22, 1923, p. 129-52. – B. Capelle, *La fête de la Vierge à Jérusalem au 5e siècle*, dans *Le Muséon*, t. 56, 1943, p. 1-33. – B. Botte, *Le lectionnaire arménien et la fête de la Theotokos à Jérusalem au 5e siècle*, dans *Sacris erudiri*, t. 2, 1949, p. 111-22. – J.A. de Aldama, *La primera fiesta litúrgica de Nuestra Señora*, dans *Estudios ecclesiásticos*, t. 40, 1965, p. 43-59. – M. Aubineau, *Une homélie pour une fête mariale célébrée le 15 Août à Jérusalem*; dans *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, t. 1, Bruxelles, 1978, p. 132-41. – G. Garrido Bonano, *La primera fiesta litúrgica en honor de la Virgen María*, dans *Eph. Mar.*, t. 33, 1983, p. 279-91.

L'homilétique. – D.M. Montagna, *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VII*, dans *Mar.*, t. 24, 1962, p. 453-543. – R. Caro, *La homiletica mariana griega en el siglo V*, Rome, 1966 (dissertation publiée dans *Marian library studies*, t. 3, 1971, p. 1-268 ; t. 4, 1972, p. 269-622 ; t. 5, 1973, p. 623-728) ; *La homiletica mariana griega en el siglo V*, dans *Ecclesiastica Xaveriana*, t. 16, 1966, p. 59-116 ; *Revaloración de algunas marianas del siglo V*, dans *Mar.*, t. 29, 1967, p. 1-86 ; *Proclo de Costantinopla, orador mariano del siglo V*, dans *Mar.*, t. 29, 1967, p. 377-492.

2° *La fête de la Dormition et/ou de l'Assomption de Marie.* – E. Cabrol, art. *Assomption* (fête de l'), DACL, t. 1/2, 1907, col. 2995-3001. – B. Capelle, *La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. 3, 1926, p. 33-45. – M. Jugie, *La fête de la Dormition et de l'Assomption de la Sainte Vierge en Orient et en Occident*, dans *Année théologique*, t. 4, 1943, p. 11-42 ; *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*, Vatican, 1944, p. 172-212. – A. Raes, *Aux origines de la fête de l'Assomption en Orient*, OCP, t. 12, 1946, p. 262-74. – B. Capelle, *Le témoignage de la liturgie*, BSFEM, t. 7, 1949, p. 35-62. – V. Gonzales, *La dormición de María en las antiguas liturgias*, dans *Estudios Marianos*, t. 9, 1950, p. 63-69. – B. Capelle, *L'Assunzione e la liturgia*, dans *Mar.*, t. 15, 1953, p. 241-76. – J. Crehan, *The Assumption and the Jerusalem Liturgy*, dans *Theological Studies*, t. 30, 1969, p. 312-25. – J. Ledit, *L'assomption*, dans *Marie dans la liturgie de Byzance*, Paris, 1976, p. 221-38. – I.H. Dalmais, *Les apocryphes de la dormition et l'ancienne liturgie de Jérusalem*, dans *Bible et terre sainte*, n. 179, 1976, p. 11-14. – M. van Esbroeck, *A comparative Study of the Byzantine and Caucasian Accounts for the Feast of the Dormition*, dans *Dumbarton Oaks papers* (à paraître).

2. *Les traditions mariales de Jérusalem.* – A. Baumstark, *Die leibliche Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau und die Lokaltradition von Jerusalem*, dans *Oriens Christianus*, t. 4, 1904, p. 371-92. – D. Baldi, *La tradizione monumentale della Dormizione a Gerusalemme*, dans *Studia Mariana*, t. 1 : Atti del congr. naz. mariano dei Frati Minori d'Italia (Roma 1947), Rome, 1948, p. 129-58 ; *I sanctuari mariani in Terra Santa*, dans *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*, t. 3, 1952-1953, p. 219-69. – F.-M. Abel, *Sanctuaires marials en Palestine*, dans *Maria*, t. 4, Paris, 1956, p. 853-66. – B. Bagatti, *De B. Mariae Virginis cultu in monumentis palaeochristianis palaestinensibus*, dans *De Primordiis Cultus Mariani*, t. 5, Rome, 1970, p. 1-20.

1° *La tradition de Bethesda.* – C. Mauss, *La Piscine de Bethesda à Jérusalem*, Paris, 1888. – L. Heidet, art. *Bethsaïde* (Piscine), DB, t. 1/2, 1985, col. 1723-32. – M.-J. Lagrange et H. Vincent, *Bézétha*, dans *Florilegium Melchior de Vogüé*, Paris, 1909, p. 329-48. – F.-M. Abel, *La Probatique et le sanctuaire de la Nativité de la Ste Vierge*, dans *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, t. 2, *Jérusalem Nouvelle*, Paris, 1926, p. 669-84. – H. Vincent, *Sainte Anne et ses sanctuaires, op. cit.*, t. 2, Jérusalem Nouvelle, Paris, 1926, p. 685-742. – J.-M. Rousée, *L'Église Sainte-Marie de la Probatique. Chronologie des sanctuaires à Sainte Anne de Jérusalem d'après les fouilles récentes*, dans *Atti del VI Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Ravenna 1962)*, Vatican, 1965, p. 169-76. – A. Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de Jean 5*, Paris, 1970. – M.-J. Pierre et J.-M. Rousée, *Sainte Marie de la Probatique, état et orientation des recherches*, dans *Proche-Orient Chrétien*, t. 31, 1981, p. 23-42. – M.B. Arndt, *Lucerne arabe con decorazione « a vita » dallo scavo della Probatica (1956-1967)*, dans *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*, t. 37, 1987, p. 241-89 et pl. 31-42. – A. Storme, *La Nativité de la Vierge et la Piscine Probatique*, dans *Terre sainte*, 1987, p. 199-204.

2° *La tradition de Gethsémani.* – M. Jugie, *La tradition de l'Église de Jérusalem durant le Ve siècle, op. cit.*, Vatican, 1944, p. 85-92 ; *Les sanctuaires mariaux de Constantinople bâtis par l'impératrice Pulchérie et l'église Sainte Marie de Gethsémani, op. cit.*, p. 93-95.

3° *La tradition du Kathisma.* – von Riess, *Kathisma Palaion und der sogenannte Brunnen der Weisen bei Mar Elias*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. 12, 1889, p. 19-23. – G. Klameth, *Die Marienrast-Kathisma*, dans *Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palästinas in der Zeit vor den Kreuzzügen*, t. 1, Münster, 1914, p. 60-71. – P. Testini, *The « Kathisma » Church and Monstery*, dans Y. Aharoni, *Excavations at Ramat Rahel. Seasons 1959 and 1960*, Rome, 1962, p. 73-91 ; *The Church and Monastery of the « Kathisma »*, dans Y. Aharoni, *Excavations at R.R. Seasons 1961 and 1962*, Rome 1964, p. 101-106.

4° *La tradition de Sion.* – P.M. Séjourné, *Le lieu de la dormition de la T.S. Vierge*, dans *Revue Biblique*, t. 8, 1899, p. 141-44. – T. Zahn, *Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Johannes Marcus*, dans *Neue Kirchliche Zeitschrift*, t. 10, 1899, p. 377-429. – M.J. Lagrange, *La dormition de la*

Sainte Vierge et la maison de Jean-Marc, dans *Revue Biblique*, t. 8, 1899, p. 589-600. – C. Mommert, *Die Dormitio und das deutsche Grundstück auf dem traditionellen Zion*, Leipzig, 1899. – H. Vincent, *Les vestiges monumentaux de la Sainte-Sion, op. cit.*, t. 2, *Jérusalem Nouvelle*, Paris, 1922, p. 421-40. – F.-M. Abel, *La Sainte-Sion, op. cit.*, t. 2, *Jérusalem Nouvelle*, Paris, 1922, p. 441-81. – D. Baldi, *S. Maria in Monte Sion, op. cit.*, 2e éd., Jérusalem, 1955, p. 737-52. – B. Bagatti, *Sion dove morí la Vergine*, dans *Terra Santa*, t. 49, 1973, p. 307-10 (= *Terre Sainte*, 1974, p. 202-07).

5° *La tradition du tombeau de Marie.* – F.-M. Abel, *Le tombeau de la Sainte Vierge, op. cit.*, t. 2, *Jérusalem Nouvelle*, Paris, 1926, p. 805-20. – H. Vincent, *Tombeau de la Sainte Vierge. Le monument, ibid.*, p. 821-31. – M. Jugie, *Le tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem, op. cit.*, Vatican, 1944, p. 681-87 (excursus A). – D. Baldi, *S. Maria in Valle Iosaphat, op. cit.*, 2e éd., Jérusalem, 1955, p. 753-80. – G. Caprile, *L'origine della tradizione sulla morte e sul sepolcro di Maria a Gerusalemme*, dans *Divus Thomas* (Pl.), t. 63, 1960, p. 216-21. – B. Bagatti, *Le origini della « Tomba della Vergini » a Getsemani*, dans *Rivista Biblica*, t. 11, 1963, p. 38-52 ; *Nuove scoperte alla Tomba della Vergine a Getsemani*, dans *Studii Biblici Franc. Liber Annuus*, t. 22, 1972, p. 236-90. – M. Piccirillo, *L'edicola crociata sulla Tomba della Madonna, ibid.*, p. 291-314. – B. Bagatti, *Scoperte archeologiche alla « Tomba di Maria » a Getsemani*, dans *Mar.*, t. 34, 1972, p. 193-99. – M. Vallecillo, *La Tumba de la Virgen*, dans *Verdad y vida*, t. 30, 1972, p. 252-57. – B. Bagatti, *L'apertura della Tomba della Vergine a Getsemani*, dans *Studii Biblici Franc. Liber Annuus*, t. 23, 1973, p. 318-21 ; *Le tombeau de la Vierge*, dans *Terre Sainte*, 1973, p. 149-57. – L. Diez Merino, *La Tumba de María en el Valle del Cedron*, dans *Cultura Biblica*, t. 30, 1973, p. 205-20 ; *The Tomb of Mary*, dans *The Bible Today*, t. 72, 1974, p. 1619-32. – B. Bagatti, *La tombe de Marie à Gethsémani*, dans *Les dossiers de l'Archéologie*, t. 10, 1975, p. 122-26. – B. Bagatti, M. Piccirillo et A. Prodromo, *New Discoveries at the Tomb of Virgin Mary in Gethsemane*, Jérusalem, 1975. – C. Katsimbinis, *New Findings at Getsemani*, dans *Studii Biblici Franc. Liber annuus*, t. 26, 1976, p. 277-80. – A. Brunot, *Le tombeau de la Vierge*, dans *Bible et Terre Sainte*, n. 179, 1976, p. 2-10. – M. Piccirillo, *Le tombeau de Marie*, dans *Le Monde de la Bible*, n. 32, 1984, p. 29-31. – E. Testa, *Le conferme archeologiche della « Dormitio Mariae »*, dans *Maria Terra Vergine*, t. 2, Jérusalem, 1985, p. 83-104.

Le récit de l'Histoire Euthymiaque : M. Jugie, *Le récit de l'Histoire Euthymiaque sur la mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, dans *Échos d'Orient*, t. 25, 1926, p. 385-92 ; *Le récit de l'Histoire Euthymiaque, op. cit.*, Vatican, 1944, p. 159-67. – A. Wenger, *L'Histoire Euthymiaque, op. cit.*, Paris, 1955, p. 136-39. – P. Voulet, Extrait de l'*Histoire Euthymiaque*, dans *S. Jean Damascène. Homélies sur la Nativité et la Dormition*, SC 80, 1961, p. 168-75. – M. van Esbroeck, *Un témoin indirect de l'Histoire Euthymiaque dans une lecture arabe pour l'Assomption*, dans *Parole de l'Orient*, t. 6-7, 1975-1976, p. 479-92. – M. Erbetta, *Il racconto della Storia Eutimiaca, op. cit.*, t. 1/2, Turin, 1983, p. 526-28.

6° *La tradition des reliques de Marie.* – M. Jugie, *Les reliques mariales byzantines, op. cit.*, Vatican, 1944, p. 688-707 (excursus B). – N.H. Baynes, *The Finding of the Virgin's Robe*, dans *Annuaire de l'Institut de philo. et d'hist. orientales*, t. 9, 1949, p. 87-95. – A. Wenger. *Le vêtement de la Vierge aux Blachernes. Histoire littéraire des sources, op. cit.*, Paris, 1955, p. 111-36 ; *Les sanctuaires marials*, dans *Maria*, t. 5, Paris, 1958, p. 962-74.

La légende de Galbios et Candidos : A. Wenger, *La légende Galbios et Candidos, op. cit.*, Paris, 1955, p. 293-311 (texte grec et trad. française).

Bibliographie annexe. *Les études théologiques* (sélection). – J. Bellamy, art. *Assomption de la S. Vierge*, DTC, t. 1/2, 1909, col. 2127-41 ; Tables, 1951, col. 282-85. – A. Dublanchy, art. *Marie*, DTC 9/2, 1927, col. 2339-2474. – A. Michel, art. *Marie*, DTC, Tables, 1967, col. 3118-45. – R. Laurentin, art. *Marie*, dans *Catholicisme*, t. 8, 1979, col. 524-85. – Art. *Marie*, DS, t. 10, col. 409-82. – R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, Paris, 1953 ; *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris, 1968. – L. Carli, *La morte e l'assunzione di Maria SS.*, Rome, 1922. – C. Balíc, *Testimonia de assumptione B.V. Mariae ex omnibus saeculis*, 2 vol., Rome, 1948-1950. – J. Galot, *Le problème de la mort de Marie*, NRT, t. 76, 1954, p. 1028-43 ; *Le mystère de l'Assomption*, dans *Maria*, t. 7, Paris, 1964, p. 153-237. – P. Clément, *Le sens chrétien de la maternité divine de Marie avant le conflit nestorien*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. 4, 1928, p. 599-613. – M. Jugie, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale*, Rome, 1952. – J. Galot, *La virginité de Marie et la naissance de Jésus*, NRT, t. 82, 1960, p. 449-69 ; *L'Immaculée Conception*, dans *Maria*, t. 7, Paris, 1964, p. 9-116. – J.A. de Aldama, *La maternité virginale de Notre Dame, ibid.*, p. 117-51. – F. Spedalieri, *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa Primitiva*, 3 vol., Rome, 1961-1975.

E. Testa, *De mutua relatione inter Mariologiam Mahumetis et Mariologiam Iudeo-Christianorum*, dans *De cultu Mariano Saeculis VI-XI*, t. 5, Rome, 1972, p. 403-32. – *Marie dans sa terre et dans son peuple*, dans *Le Monde de la Bible*, n. 32, 1984. – E. Testa, *Maria Terra Vergine*, 2 vol., Jérusalem, 1985. – A.M. Triacca et A. Pistoia (éd.), *La Mère de Jésus-Christ et la communion des saints dans la liturgie*, Conférences St-Serge, 32e semaine d'ét. liturgiques, Rome, 1986.

Études iconographiques (sélection). – H. Leclercq, art. *Assomption*, DACL 1/2, 1907, col. 2989-95. – J. Tanguy, *L'Assomption de Notre Dame dans l'art*, dans *Mémoires du Congrès Marial de Nantes*, Nantes-Paris, 1925, p. 149-56. – L. Wratislaw-Mitrovic et N. Okunev, *La Dormition de la Sainte Vierge dans la peinture médiévale orthodoxe*, dans *Byzantinoslavica*, t. 3, 1931, p. 134-80. – V. Vatasianu, *La « Dormitio Virginis ». Indagini iconografiche*, dans *Ephemeris Decoromana*, t. 6, 1935, p. 1-49. – H. Duhr, *Le visage de Marie à travers les siècles dans l'art chrétien*, NRT, t. 68, 1946, p. 282-304 ; *L'évolution iconographique de l'Assomption, ibid.*, p. 671-83. – B. Bagatti, *Il Transito della Vergine nell'arte bizantina*, dans *Terra santa*, t. 22, 1947, p. 73-76. – J. Duhr, *La « Dormition » de Marie dans l'art chrétien*, NRT, t. 72, 1950, p. 131-57. – M. Vloberg, *Les types iconographiques de la Mère de Dieu dans l'art byzantin*, dans *Maria*, t. 2, Paris, 1952, p. 403-43. – M.C. Maffei, *La Dormitio Virginis nel suo contenuto religioso e iconografico*, dans *Regnum Dei*, t. 11, 1955, p. 44-97. – P. Goubert, *Influence des évangiles apocryphes sur l'iconographie mariale*, dans *Maria et Ecclesia. Acta congressus Mariologici-Mariani, Lourdes, 1958*, t. 15, Rome, 1960, p. 147-64. – B. Bagatti, *L'iconografia della morte di Maria Vergine « la Koismesis »*, dans *Terra santa*, t. 49, 1973, p. 93-101 ; *Ricerche sull'iconografia della Koimesis o Dormitio Mariae*, dans *Studii Biblici Franç. Liber Annuus*, t. 25, 1975, p. 225-53. – M. van Esbroeck, *Les programmes géorgiens de la Dormition*, dans *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, t. 35, 1985, p. 251-60.

Au terme de cette bibliographie on doit souligner la grande influence de ces traditions concernant le sort final de Marie sur la spiritualité mariale. Le silence de l'Écriture au sujet du devenir final de Marie devait imposer en quelque sorte le développement de cette littérature de *Transitus*, dont les répercussions furent considérables tant dans la liturgie que dans la doctrine, et bien sûr dans la piété du peuple chrétien.

Simon MIMOUNI.

TRANSVERBÉRATION. – Du latin *transverberare*, qui signifie « transpercer », la transverbération est un phénomène mystique apparenté de près à la « blessure d'amour ». Voir DS, t. 1, col. 1724-29. Celle-ci est elle-même une « touche » divine particulière. Voir DS, t. 15, col. 1073-98. C'est la touche éveillant dans l'âme un désir qui demeure insatisfait. Parce qu'elle est une activité intense d'amour, cette

touche a quelque chose de savoureux, mais parce que le désir qu'elle éveille demeure sans satisfaction c'est en même temps une souffrance (cf. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *L'École thérésienne et les blessures d'amour mystique*, dans *Études Carmélitaines*, oct. 1936, p. 211). On parle plutôt de « plaie » lorsqu'il s'agit d'une blessure au caractère intense, réitéré et durable. Voir DS, t. 12, col. 1794.

La blessure d'amour peut être causée par une touche divine qui n'est accompagnée d'aucune vision intellectuelle ou corporelle, et n'est que ressentie ; mais elle peut être aussi accompagnée d'une vision qui en traduit le sens et fait comprendre à l'âme ce qui se passe en elle. On a alors la transverbération proprement dite (cf. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, art. cité, p. 212-13).

Normalement, la transverbération a un retentissement sur l'organisme, au moins sous forme émotive, mais pourra aussi, sans que ce soit nécessaire, se répercuter sur le corps au point d'y causer une blessure physique. On distingue aussi la transverbération seulement spirituelle et la transverbération à la fois spirituelle et corporelle (cf. Crisógono de Jesús Sacramentado, *Compendio de ascética y mística*, Madrid, 1933, p. 262-63).

En quoi diffèrent dans ce cas la transverbération et la stigmatisation ? Certains semblent les confondre (par ex., Crisógono de Jesús déjà cité). Certes, pris en eux-mêmes les termes n'ont pas une valeur déterminante. Saint Augustin parle de transverbération à propos des plaies de Jésus dues aux clous : « manibus pedibusque confixis et clavorum transverberatione confossis », « les mains et les pieds cloués ensemble et transpercés par les clous » (*De civitate Dei* XVII, 17, CCL 48, p. 583, 30-31). Il y a toutefois une différence avérée entre les deux phénomènes mystiques qui tient d'abord à leur configuration matérielle. La stigmatisation imite les cinq plaies du Christ, tandis que la transverbération intéresse seulement le cœur et le côté. Ensuite, la stigmatisation peut bien être considérée comme la répercussion corporelle d'une blessure intérieure et spirituelle d'amour, qui l'explique et la conditionne, mais cette blessure n'est pas celle d'un amour souffrant parce qu'insatisfait ; c'est la blessure d'une profonde compassion amoureuse pour le Christ crucifié, que les stigmates signifient et symbolisent. Il serait sans doute opportun d'admettre qu'il y a en réalité une variété de blessures d'amour. Autres sont celles des mystiques de la passion, que la grâce conforme et identifie jusque dans leurs membres au Christ du calvaire, et autres celles des mystiques de la pure contemplation unitive. De toute manière, si la transverbération est non seulement spirituelle mais corporelle, le secret de son processus psycho-somatique sera probablement à chercher dans un sens analogue à celui de la stigmatisation, dont on a dit ailleurs combien diverses étaient les explications (voir DS, t. 14, col. 1229 svv).

1. **Antécédents culturels.** – La transverbération est une expérience décrite à l'aide de métaphores telles que la flèche, le dard et, naturellement, le cœur transpercé. Le terme de « transverbération » est lui-même, comme celui de « blessure », métaphorique. C'est une manière de dire propre au monde occidental, et plus précisément gréco-romain.

1° Dans L'ANTIQUITÉ, le nom d'Éros désigne la divinité grecque de l'amour, que les Romains ont traduit par Cupidon. Pour les poètes lyriques du 6e et 5e siècles av. J.-C., Éros est l'auteur des joies et des douleurs de la passion d'amour qui agite le cœur des humains. Alcée le dépeint comme le plus redoutable des dieux (fragment 13, coll. Budé, 1937, p. 36) et Sapho se plaint que, descendu du ciel, il a tourmenté et secoué son âme comme le vent qui s'abat sur les chênes (frag. 44, 61, 97-8, coll. Budé, 1937, p. 228, 239, 269).

L'arc est son arme par excellence. Cruel et charmant, il décoche en effet contre qui il veut des flèches inévitables. Toute lutte est impossible. C'est ainsi que le décrit à la fin du 5e siècle Euripide (*Médée*, 530, coll. Budé, 1925, p. 142 ; *Iphigénie à Aulis*, 548, coll. Budé, 1983, p. 81). Avec l'arc, les ailes sont dans l'art un de ses attributs les plus constants. Parfois il est aussi armé d'une torche, qui enflamme de désirs amoureux le cœur de ceux qu'elle atteint. D'abord représenté sous les traits d'un jeune garçon ou d'un adolescent, il prendra à l'époque hellénistique les formes potelées de la première enfance, qu'il gardera jusqu'à la fin de l'art romain. Cf. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, de Daremberg et Saglio, t. 1/2, 1879, art. *Cupido* (*Eros*) de M. Collignon, p. 1595-1611 ; *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band VI, 1966, art. *Eros* I (literarisch) de C. Schneider, col. 206-312, et *Eros* (*Eroten*) II (in der Kunst) de A. Rumpf, col. 312-42).

2° DANS LA BIBLE. – Dans l'Ancien Testament, les métaphores tirées des flèches abondent. Le mot est souvent employé pour signifier les châtiments dont Dieu frappe les impies (*Deut.* 32,23.42 ; *Ps.* 64,8). Des malheureux se lamentent d'être la cible de ses flèches (*Lam.* 3,12 ; *Job* 6,4). Le Serviteur de Yahvé se compare à une flèche acérée, cachée dans le carquois de Dieu (*Isaïe* 49,2). Est ainsi probablement figurée la puissance de la parole et de l'action du Messie. D'après le Nouveau Testament, par contre, « les traits enflammés » sont une arme de Satan, qui symbolise les tentations nombreuses et variées auxquelles il soumet le chrétien. Mais, tandis que dans l'Ancien Testament l'homme est désarmé devant les flèches de Dieu, ici le croyant, combattant contre Satan, se fera un « bouclier » de son union avec Dieu par la foi (*Éph.* 6,16).

La métaphore de la blessure d'amour se rencontre dans le *Cantique des cantiques* 2,5 : « Je suis blessée d'amour », dit l'Épouse, selon la version des Septante, car l'hébreu dit seulement : « Je suis malade d'amour », et la Vulgate : « Amore langueo ». D'ailleurs, d'après la Vulgate c'est l'Époux qui serait blessé : « Vulnerasti cor meum, soror mea sponsa, vulnerasti cor meum » (4,9), ce que les modernes exégètes de l'hébreu traduisent par : « Tu m'as pris le cœur », « tu me fais perdre le sens », « tu m'as rendu fou ».

Le verbe *transverberare* ne se trouve qu'une fois dans la version de la Vulgate, au livre de Judith, à propos d'Achior, chef des Ammonites, qui « sera transpercé », *transverberabitur*, par le glaive des soldats d'Holopherne (5,28 ; cf. 6,4, le texte latin étant du reste différent du texte grec traduit par la Bible de Jérusalem, et le texte hébreu étant perdu). En dehors du mot lui-même, l'exemple n'a guère de portée spirituelle.

On peut citer aussi dans l'évangile de Jean le coup de lance du soldat qui « perce » le côté de Jésus (19,34), et amène l'évocation du mystérieux et inidentifié « transpercé » du prophète Zaccharie (12,10), en qui Jean voit une prophétie de la passion du Christ : « Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé » (19,37, et *Apoc.* 1,7). Mais il n'est pas question ici non plus du

phénomène mystique de la transverbération, à moins qu'on ne veuille voir dans la plaie au côté du Christ l'exemplaire de la blessure physique qui parfois l'accompagnerait.

Plus intéressant est la prophétie du vieillard Siméon dans l'évangile de Luc, qui annonce à Marie qu'une épée lui « transpercera l'âme » (2,35). Il s'agit là en effet d'une douleur intérieure de compassion d'amour que les mystiques de la passion pourront revivre dans leur tranverbération.

DB de F. Vigouroux, art. *Flèche*, t. 2, 1899, col. 2287 ; Kittel, art. Βέλος, t. 1, 1933/1966, p. 607 ; *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, art. *Flèche*, Maredsous, 1987, p. 484.

3° Dans LA PATRISTIQUE, le thème de la blessure d'amour, lié à l'image de la flèche, n'est pas négligeable. Origène († vers 254) semble bien en être l'initiateur. Il le tire du rapprochement et de la conjonction, pour le moins inattendus, d'*Isaïe* 49,2 (le Serviteur de Yahvé qui est comme une flèche dans le carquois de Dieu) et du *Cantique* 2,5 selon les Septante (l'Épouse qui est blessée d'amour). La flèche, c'est le Christ, qui blesse l'âme de l'amour divin. L'archer, c'est Dieu même. Cf. H. Crouzel, *Origines patristiques d'un thème mystique : le trait et la blessure d'amour chez Origène*, dans *Kyriakon*, Festschrift Johannes Quasten, éd. P. Granfield et J.A. Jungmann, t. 1, Münster, 1970, p. 309-19. Même symbolisme chez Grégoire de Nysse († après 394). Cf. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944, p. 302-08 (La blessure d'amour). Le Pseudo-Macaire (4e-5e siècle) parle de « ceux que l'Esprit a blessés au cœur d'un amour (*eros*) divin » (*Hom.* v, 6, PG 34, 500b ; *Hom.* iv, 16, col. 484d ; *Hom.* xxv, 5, col. 669d) et Isidore de Péluse († vers 435) fait souvent allusion dans ses lettres à l'amour divin qui « blesse » (Lib. i, *ep.* 27, PG 78, 200b ; *ep.* 156, col. 288b ; lib. iv, *ep.* 40, col. 1092a ; *ep.* 101, col. 1169a). Cf. G. Horn, *L'amour divin. Note sur le mot « eros » dans saint Grégoire de Nysse*, RAM, t. 6, 1925, p. 387. Ce langage appartient désormais au domaine commun de notre culture. Mais s'agit-il bien ici de la blessure d'amour au sens de la théologie mystique postérieure, et surtout de la transverbération ? On y verra au moins une préparation d'ordre littéraire.

2. **L'expérience thérésienne.** – C'est chez sainte Thérèse d'Avila † 1582 qu'il faut chercher le prototype du phénomène de la transverbération.

La sainte parle assez souvent des blessures d'amour qu'on peut appeler simplement expérimentées parce qu'elles ne sont pas accompagnées de vision. Elle les décrit d'ailleurs toujours en se servant de l'image de la flèche qu'on « enfonce au plus profond des entrailles en même temps que dans le cœur » (*Vie*, ch. 29,10, dans *Obras completas*, 8e éd., BAC, Madrid, 1986, p. 157 ; trad. fr. M. Auclair, Paris, 1964).

« L'âme croit sentir comme une flèche s'enfoncer dans son cœur... Cela provoque une grande douleur qui la fait gémir, mais elle est si savoureuse que l'âme voudrait qu'elle ne cesse jamais » (Seconde relation à Rodrigue Alvarez, dite parfois *Relation V*, ou *Cuenta de conciencia* 58a, 14, p. 628). « Cette peine semble l'atteindre aux entrailles, et lorsque celui qui la blesse arrache la flèche, il semble vraiment les lui arracher aussi, si vif est l'amoureux regret qu'elle éprouve » (*Sixièmes Demeures*, ch. 2,4, p. 529). Dans une poésie, le Bien-Aimé prend les traits d'un chasseur. « Quand le doux Chasseur/ Eut tiré sur moi.../ Dans les bras de l'amour/ Mon âme est tombée.../ Il m'a tiré une flèche/ Empourprée d'amour... » (Sur ces paroles « Dilectus meus mihi », ou « Mi amado para mi », p. 564). Il s'agit, bien entendu, d'une métaphore. Thérèse le déclare formellement. « Je ne dis pas que ce soit une flèche » (*Sixièmes Demeures*, ch. 11,2, p. 563). « Il est impossible de faire comprendre cela autrement qu'à l'aide de comparaisons ; toutes, en l'occurrence, sont grossières » (*Relation V* ou *Cuenta de conciencia* 58a, 14, p. 628). Thérèse souligne d'autre part qu'il s'agit d'une douleur spirituelle. « On ne sent pas cette blessure là où se sentent les peines d'ici-bas, ...mais au plus profond et intime de l'âme » (*Sixièmes Demeures*, ch. 11,2, p. 563). « Cette douleur n'est pas perceptible au sens, ce n'est pas non plus une blessure matérielle, mais à l'intérieur de l'âme, sans que se manifeste une douleur corporelle » (*Relation V* ou *Cuenta de conciencia* 58a, 14, p. 628).

Mais Thérèse connaît également des blessures d'amour accompagnée d'une vision qui les illustre et les font mieux comprendre. C'est la transverbération proprement dite, qu'elle décrit dans le livre de sa *Vie*, ch. 29,13-14. On y trouve les mêmes éléments spirituels que dans les blessures dont on vient de parler. S'y ajoute, toutefois, la vue (intellectuelle ou imaginative ?) d'un personnage qui est l'acteur principal de la scène.

Thérèse voit près d'elle, à sa gauche, « un ange dans sa forme corporelle ». Il n'est pas grand, « plutôt petit, d'une grande beauté ». Il s'agit, pense-t-elle, d'un chérubin. Il a dans les mains un instrument constitué d'un long « dard » en or, avec au bout un peu de feu. « Je croyais sentir qu'il l'enfonçait dans mon cœur à plusieurs reprises ; il m'atteignait jusqu'aux entrailles ; on eut dit qu'il me les arrachait en le retirant ». La blessure a pour effet de la laisser « tout embrasée d'un grand amour de Dieu », mais en même temps elle exhale des gémissements tant est vive la douleur, dont la suavité est néanmoins « si excessive qu'on ne peut désirer qu'elle s'apaise ». Thérèse précise soigneusement : « Ce n'est pas une douleur corporelle, mais spirituelle ; pourtant le corps ne manque pas d'y participer un peu, et même beaucoup ». La sainte expérimenta le phénomène un certain nombre de fois durant les années 1559-1562. « Pendant les jours où cela se prolongeait, j'étais comme hébétée ; je n'aurais voulu ni voir ni parler, mais embrasser ma peine, qui était pour moi une plus grande béatitude que toutes les béatitudes du monde créé » (p. 157-58).

Si le phénomène est impressionnant, il n'est pas nécessairement de l'ordre des grâces les plus élevées. A l'époque où Thérèse décrit la vision au ch. 29 de sa *Vie*, rédigée vers l'année 1562, elle n'est pas encore avancée très loin dans la voie unitive. Lorsqu'arrivée au mariage spirituel, elle écrira en 1576 sa Seconde relation à Rodrigue Alvarez (*Relation V* ou *Cuenta de conciencia* 58a), puis l'année suivante les *Sixièmes Demeures*, ch. 2 et 11, il n'est plus question d'ange en forme corporelle et de transverbération. Il s'agit alors manifestement de blessures d'amour plus profondes et plus spirituelles.

3. **La doctrine sanjuaniste.** – Tandis que Thérèse fait de la transverbération une catégorie de l'oraison, Jean de la Croix en traite dans la *Vive flamme d'amour*, 2e strophe, à propos du phénomène de la « cautérisation » amoureuse par laquelle Dieu assainit, s'il en est encore besoin, consume et transforme en lui-même, pour se l'unir, l'âme qu'il touche du feu de son amour. Dans l'œuvre divine de cette

union chaque personne de la Trinité opère un effet propre qui lui attribue une dénomination particulière : le Père est appelé *main*, le Fils *touche*, et le Saint-Esprit *cautère*. La cautérisation produit une blessure d'amour délectable qui convertit l'âme en plaie d'amour. Cette blessure est provoquée par un contact de la Divinité « sans aucune forme ni figure intellectuelle ou imaginaire » (*Llama* B, canc. 2, n. 1-8, dans *Obras completas*, 11e éd., BAC, Madrid, 1982, p. 773-78).

Il y a aussi une manière de cautériser l'âme accompagnée d'« une forme (c'est-à-dire d'une vision) intellectuelle » : l'âme se sentira assaillie par un Séraphin, qui la transperce avec une flèche ou un dard embrasé du feu d'amour, dont la pointe brûlante pénètre dans « la substance de l'esprit et comme dans le cœur de l'âme ». Frappée de ce dard enflammé, l'âme éprouve dans sa blessure une jouissance indicible (n. 9, p. 778-79). Moins élevée que la touche « sans forme ni figure », la blessure accompagnée de « forme intellectuelle » n'en est pas moins d'une très haute valeur et se trouve rarement concédée (n. 12, p. 780).

Cette description imagée se réfère certainement à un fait bien précis, qui n'est pas probablement l'expérience même de Jean de la Croix, mais celle de Thérèse, qu'il a pu connaître par confidence, ayant été de 1572 à 1577 confesseur du monastère de l'Incarnation, dont Thérèse fut prieure de 1571 à 1574 ; d'autre part, lorsqu'il écrivait en 1591, il avait pu lire la *Vie* de la sainte, déjà terminée en 1565. La dépendance de Jean de la Croix par rapport à Thérèse est admise, entre autres, par Édith Stein, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*, Louvain, 1950, p. 175.

Mais la description de Jean de la Croix a plus d'ampleur et de détails que celle de Thérèse dans sa *Vie*, ch. 29 ; elle apporte des éléments nouveaux. Parmi ceux-ci, il faut noter la répercussion sur le corps, par une blessure visible, de la blessure invisible. Dieu permet en effet que la blessure intérieure se manifeste à l'extérieur : apparaissent alors des plaies sur le corps, comme ce fut le cas de saint François blessé par le Séraphin. Ce qui compte davantage est d'ailleurs la grâce intérieure, car « pour l'ordinaire Dieu n'accorde aucune faveur au corps qu'il ne l'ait faite d'abord et principalement dans l'âme ». Plus grande sera la jouissance d'amour que cause la plaie de l'âme, plus grande aussi la souffrance provoquée par la blessure du corps. Les deux croissent dans une même mesure. Lorsque la plaie n'existe que dans l'âme, la jouissance peut être plus intense et plus élevée, car « la chair étant le frein de l'esprit », la blessure corporelle limite en quelque sorte celle de l'âme, à moins que la jouissance de l'âme augmente tellement que sa répercussion sur le corps ne produise une souffrance physique si forte que le frein ou la bride ne se rompe (n. 13, p. 780-81). Il y a de fait des blessures d'amour telles qu'elles causent la mort. C'est ce qu'affirme Jean de la Croix en commentant le vers 6 de la première strophe de la *Vive flamme*. Une aspiration d'amour beaucoup plus ardente aura la puissance nécessaire pour rompre « la toile et emporter le joyau de l'âme » (canc. 1, n. 30, p. 766-67). Ici la blessure d'amour ne se laisse pas limiter par le corps, qui cède au contraire sous la pression de l'élan impétueux de l'amour. Cf. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, art. cité, p. 209-17.

Quelle est, dans ces considérations, la part de la spéculation mystique ? Ce qui est certain, c'est que plus tard on réinterprétera en fonction de la doctrine sanjuaniste l'expérience même de sainte Thérèse.

4. **Le cœur de sainte Thérèse.** – On sait que le cœur extrait du corps de Thérèse (probablement lors de l'examen canonique de 1592) se trouve conservé sans corruption dans un reliquaire au Carmel d'Alba de Tormes. Or il porte une trace de blessure, décrite par d'anciens documents comme « une crevaison », qui semble se situer à l'emplacement de l'artère coronaire, et qui pourrait avoir été provoquée par une dilatation du myocarde et sa rupture, l'explication naturelle n'excluant pas du reste nécessairement l'explication surnaturelle. Cf. *Études Carmélitaines*, oct. 1936, p. 242 (note de J. Lhermitte).

En fait, c'est seulement un siècle après la mort de Thérèse que l'on commence à mettre en relation cette blessure du cœur avec la vision de la transverbération en 1559. Le premier à présenter la chose comme une certitude paraît être Joseph López Ezquerra, pseudonyme du chartreux Augustin Nagore, dans sa *Lucerna mystica* (Valence, 1690, tr. v, c. 26, n. 280). La fête de la Transverbération le 27 août, concédée en 1726 à l'Ordre carmélitain et à tous les diocèses d'Espagne, viendra confirmer la conviction que la vision de la sainte a eu un effet non seulement spirituel, mais corporel, comportant une plaie physique produite par le dard de l'Ange. La matérialité de la blessure appartient désormais à la typologie commune de la transverbération thérésienne. On la retrouve dans maints traités de théologie mystique, par exemple Jean-Baptiste Scaramelli, *Il direttorio mistico* (Venise, 1754, tr. III, c. 27, n. 261 ; c. 28, n. 263). Jean de la Croix n'affirme-t-il pas que parfois la blessure de l'âme se répercute dans le corps et s'y traduit physiquement ? Et comme certains confondent transverbération et stigmatisation, on placera généreusement Thérèse au nombre des stigmatisées. Ainsi fait A. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, t. 1, Paris, 1894, ch. 12, p. 160-71.

L'idée d'une transverbération matéreille de Thérèse a été combattue, sur la base d'une ample documentation, par Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine (art. cité, p. 217-35). Mais il tient que la blessure que l'on voit encore au cœur de la sainte s'expliquerait en réalité par la doctrine de Jean de la Croix sur la mort par transport d'amour des âmes parvenues à la totale transfiguration en Dieu (p. 235-41).

Même à l'égard de cette explication il n'est pas interdit de demeurer sur la réserve. Roberto Moretti, lui aussi carme de sainte Thérèse, écrit : « A mon avis le problème est très complexe et délicat, à commencer par l'interprétation du langage des mystiques concernant des expériences aussi divines, les mystérieux rapports entre l'âme et le corps, l'esprit et la matière. En outre, manquent des études adéquates sur les faits, y compris celui de sainte Thérèse » (*La transverberazione...*, dans *Atti del Convegno di studio sulle stimmate del servo di Dio Padre Pio da Pietrelcina...*, San Giovanni Rotondo, 1988, p. 318, note 21).

5. **La psychologie.** – La coloration instinctivo-affective du phénomène de la transverbération pose un problème psychologique qui a été examiné longuement à l'article *Extase* (t. 4, col. 2177-79). Il n'y a pas lieu d'y revenir. Rappelons que G. Etchegoyen a étudié les sources littéraires de la vision thérésienne de la transverbération. La terminologie du chérubin, du dard, du feu, des entrailles est traditionnelle dans

la littérature spirituelle de l'époque (Osuna, Laredo). « Quant à l'image du cœur percé de flèche, chacun sait qu'elle était déjà, au 16e siècle, un des clichés littéraires dont les romans de chevalerie, les nouvelles picaresques et les comédies classiques ont usé et abusé ». Il conclut : « En définitive, l'expression de la blessure d'amour, si sensible que soit son caractère, est trop littéraire dans la doctrine thérésienne, et trop générale dans la terminologie des mystiques espagnols, pour... apparaître comme une manifestation de sexualité féminine » (*L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse*, Paris, 1923, p. 239-44).

Or on peut se demander si l'iconographie de sainte Thérèse ne lui a pas nui de ce point de vue. C'est ainsi que le psychanalyste freudien Jacques Lacan (*Le séminaire, Livre XX : Encore*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, 1975) lit la transverbération, non dans le récit de la sainte, mais à travers la représentation plastique du Bernin dans l'église de Santa Maria della Vittoria, reproduite sur la couverture du volume. « Vous n'avez qu'à aller regarder à Rome la statue du Bernin pour comprendre tout de suite... » (p. 70-71). La statue est-elle le calque même de la personne, ou bien le fruit des fantasmes de l'artiste ?

6. **Autres cas.** – En dehors de sainte Thérèse, les cas connus de transverbération au sens précis de vision accompagnant une blessure d'amour ne sont pas nombreux, surtout si on veut s'en tenir à des témoignages autobiographiques. Nous en citerons trois.

1° *Claudine Moine*, laïque célibataire du 17e siècle, a vécu une expérience mystique exceptionnelle décrite par elle-même dans les relations spirituelles qu'un de ses directeurs lui ordonna en 1652 de rédiger (DS, t. 10, col. 1452-53). Une fois, après avoir communié avec sécheresse, elle est prise lors de son retour chez elle d'un tel sentiment de dévotion qu'elle peut à peine se soutenir, et doit s'asseoir. « Je vis alors le Ciel et Notre-Seigneur, écrit-elle, qui, du trône de sa gloire, me mettait une flèche ou un trait dans le cœur. » Le coup reçu, elle lance à son tour la flèche par un mouvement d'amour dans le cœur de celui qui la lui a décoché afin de le provoquer par là à la blesser plus profondément. « Notre-Seigneur, pour satisfaire à mon désir, jetait de nouveau la même flèche, et moi encore je la renvoyais de même. Je fus environ un quart d'heure, ou demi-heure, si je suis capable de juger du temps en l'état où j'étais, recevant ou renvoyant ces traits ; après quoi je demeurai en défaillance et sans force,... m'abandonnant pourtant toute à la conduite et à la souveraine puissance de l'amour » (*Ma vie secrète*, éd. J. Guennou, Paris, 1968, p. 233-34).

Une certaine influence littéraire de sainte Thérèse sur Claudine est sans doute perceptible (G. Carroll, *You looked at me. The spiritual testimony of Claudine Moine*, Cambridge, 1989, p. 22 ; p. 275, note 115). Mais les différences sautent aussi aux yeux. « Des deux tableaux, dit J. Guennou, les amateurs de littérature préféreront sans hésiter celui de sainte Thérèse, incomparablement plus riche en couleurs », tandis que chez Claudine la vision « est, comme toujours, intellectuelle. D'où la sobriété de la description » (*La couturière mystique de Paris*, Paris, 1959, p. 196). Le jeu amoureux de la flèche qu'on se renvoie ici d'un cœur à l'autre fait voir en tout cas la singularité des formes que la transverbération peut revêtir.

2° Sainte *Véronique Giuliani* (1660-1727), clarisse capucine de Città di Castello (province de Pérouse), est une grande stigmatisée. Voir DS, t. 16. Mais elle fut aussi transverbérée plusieurs fois et de diverses façons.

Le 26 mai 1696, étant en oraison, tout enflammée d'amour, elle sent au cœur un coup comme d'une lance aiguë qui le traverserait ; elle s'évanouit (*Un tesoro nascosto, ossia Diario di s. V. G.*, nouvelle éd. par O. Fiorucci, Città di Castello, t. 1, 1969, p. 592). Le 17 juillet, la blessure se renouvelle, mais sans plaie externe évidente (t. 1, p. 615). Le jour de Noël de la même année, il lui semble que l'Enfant Jésus, qui a dans sa main comme un arc, lui décoche une flèche en direction du cœur. « Je sentis une grande peine. Quand je revins à moi, je trouvais que le cœur était blessé, et saignait ». Très douloureuse, la blessure extérieure reste ouverte plusieurs jours. Elle se ferme, puis s'ouvre, et saigne à nouveau (t. 1, p. 66-68 ; cf. p. 796)

Le 15 mars 1697, elle a la vision de Jésus crucifié qui détache le bras gauche de la croix, et lui blesse le cœur avec le clou de sa main, lui causant ainsi une intense douleur (t. 1, p. 846). Ce n'est en réalité qu'une préparation à la stigmatisation proprement dite, qui a lieu le Vendredi Saint 5 avril 1697. Des plaies du Christ crucifié elle voit sortir cinq rayons resplendissants qui se dirigent vers elle, et deviennent comme de petites flammes. Quatre contiennent les clous, et dans une d'elles il y a une lance, comme d'or, tout enflammée, « et elle me passa à travers le cœur de part en part ». Véronique constate que la blessure est bien ouverte, et verse du sang (t. 1, p. 897-98).

Le 15 octobre 1697, fête de Thérèse d'Avila, Véronique voit celle-ci comme si elle était vivante, entourée d'une grande lumière, pendant que l'ange enfonce une flèche d'or dans le cœur de la sainte, devenue « une fournaise ardente, toute amour, embrasée ». Alors le Seigneur Jésus, tenant en main « cette même flèche », transperce à son tour de part en part le cœur de Véronique. « O Dieu ! quel ardent amour il me paraissait sentir » (t. 2, p. 279). La vision de Jésus avec la flèche se renouvelle le 30 du même mois, mais sans blessure externe, précise Véronique. « Cependant, j'ai senti une grande peine ; et cela m'a laissée toute en feu » (t. 2, p. 289-90).

Puis, du 3 au 22 mai 1699, tous les jours, c'est de nouveau la vision de l'Enfant Jésus, « avec un dard de son amour, ou, pour mieux dire, une flèche », qui lui perce le cœur « de part en part », ou bien parfois c'est un rayon resplendissant sortant du Cœur même de Jésus et qui vient lui transpercer le cœur « comme si c'était une lance aiguë » (t. 2, p. 461). En décembre 1702, l'Enfant Jésus lui blesse successivement le cœur de cinq dards d'amour, pour lui faire comprendre que son cœur appartient désormais à Dieu, et n'est plus sien (t. 2, p. 1221).

Véronique appelle sa blessure au cœur « plaie d'amour » (t. 1, p. 895 ; t. 2, p. 370), et le Seigneur lui dit que c'est une « porte d'amour » qu'il lui a faite ; il la ferme et l'ouvre quand il veut (t. 1, p. 781). Il lui fait aussi comprendre que cette blessure est une « grâce » non seulement pour elle, « mais pour les besoins de beaucoup d'âmes » (t. 1, p. 93).

Inutile de dire que le cas de Véronique Giuliani a également attiré l'attention de la psychanalyse. Lire à ce sujet les observations de A. Blasucci, *Mistica e scienze umane. Casi contesi*, Florence, 1985, p. 63-121 : S. Veronica Giuliani diagnosticata dalla psicanalisi e nella sua realtà storica.

3° Le Père *Pio de Pietrelcina*, capucin (DS, t. 12, col. 1443-45), montre que le phénomène de la transverbération n'appartient pas seulement à la symbolique féminine. Le 21 août 1918, il fait par écrit à un de ses directeurs spirituels, le Père Benedetto, la relation détaillée de ce qui lui est arrivé du 5 au 7 de ce même mois :

« Je me trouvais en train de confesser nos garçons le soir du 5, quand tout à coup je fus rempli d'une extrême terreur à la vue d'un personnage céleste qui se présente à moi devant

l'œil de l'intelligence. Il tenait en main une espèce d'outil, semblable à une très longue lame de fer avec une pointe bien affilée, et de cette pointe il semblait que sortait du feu. Voir tout cela et observer le dit personnage lancer avec grande violence l'outil en question dans l'âme, ce fut tout un. Avec peine j'émis une plainte, je me sentais mourir... Ce martyre dura, sans interruption, jusqu'au matin du 7. Ce que je souffris durant cette période si douloureuse, je ne sais pas le dire. Jusqu'aux viscères que je voyais être arrachés et étirés à la suite de cet outil, et le tout était mis à fer et à feu. Je sens au plus intime de l'âme une blessure qui est toujours ouverte, qui me fait souffrir de manière aiguë assidûment » (*Epistolario*, t. 1, 3e éd., San Giovanni Rotondo, 1987, lettera 500, p. 1065). On a tenté de traduire en français littéralement le style rugueux mais émouvant de l'original italien.

Il s'agit d'une vision d'ordre intellectuel, et non pas imaginaire, car le personnage qui opère se présente « devant l'œil de l'intelligence ». Mais qui est-il ? Cela n'est pas dit. Lui est seulement appliqué le qualificatif de « céleste ». L'effet de son opération est « au plus intime de l'âme une blessure qui est toujours ouverte ». Le corps subit le contre-coup de cette expérience intérieure ; les viscères ou les entrailles sont arrachées et étirées (expression empruntée au récit de la transverbération de sainte Thérèse). Ici, toutefois, pas de suavité, de délice et de jouissance indicible comme dans la description thérésienne et sanjuaniste, mais c'est un « martyre », une douleur pure, qui persiste, la première réaction, à la vue du personnage, ayant été « une extrême terreur ».

Le retentissement du spirituel sur le corporel est-il allé jusqu'à la production d'une plaie physique ? Un mois après, le 5 septembre, le Père Pio parle dans une lettre d'une blessure ouverte qui « saigne et saigne toujours ». « Je me vois submergé dans un océan de feu... L'excès de la douleur que m'occasionne la blessure qui est toujours ouverte, me rend furibond contre mon vouloir » (lettera 504, p. 1072-73). On peut néanmoins se demander si la blessure qui saigne n'est pas du même ordre que l'océan de feu qui le submerge (expression empruntée à la traduction italienne de Jean de la Croix dont il se servait). Ses directeurs spirituels, les Pères Agostino et Benedetto, ne semblent pas avoir pensé à une blessure physique (Lettera 501, 502, p. 1066-69). D'autre part, le 22 octobre 1918, décrivant la stigmatisation qui a eu lieu le 20 septembre, il écrit : « Je m'aperçus que mains, pieds et côté étaient perforés et qu'en coulait abondamment du sang » (lettera 510, p. 1094). Mais si le côté était déjà perforé depuis le 5 août, quel besoin avait-il de l'être à nouveau le 20 septembre ?

Il faut cependant tenir compte du fait que 48 ans plus tard, – c'est alors un grand vieillard –, le Père Pio déclare oralement à plusieurs reprises qu'il a reçu la plaie au côté le 5 août 1918 lors de la transverbération et les autres plaies le 20 septembre lors de la stigmatisation (*L'interrogatorio di Padre Raffaele*, dans *Le stigmate di Padre Pio da Pietrelcina. Testimonianze, relazioni*, éd. par Gerardo Di Flumeri, San Giovanni Rotondo, 1985, p. 107, 109, 110). L'auteur du document, le Père Raffaele, chargé en 1966-1967 par l'autorité légitime d'interroger le Père Pio, ajoute le 26 mars 1966 : « Il est à noter que jusqu'à aujourd'hui jamais on n'a su la date de cette blessure en avance, et tous pensaient qu'elle était arrivée en même temps que les autres blessures » (p. 107). Nous n'entendons pas ici résoudre le problème. Cf. Gerardo Di Flumeri, *La transverberazione di Padre Pio di Pietrelcina*, San Giovanni Rotondo, 1985, qui défend la thèse d'une transverbération de l'âme avec blessure physique au côté (p. 39-48), et même au cœur (p. 49-56) ; R. Moretti, *La transverberazione di Padre Pio*, dans *Atti del convegno di studio sulle stimmate del servo di Dio Padre Pio da Pietrelcina...*, San Giovanni Rotondo, 1988, qui se montre très réservé (p. 317-18).

Conclusion. – Le récit de la transverbération de sainte Thérèse a certainement produit une vive impression sur l'imagination religieuse postérieure. Les deux derniers cas que l'on vient de citer ont manifestement des contacts conceptuels et formels avec la description thérésienne. Ils en diffèrent pourtant par maints détails, qu'il est superflu de souligner, mais surtout par le contexte spirituel où s'insère l'événement. Véronique Giuliani vit une « mystique de l'expiation » (L. Iriarte, *Esperienza e dottrina mistica di S. Veronica Giuliani*, Rome, 1981, p. 57) ; elle se considère comme une « mezzana » ou médiatrice entre Dieu et les pécheurs, et passe sa vie à « apaiser » Dieu et à « convertir les pécheurs » par le moyen du « pâtir » ou de la souffrance (R. Piccinelli, *La teologia della croce nell'esperienza mistica di S. Veronica Giuliani*, Assise, 1989, p. 181-206). Malgré la gracieuseté de son Enfant Jésus avec arc, flèches et dards d'amour (qui fait penser à l'enfant Eros de la fable antique), les douleurs de ses transverbérations successives font partie intégrante de sa mission expiatrice. Rien de similaire chez sainte Thérèse.

Quant au Père Pio, lui aussi est un mystique de la passion (Gerardo Di Flumeri, *Il mistero della croce in Padre Pio da Pietrelcina*, dans *La sapienza della croce oggi*, Atti del Congresso Internazionale..., t. 2, Turin, 1976, p. 321-33). La scène de sa transverbération a quelque chose de dramatique. Fer, feu, sang sont les images par lesquelles il essaie de dépeindre l'immense douleur qui le submerge. C'est le prélude de sa stigmatisation, qui se produira deux mois plus tard et durera quarante ans.

Peut-être faut-il conclure qu'il peut y avoir, selon les vocations mystiques particulières, des types différents de transverbérations, comme il y a des types différents de blessures d'amour, la transverbération en général n'étant qu'une forme spéciale de ce genre, tout spirituel, de blessure.

La bibliographie a été donnée dans le corps de l'article.

Pierre ADNÈS.

TRAPPE, TRAPPISTES. Voir DS, art. *Rancé* et *Robert de Molesme* (t. 13, col. 81-90 et 804-14).

« TRATADO DE LA VIDA Y ESTADO DE PERFECCIÓN », Anonyme, Salamanque, 1499. – L'auteur, qui regrette une vie calme, dédie ses pages au pieux frère Juan de P., de Saint-Benoît de Valladolid, monastère qui se distingue dans « l'étude de la perfection ». Dans un style remarquablement scolastique, il commence chaque question par « comment » ou « si » (*quomodo, utrum*) et s'appuie sur les autorités. Il cite abondamment l'Écriture, surtout saint Matthieu, avec les commentaires de Nicolas de Lyre, du Burgense, et de Mathias Doering ; il cite plus de trente auteurs, commençant par Augustin (près de 100 fois), Grégoire, Aristote, Bernard, les Décrétales de Gracien, Cassien, saint Thomas d'Aquin, Isidore de Séville, le Pseudo-Denys, les Victorins et les Règles des saints Basile et Benoît. L'ouvrage compte 86 folios (plus 4 fol. d'index) et se divise en trois parties.

1) *Conseils évangéliques* (33 ch., f. 2r-17v). – Sans la vie active (Marthe) on ne peut entrer au ciel (cf. *Mt.* 25,35-40), cependant elle est dépassée et rendue plus parfaite par la vie contemplative (Marie) (ch. 1-3). Les trois principaux conseils évangéliques (les vœux religieux) nous détachent de trois grands soucis : nous-même, la famille, la richesse, pour mieux vaquer aux choses de Dieu (ch. 4) ; les autres conseils concernent des situations concrètes (ch. 5 et 24-33). Les commandements nous permettent d'éviter le péché, les premiers conseils préviennent le péché, les seconds, les occasions ; les uns éliminent ce qui est contraire à la charité, les autres ce qui fait obstacle à son exercice ; ils n'évitent pas seulement la peine, mais aussi augmentent le mérite (cf. II, ch. 50).

Malgré les bienfaits des vœux, l'ennemi suggère qu'on peut mieux profiter de sa liberté (ch. 7). La pauvreté volontaire fait l'objet d'attaques spéciales (ch. 8-13). Avec un humanisme irréfléchi, certains disent « in medio virtus » ; mais ici, le « medium » n'est pas dans l'usage quantitatif des choses extérieures, il est dans la règle de la raison grâce à laquelle on peut donner sa vie et faire briller la vertu de force. Il n'est pas non plus injuste de recourir à l'aumône, dit l'auteur, comme s'il dialoguait déjà avec Érasme, parce que le pauvre volontaire a commencé par aider les pauvres de ses biens et qu'ensuite il continue à leur être bienfaisant en les invitant à la générosité par la parole et par l'exemple.

La chasteté détache de beaucoup de soucis et de préoccupations en ce monde ; elle élève l'esprit et offre à Dieu un cœur non divisé ; c'est pourquoi le Christ avait une prédilection pour l'apôtre Jean. L'auteur réagit contre les détracteurs de la chasteté ou ceux qui prétendent l'égaler au mariage (ch. 14-16,19). L'obéissance est le vœu le plus précieux, parce qu'il offre à Dieu la liberté et que les biens intérieurs sont les plus estimables (ch. 20-24). Ensuite l'auteur examine neuf autres conseils évangéliques (ch. 21-33).

Le *vœu* donne à l'acte d'une vertu une valeur accrue, parce qu'il ordonne cet acte à une fin supérieure ; ainsi la continence par elle-même est un acte de chasteté, mais le vœu l'oriente vers la fin de la vertu de religion (f. 11rv) ; c'est dans le vœu d'obéissance que s'exprime le plus clairement cette relation à Dieu (cf. f. 51rv).

2) *Des grâces « gratis datae »* (88 ch., f. 17v-63v) sont destinées à l'édification de la communauté ; elles se divisent en dons, opérations, offices (ministères, services) (cf. 1 *Cor.* 4-7 ; *Éph.* 4,11).

Les dons peuvent se rapporter à la connaissance, à la parole et à l'action. L'auteur commence par le don de prophétie (ch. 1-29) que, en tant que vision, il rattache à la connaissance ; il la décrit avec beaucoup de détails. Il insiste sur les illusions et les extases (ravissements), et se demande « si les prophètes voient l'essence divine ». Pour la parole (ch. 30-33), il mentionne le don des langues, mais il se centre sur la grâce de la prédication publique et privée et sur ceux qui la reçoivent. Il examine aussi le don des miracles et ce que Dieu en attend (ch. 34-35).

La diversité des actions est l'occasion de traiter des rapports entre action et contemplation (ch. 36-47) ; de celle-ci il décrit les moyens requis, les causes, effets, degrés et excellence. Le plus grand mérite consiste dans une vie qui mêle action et contemplation (vie mixte) selon que la volonté de Dieu le demande (cf. f. 41v).

Les services, offices et ministères dans l'Église (ch. 48-88) visent sa perfection, ses œuvres et sa beauté. En ce temps de réforme sous l'impulsion des Rois Catholiques, l'auteur centre son attention sur l'épiscopat et l'état religieux comme états de perfection. Il s'intéresse de façon spéciale à la question des religieux appelés à l'épiscopat (ch. 55, 57-59). Le religieux a embrassé un état de pénitence avec ses exigences ascétiques ; sa vie sera plus méritoire s'il s'adonne à la contemplation et si de plus il transmet ce qu'il a contemplé (ch. 79 ; cf. Thomas d'Aquin, *Summa theol.*, 2ª 2ªᵉ, q.188, a.2 et 6).

3) *Comment ordonner l'édifice des vertus* (50 ch., f. 64r-86r). Le fondement de l'édifice est l'humilité, vertu que l'auteur analyse selon les 12 degrés de saint Benoît et les 7 du moine Alexandre (attribués à saint Anselme) (ch. 1-7).

Il commence par traiter de l'attitude du religieux envers les autres : usage de la langue, pardon des injures, affabilité et observance de la clôture (ch. 8-19). Dans l'ascèse personnelle, il donne beaucoup d'importance à la maîtrise des sens, comme la vue, à la sincérité, à l'application au travail et à la mortification (ch. 20-33). Ainsi on peut sauvegarder la paix face aux difficultés et s'assurer de la droiture de sa conscience en la contrôlant par la patience, l'abstinence, la persévérance et l'estime des adversités et des humiliations.

La prière est vocale et mentale. Le religieux doit faire son examen de conscience tous les jours et préparer la contemplation du matin ; pour allumer son affection, quelques psaumes, selon les circonstances, pourront l'aider. L'auteur donne sept causes par lesquelles on peut perdre la consolation (ch. 41-46). « Principalement en ce temps qui est le nôtre », déclare-t-il, beaucoup tombent dans les illusions et les pseudo-révélations ; pour s'en garder, il propose 10 remèdes (ch. 47-49).

Dans le dernier chapitre, il encourage à l'étude continuelle et à la lutte contre les vices ; si chaque année nous en déracinions un, nous serions vite parfaits. Il faut préférer le chemin de la tribulation où il n'y a pas de place pour un autre amour que celui de Jésus Christ ; ainsi, on obtient le vêtement blanc pour recevoir dignement son corps, excellente nourriture et force des pèlerins.

Le *Tratado* est conservé à la Bibl. nationale de Madrid (I, 645). – T. de Azcona, *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid, 1960, p. 233. – I. Rodríguez, *Autores espirituales españoles en la Edad Media*, dans *Repertorio de hist. de las ciencias eclesiásticas en España*, t. I, Salamanque, 1967, p. 209-10. – A. Palau, *Manual del librero hispanoamericano*, t. 24, Barcelone, 1972, p. 77. – M. Andrés, *La teología española en el s. XVI*, t. 1, Madrid, 1976, p. 376.

Saturnino López Santidrián.

TRAVAIL. – I. *Écriture Sainte.* – II. *Aux premiers siècles.* – III. *Au moyen âge.* – IV. *Problématique moderne.*

I. ÉCRITURE SAINTE

Les données concernant le travail dans la Bible permettraient sans doute une étude sociologique de cette activité humaine telle qu'elle existait en Israël et dans les débuts du christianisme (activité pastorale et

agricole, une cinquantaine de métiers, la salariat, etc.) ; mais est-il possible pour autant de tirer de la Bible un véritable enseignement sur le travail ? On constate, plutôt, aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, des données diverses, parfois même contradictoires, qui ne paraissent pas constituer un enseignement complet et cohérent sur la question.

1. Un courant pessimiste. – A condition d'y voir un courant parmi d'autres on peut constater dans la Bible une tendance à considérer dans le travail ses mauvais côtés. Même en tenant compte que l'homme « avant » le péché, en *Gen.* 2,15, est établi par Dieu dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder (ou bien pour le culte et la garde ?), même en tenant compte que Dieu lui-même « travaille » et fabrique des tuniques de peau (3,21), il reste qu'est souligné ici, en rapport avec le péché, l'aspect pénible du travail (3,17-19). A travers la forme mythique du récit on perçoit d'une part la prise de conscience de la dure nécessité du travail pour vivre et survivre, et d'autre part le désir d'expliquer pourquoi le travail est trop souvent pénible, alors que la création venant de Dieu est bonne. Ce courant réaliste et pessimiste se retrouve à chaque époque de la Bible : *Ex.* 1,8-14 ; 5,6-18 (le travail injustement imposé aux enfants d'Israël en Égypte ; dans la Septante on commence à faire une distinction entre le travail libre et le travail d'esclave) ; 2 *Sam.* 12,31 ; 1 *Rois* 12,1-4 ; *Amos* 5,11 ; *Jér.* 22,13 ; *Qoh.* 2,22-23 (le travail est vain) ; *Sir.* 33,25-33 (conseils modérés et durs sur la manière de traiter un esclave). *Jacq.* 5,4 décrit aussi les injustices accompagnant le travail.

A ce courant on peut rattacher plusieurs ramifications. Ainsi voit-on dans l'Ancien Testament (comme dans d'autres religions) une certaine méfiance, non pas envers le travail agricole, plus ou moins inspiré par Dieu (*Is.* 28,23-29), mais envers tout ce qui, produit artificiellement, paraît concurrencer Dieu et la nature. C'est dans la descendance de Caïn qu'on rencontre Hénok, le constructeur de ville (*Gen.* 4,17), et Tubal-Caïn, l'ancêtre de tous les forgerons en cuivre et en fer (4,22) ; on sait comment la construction de la tour de Babel est présentée comme une atteinte aux droits de Dieu (11,1-9). Faut-il situer dans ce courant (même si les motifs ici sont multiples et complexes) la tendance à se méfier de l'art, spécialement de l'art figuratif ? Pourquoi Paul n'a-t-il pas un mot d'admiration pour le travail manuel et artistique des Grecs sur l'Acropole ? A plus forte raison, quand le travail, l'art, la sagesse et la richesse sont au service des ennemis d'Israël, sont-ils critiqués et méprisés (*Éz.* 27-28).

Même si le travail manuel en Israël était ordinairement tenu en haute estime, il reste que vers la fin de l'évolution de l'Ancien Testament, peut-être sous l'influence des cultures grecque et égyptienne, on commence, de manière ambiguë, à cantonner les travailleurs manuels, tout en leur reconnaissant certains mérites, dans une situation subalterne (« on ne les rencontre pas au conseil du peuple... ; ils ne comprennent pas la loi ») et l'on vante la situation du scribe, qui à cause du loisir est parvenu à la sagesse (*Sir.* 38,24 à 39,11).

Ce loisir, si important pour les Grecs et pour les Romains, il semble à première vue absent de la Bible (sauf du *Siracide*). Cependant il faut estimer à sa juste valeur l'obligation d'un jour de repos sacré pour tous, qu'ils soient hommes libres, serviteurs ou esclaves. Bien plus, cette obligation se trouve consignée directement dans le Décalogue, tandis que c'est seulement à cette occasion du sabbat qu'on fait mention du travail ! Cette journée du sabbat est sans doute remplie par les devoirs de la prière et du culte ; cependant c'est bien aussi un moment de repos et de loisir, comme le confirment d'une part le repos observé par Dieu en *Gen.* après les six jours de son activité créatrice (cf. *Ex.* 31,17 : « le septième jour, il a chômé et repris son souffle »), d'autre part le repos concédé aux animaux (*Ex.* 20,10 ; 23,12). Enfin le repos est entrevu comme une caractéristique des temps messianiques : « Chacun se reposera sans crainte sous sa vigne et sous son figuier » (*Michée* 4,4 ; cf. *Zach.* 3,10 ; *Héb.* 3,11.18 ; 4,1-11).

2. Un courant optimiste. – Un autre courant existe dans la Bible, qui exalte le travail. Dans le premier récit de la création, si l'homme est créé à l'image de Dieu, cela veut dire sans doute qu'il reçoit de lui le pouvoir de procréer, ainsi que le pouvoir de cultiver et dominer toute la terre (cf. *Ps.* 104,14-15 ; *Sag.* 9,2-3). La création divine se trouve ainsi comme prolongée par le travail humain (encore faudrait-il que l'activité de l'homme n'aboutisse pas à enlaidir et à détériorer l'univers, mais cette éventualité n'est pas encore envisagée). Dans une ligne parallèle, en réaction contre l'oisiveté qui engendre la misère, le travail est loué et célébré : *Prov.* 6,6-11 ; 13,4 ; 26,14 ; 31,10-31 ; *Sir.* 7,15 ; 22,1-2.

Quand le travail, surtout celui qui est fait avec art, est au service de Dieu ou commandé par lui, la Bible nous invite à admirer son excellence et sa beauté : ainsi en est-il de l'arche de Noé (*Gen.* 6,13-16 ; cf. *Sag.* 14,5-6), la construction du sanctuaire dans le désert (*Ex.* 35,4 à 38,31, sans oublier la confection du costume du grand prêtre en *Ex.* 39), la construction du temple de Jérusalem (1 *Rois* 5,16 à 7,51 ; 1 *Chron.* 22,15-16). Il en est de même pour la Sagesse, dans la mesure où celle-ci ne désigne pas seulement un art de vivre, mais aussi une grande habileté dans le travail. Critiquée quand chez les ennemis d'Israël elle est au service de noirs desseins (cf. *Is.* 40,19-20 ; *Sag.* 14,1-2.8-10), elle est exaltée quand elle est au service du vrai Dieu, à tel point que le mot finira par s'appliquer à l'activité créatrice de Dieu (*Prov.* 8,22-31). Tout en se référant à cette sagesse suprême selon une saine hiérarchie des valeurs, *Job* (28,1-28) décrit avec fierté et admiration certains travaux extraordinaires entrepris jusque dans les entrailles de la terre.

Aussi ne faut-il pas s'étonner si l'on prête à Dieu diverses activités empruntées aux métiers des hommes. C'était une manière de célébrer la grandeur du travail. De même la description, dans l'*Apocalypse*, de la Jérusalem céleste sous la forme d'une cité magnifiquement construite, nous révèle, sans confusion avec l'orgueil de la tour de Babel, une réelle admiration pour le travail des grands constructeurs.

Quelles conclusions est-il possible de tirer de la présence de ces deux courants dans l'Ancien Testament ? Il est difficile d'en privilégier un et de rejeter l'autre. Convient-il de considérer toutes ces données comme sociologiques et sans lien avec un enseignement ? Est-il possible de tenter un compromis et de construire une voie médiane, d'ailleurs absente des textes ? Ou bien, à la lumière du Nouveau Testament, est-il possible de réfléchir sur ces données ?

3. Nouveau Testament. – De celui-ci on pourrait également tirer des orientations diverses. Que de choses admirables n'a-t-on pas écrit sur le travail de

Jésus durant sa vie cachée, mais pourquoi les évangiles sont-ils si discrets sur cette activité du Messie (*Marc* 6,3 n'est-il pas péjoratif?), pourquoi a-t-il abandonné son métier et demandé à ses disciples d'abandonner le leur (*Mt.* 4,21 et par.)?

Pourquoi trouve-t-on dans les évangiles une certaine distance par rapport au travail qui est nettement relativisé (cf. *Mt.* 12,25-34; *Luc* 10,38-42; 12,16-21; 12,22-32; 14,18-21 : de ces textes il serait trop facile de ne retenir que leur sens symbolique, coupé de leur enracinement; tout est à prendre en considération), alors que Paul apparaît tellement fier de pouvoir travailler de ses mains (1 *Thess.* 2,9; 2 *Thess.* 3,8; 1 *Cor.* 4,12; cf. *Actes* 18,3; 20,34) et qu'il demande aux Thessaloniciens de l'imiter (1 *Thess.* 4,11-12; 2 *Thess.* 3,6.10-12; cf. *Éph.* 4,28); quant au 4e évangile il décrit Jésus appliqué à un travail de guérison le jour du sabbat et se référant au travail continuel de son Père (*Jean* 5,17).

Pourquoi Paul et ses disciples, manifestement attentifs aux valeurs du travail et respectueux envers la personne des esclaves (*Gal.* 3,28; *Philém.*), sont-ils si discrets, pour ne pas dire décevants, dès qu'il s'agit de leur libération? Le billet à Philémon et les exhortations aux esclaves (*Col.* 3,22; *Éph.* 6,5-9) ne sont pas sans poids, mais ces conseils paternels sont bien timides (1 *Cor.* 7,20-24; cf. 1 *Pierre* 2,18-25). Voir art. *Esclave* I, DS, t. 4, col. 1067-71.

Cependant l'attention portée par Jésus et les évangiles au «peuple de la terre» sociologiquement éloigné des élites de Jérusalem, la sollicitude de Jésus pour les foules affamées, son geste symbolique contre le système religieux et social du temple, tout cela, parmi d'autres gestes similaires, n'est-il pas l'expression d'un bouleversement dans les rapports sociaux, spécialement par rapport aux travailleurs? Cependant, si Jésus apporte un bouleversement profond dans les rapports entre les hommes, il n'apporte pas pour autant des solutions toutes faites. Le but envisagé et donné, la seule chose nécessaire, c'est le salut eschatologique (cf. *Col.* 3,1-11 à rapprocher de 3,17 et de 3,22 à 4,1). Le reste est-il pour autant sans importance? Évidemment pas, mais il est confié aux hommes afin que ceux-ci, dans les perspectives du but déjà présent par anticipation, puissent avancer librement en inventant leur chemin. Si dès le début de la création Dieu a confié aux hommes le soin de dominer la terre, avec ce que cela comporte de travail et de relations humaines liées au travail, serait-il pensable que Dieu reprenne d'une main ce qu'il a donné de l'autre? Sans doute quelques grandes lignes directrices sont-elles tracées dans la Révélation: nécessité personnelle et sociale du travail, noblesse du travail, responsabilité des hommes à qui la terre est confiée, dangers d'un travail dont le but serait impur, égoïste et nuisible, danger des injustices qui peuvent accompagner le travail, danger de mésestimer le loisir qui est complémentaire du travail. Mais la Bible, à juste titre, évite de préciser le chemin à suivre pour construire et organiser la production et les rapports humains, puisque le monde matériel et humain à façonner a été confié par le Créateur à la liberté inventive de l'homme.

B. Allo, *Le travail d'après S. Paul*, Paris, 1914. – G. Bertram, art. *ergon*, etc., dans Kittel, TWNT, t. 2, 1935, p. 631-52. – A. Richardson, *The Biblical Doctrine of Work*, Londres, 1952. – W. Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, Stuttgart, 1954. – P. Benoît, *Le travail et la Bible*, dans *Lumière et Vie*, n. 20, 1955, p. 73-86. – H. Rondet, *Éléments pour une théologie du travail*, NRT, t. 77, 1955, p. 27-48; 123-43. – F. Gryglewicz, *La valeur morale du travail manuel dans la terminologie grecque de la Bible*, dans *Biblica*, t. 37, 1956, p. 314-37. – A. Vögtle, art. *Arbeit*, LTK, t. 1, 1957, col. 801-03. – R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris, t. 1, 1958, spéc. p. 107-40. – E. Testa, *Il lavoro nelle Bibbia*, Assise, 1959. – C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris, t. 1, 1965, p. 377-80. – L. Ramlot, *Le travail selon la Bible*, dans *Bible et vie chrétienne*, n. 75, 1967, p. 43-64. – M. Riber, *El trabajo en la Biblia*, Bilbao, 1967. – J. Hani, *Les métiers de Dieu*, Paris, 1975. – P. Beauchamp, *Travail et non-travail dans la Bible*, dans *Lumière et Vie*, n. 124, 1975, p. 59-70. – G. Agrell, *Work, Toil and Sustenance...*, Lund, 1976. – D. Dumm, *Work and Leisur: Biblical Perspectives*, dans *American Benedictine Review*, t. 28, 1977, p. 334-50. – H.D. Preuss et K.H. Schelke, art. *Arbeit*, TRE, t. 3, 1978, p. 613-18; 622-24. – R. Kramer, *Arbeit. Theologische, wirtschaftliche und soziale Aspekte*, Göttingen, 1982. – P. Vallin, *Le travail et les travailleurs dans le monde chrétien*, Paris, 1983. – *Lavoro e riposo nella Bibbia*, éd. par G. De Gennaro, Naples, 1987.

Paul LAMARCHE.

II. AU TEMPS DES PÈRES (1er-7e siècles)

Aux premiers siècles comme tout au long de l'histoire, le travail doit être compris en relation avec le développement du christianisme et avec sa vie spirituelle. Ses aspects éthico-anthropologiques sont soulignés plus que ceux de la production, de la richesse ou de la pénurie, de l'économie en général. Les Pères de l'Église n'ont pas grand-chose à dire sur les normes spécifiques de la vie économique. Par contre, dépassant les *topoi* du paganisme classique, ils se sont intéressés à la morale du travail, à sa dignité, à sa grandeur, à son rôle dans la *sequela Christi*.

Dans le cadre de l'anthropologie chrétienne antique, le travail n'a encore suscité que des études peu nombreuses et occasionnelles qui restent souvent des monographies ponctuelles. Pour procéder sûrement, il est logique et nécessaire de recourir aux sources. Quant au sujet qui nous occupe on peut voir l'enquête de Ch. Munier, *L'Église dans l'Empire romain, 2e-3e siècles* (Paris, 1979, p. 83-88) et son art. *Lavoro* (*Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana* = DPAC, éd. A. Di Berardino, 2 vol., Casale Monferrato, 1983, t. 2, col. 1912-14; trad. franç., *Dict. encyclopédique de l'Antiquité chrétienne*, t. 2, Paris, 1990). D'autre part, le monachisme offre de nombreux témoignages sur le travail et ses aspects spirituels dans la vie du moine; il y a là une précieuse source, encore peu exploitée, surtout en ce qui concerne le monachisme féminin. Enfin on a peu cherché jusqu'à présent à connaître les moyens d'existence des monastères des premiers siècles: artisanat, agriculture, travail de copiste, etc.

1. **Les premières communautés chrétiennes.** – Saint Paul exhorte les Thessaloniciens à travailler; on connaît son célèbre adage: «Qui ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus» (2 *Thess.* 3,10). Pour lui, le travail est connaturel à l'homme nouveau comme à l'ancien: à l'homme de lui donner valeur et fonction dans sa vie chrétienne. La première communauté de Jérusalem, d'après ce que nous en savons, ne s'est pas posé le problème du travail. On nous dit que les chrétiens vendaient maisons et terres pour cons-

tituer une caisse commune afin de subvenir aux besoins (cf. *Actes* 2,45). Avec le développement du christianisme, le partage des biens dans l'attente eschatologique ne suffit plus aux nécessités. Il fallait des ressources, et donc travailler.

Le travail est alors considéré comme la collaboration de l'homme à l'œuvre de Dieu. D'après la *Didachè*, il permet d'aider autrui « sans avoir peur de donner, et à donner sans murmurer » (4,7, SC 248, p. 160). Tous, sauf ceux qui en sont incapables, sont tenus par l'obligation morale et chrétienne de travailler. Celui qui s'y refuse et exploite la communauté est appelé « marchand du Christ » ! Donc, normalement, tout chrétien doit exercer un métier (12,3-5, p. 188). Pour Clément de Rome, le travail donne sa dignité à l'ouvrier diligent ; il peut recevoir son salaire le front haut et regarder en face son patron, alors que le paresseux et l'indolent ne lèvent pas les yeux sur lui (*Lettre aux Corinthiens* 34,1, SC 167, p. 154).

Les premières communautés furent surtout urbaines. Les premiers centres sont ceux que rappelle le Nouveau Testament, en particulier les *Actes* et les Épîtres : Jérusalem, Antioche, Éphèse, Philippe, Colosses, Thessalonique, Corinthe, Rome sont les villes où la foi au Christ s'est d'abord implantée. Saint Pierre (1 *Pierre* 1) s'adresse aux fidèles répandus dans le Pont, la Galatie, la Cappadoce, en Asie et en Bithynie. Quelques décennies plus tard, Ignace d'Antioche parle des communautés formées à Magnésie, Tralle, Philadelphie, Smyrne. Dès le 2e siècle d'autres centres se créent en Égypte, en Afrique romaine, sur d'autres côtes de la Méditerranée ; etc. Dans tous ces centres urbains affluent d'ordinaire des manœuvres, artisans, négociants et marchands, professions libérales, esclaves et affranchis (il faut distinguer esclaves, affranchis communs et affranchis impériaux). Ils formaient la majorité des chrétiens ; peu nombreux étaient ceux qui vivaient à la campagne. Le noyau des communautés chrétiennes fut formé d'ouvriers et d'artisans.

La gamme des métiers d'ouvrier est vaste dans le bâtiment et les divers travaux publics. On manque d'études précises et même de sources. On trouve quelques informations sur les nombreux ouvriers travaillant dans les aqueducs dans les œuvres de Sextus Julius Frontinus (vers 40-104). Sur d'autres métiers, on n'a que des informations éparses, comme celles du *Pasteur* d'Hermas sur celui des foulons (*Sim.* IX, 32/109,3-4, SC 53 bis, p. 354).

Les communautés chrétiennes étaient déjà assez nombreuses lorsque l'empereur Sévère Alexandre (222-235) instaura les corporations des arts mineurs, afin d'encadrer les métiers plus humbles et de leur donner des moyens de défense : « Corpora omnium constituit vinaniorum, lupinariorum, caligariorum et omnino omnium artium atque ex sese defensores dedit et iussit qui ad quos iudices pertinerent » (*Historiae Augustae scriptores sex*, Sévère Alex. 32,2). D'autre part, les *collegia tenuiorum* pouvaient légalement rassembler des personnes appartenant à une même religion ou à une même catégorie professionnelle. Leur fonction, gravitant autour des funérailles, comportait des implications religieuses et cultuelles. Le but funéraire, l'assistance aux nécessiteux, les réunions cultuelles, une caisse commune, tout cela faisait un cadre dans lequel les communautés chrétiennes ont pu se couler pour posséder légalement des biens.

Ouvriers et artisans soutenaient de leurs deniers les dépenses de la communauté. L'artisanat mériterait une étude attentive. Les organisations corporatives n'avaient pas pour but l'enseignement ; leurs *scholae* n'étaient que des lieux de réunion, qui s'appelaient aussi *curia, domus, locus, basilica, templum, aedes, aedicula.* Le lien qui unissait les membres entre eux était la même profession. Chacun exerçait dans sa propre boutique. On connaît peu de véritables centres d'apprentissage organisés par une profession ou une corporation, comme par exemple à Thyatire pour les teinturiers de pourpre, artisanat de luxe (cf. *Actes* 16,14). Par contre, les grands propriétaires terriens et les entrepreneurs en bâtiment avaient des écoles d'apprentissage.

Dans tout l'Empire, les corporations formaient une authentique aristocratie artisanale : corporations de classes, dirions-nous aujourd'hui, avec une conscience de classe. Elles étaient dominées par le souci de fabriquer des objets de luxe, ou grandioses et fastueux. Sculpteurs et architectes se voulaient artistes et non pas artisans et revendiquaient pour leur travail d'être une création artistique et non pas un simple travail manuel (cf. Quacquarelli, *La società cristologica prima di Costantino e i riflessi nelle arti figurative*, coll. Quaderni di Vetera Christianorum 13, Bari, 1978, p. 13-20).

Les communautés chrétiennes cherchèrent aussi à aider ceux qui, du point de vue professionnel, se trouvaient en difficulté. Car celui qui sait travailler trouvera toujours moyen d'utiliser ses talents pour survivre ; on organisa donc des ateliers et des « boutiques » (3e siècle). Là où c'était possible, chacun se fournissait dans la boutique ou l'atelier de son frère chrétien, – ce qui lui donnait du travail. Toutes choses égales d'ailleurs, cette manière de faire s'explique assez bien du point de vue psychologique.

Outre les sources littéraires sur le travail, il faudrait encore utiliser l'iconographie et la symbolique qu'elle met en œuvre. La hache, la pioche, la roue, l'ancre, le filet, le bateau, la truelle, la pelle, etc., instruments ou moyens de travail, furent pris comme des images pour la catéchèse et utilisés pour faire passer d'un sens visible à l'invisible (cf. Quacquarelli, *Retorica e liturgia antenicena*, Rome, 1960, p. 98-100). Pour expliquer les relations des trois Personnes de la Trinité et l'action propre de chacune d'elles, Ignace d'Antioche recourt à l'image du cabestan : un cabestan est formé d'un cylindre qui, en tournant sur lui-même, enroule un cordage auquel est attaché le poids à soulever. Pour Ignace, les chrétiens sont les pierres du temple du Père, soulevées par l'axe du cabestan qu'est la croix du Christ au moyen du cordage qu'est l'Esprit Saint (*Ad Eph.* 9,1-2, SC 10, p. 55-57).

Quant au travail féminin, la symbolique se rapporte au travail de la laine, au fuseau et à la quenouille. Saint Augustin (354-430) écrit que le travail de la laine symbolise toute œuvre bonne qu'accomplit la chrétienne laborieuse et diligente. Il est très attentif aux images que l'auditoire populaire peut comprendre aisément (*Sermo* 37,9,13 par ex.). Pour lui, dans tout ce que nous faisons l'esprit doit être attentif, comme on l'est à tisser avec le fuseau tout ce que porte la quenouille ; ce qui signifie que tous les actes et circonstances de notre existence doivent être

vécus selon l'Esprit, jusqu'à la mort y compris. Les textes apocryphes ont souvent inspiré l'iconographie chrétienne postérieure. Marie est tout naturellement insérée dans le travail commun des femmes et, lorsque Gabriel lui annonce le rôle qu'elle a à tenir dans le Salut, on la représente en train de filer : *Protévangile de Jacques* 11,1 (M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Atti e leggende,* Casale, 1981, t. 1/2, p. 23), *Évangile du pseudo-Matthieu* 92,2 (*ibid.*, p. 51-52).

Mentionnons aussi le sarcophage d'Élisée à Ravenne (fin 4e s. ; P. Testini, *Su una discussa figurazione del sarcofago detto del profeta Eliseo o Pignata,* dans *Felix Ravenna,* n. 113-114, 1977, p. 321-27, fig. 2). A Sainte-Marie-Majeure, sur la mosaïque de l'arc de triomphe, l'ange porte l'annonce à Marie qui est occupée à travailler la pourpre (C. Cecchelli, *I mosaici della basilica di S. Maria Maggiore,* Turin, 1956, planches 49-52).

A mesure qu'on avance dans le temps, les chrétiens sont représentés dans tout type de travail. Toutefois, on manque de données spécifiques au niveau de leur insertion sociale, professionnelle, etc. Les sources d'information les plus directes et les plus riches, les plus accessibles aussi, sont les sources concernant le monachisme, mais on n'y trouve pas des développements cohérents. Nous les avons utilisés dans le paragraphe suivant.

Quand les communautés s'élargissent, des charges d'organisation y apparaissent. En particulier celle du diacre, terme qui signifie serviteur ; son rôle est de s'occuper de tout ce qui concerne l'économie de la communauté et ses travaux internes. C'est lui qui, après l'évêque, est le plus en vue. En tant que gardien du *depositum pietatis* (Tertullien, *Apol.* 39,6, CCL 1, p. 151), sorte de caisse de secours, il rassemble les contributions des fidèles et les dons spontanés (cf. art. *Diaconat,* DS, t. 3, col. 799-817).

Concluons cet aperçu de la vision du travail aux premiers siècles chrétiens avec deux citations. S'inspirant de Paul (2 *Thess.* 3,10), les *Constitutions apostoliques* exhortent au travail en arguant que la paresse est un mal irréparable et que le Seigneur n'aime pas les paresseux, qui d'ailleurs ne peuvent être fidèles : « Travaillez sans cesse ; car l'oisiveté est un vice incurable. Chez vous, si quelqu'un ne travaille pas, qu'il ne mange pas non plus. En effet, le Seigneur notre Dieu hait les oisifs ; aucun oisif ne peut être fidèle à Dieu » (2,63,6, SC 320, p. 338). « L'oisif ne peut être fidèle » est une sentence qui circulait dans les communautés chrétiennes. On la trouve, à la fin du 3e siècle, dans la *Didascalie des Apôtres* (2,63,5, éd. F.X. Funk, Paderborn, 1905, p. 180). Cet enseignement se rattache comme une conséquence directe au dernier témoignage que donne saint Paul dans son discours d'adieu aux anciens d'Éphèse (*Actes* 20,33-35) : « Argent, or ou vêtements, de personne je n'en ai convoité... A mes besoins et à ceux de mes compagnons ont pourvu les mains que voici. Je vous ai montré de toutes manières que c'est en peinant de la sorte qu'il faut venir en aide aux faibles, nous souvenant des paroles du Seigneur Jésus, qui a dit lui-même : Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir ».

2. **Le monachisme et le travail.** – 1° Le monachisme masculin. – La vie de saint Antoine (vers 251-355) se répartissait entre le travail, la méditation de l'Écriture et la prière. Le travail manuel lui assurait l'indépendance, l'aidait à subvenir aux besoins des indigents et le rendait véritable disciple de Paul. L'enseignement donné par les premiers anachorètes, fait de simplicité, hors de tout intellectualisme, respire un air de vraie liberté. Par leur humble travail et leur charité qu'il rend possible, ils se sentent liés au Christ. On pourrait dire que le travail pris comme une fin en soi n'améliore pas l'homme ; mais accompli dans la pleine conscience de collaborer au bien commun, il sert l'homme et le Christ. Pachôme (vers 292-347) mûrit son idéal de cénobite à l'école de Palamon, ermite austère et travailleur infatigable. Même après le coucher du soleil, Palamon et Pachôme priaient debout et veillaient après avoir accompli leur travail du jour. Orsièse (vers 305-390), continuateur de Pachôme, voulait que le moine n'épargne jamais son travail et sa sueur. Se réclamant de *Luc* 12,37 (« Bienheureux les serviteurs qu'à son retour le maître trouvera vigilants »), il exhorte les moines à être toujours occupés pour ne pas être la proie de l'esprit de relâchement et de paresse (à ce sujet et pour les discussions qui s'y rapportent, voir Quacquarelli, *Lavoro e ascesi nel monachesimo prebenedettino del IV e V secolo,* Bari, 1982, p. 33-41).

Pour Basile, si le travail des mains est bien un moyen de croissance spirituelle, tout ce qui sert au travail devient saint. Les moines doivent traiter leurs outils comme des instruments du service de Dieu. Comment pourraient-ils sans eux témoigner de leur sacrifice, de leur consécration et de leur zèle ? (PL 103, 526 = *Regula Basilii* 103,2-3). Cassien (vers 360-432) soutient que le moine qui ne s'applique pas au travail manuel est toujours inquiet et ne peut se comporter honnêtement avec ceux qui vivent dans le monde (*Inst.* 10,7,5, SC 109, p. 396). Jean Chrysostome (vers 345-407) insiste sur le travail manuel sans lequel on ne peut vivre moralement et honorablement. Jérôme (vers 347-419) témoigne qu'il se procurait sa nourriture par le travail de ses mains afin d'imiter saint Paul (*Ep.* 17,2, CSEL 54, p. 71-72).

Dans les années 399-401, il y eut une polémique dans un monastère de Carthage entre moines qui voulaient travailler et d'autres qui ne le voulaient pas. Les échos de ce désaccord se répercutant à l'extérieur du monastère, les fidèles en furent mécontents. L'évêque Aurelius, pour éclaircir le débat, pria saint Augustin de donner son avis. Celui-ci écrivit alors son *De opere monachorum.* La dispute partait d'exégèses différentes de *Mt.* 6,26 : « Regardez les oiseaux du ciel ; ils ne sèment ni ne moissonnent et n'amassent pas dans les greniers, et pourtant votre Père céleste les nourrit » ; et aussi de 2 *Thess.* 3,10 : « Celui qui ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus ». Ceux qui refusaient de travailler de leurs mains disaient que saint Paul ne pouvait pas contredire l'Évangile et interprétaient les textes à partir de 1 *Cor.* 3,5-10, où Paul parle du travail apostolique : pour eux, l'Apôtre se référait aux travaux d'ordre spirituel et ils cherchaient à confirmer leur position par d'autres passages comme *Mt.* 6,25-34. Augustin rapporte leur opinion (*De opere monach.* 1,2, CSEL 41, p. 534) :

« Legimus cum fratribus, qui ad nos ab aestu saeculi veniunt fatigati, ut apud nos in verbo Dei et in orationibus, psalmis, hymnis, canticis spiritualibus requiescant. Alloquimur eos, consolamur, exhortamur, aedificantes in eis, si quid eorum vitae pro suo gradu esse perspicimus. Talia opera si non faceremus, periculose a Domino alimenta ipsa spiritualia sumeremus ».

Augustin comprend que les opinions exégétiques de ces moines sont dictées par leur refus de travailler. Pour lui, le verset de 2 *Thess.* 3,10 est à prendre au sens propre, et non au sens allégorique : dans le sens du travail manuel. Par la suite, la littérature monastique reprendra cette interprétation, et la pratique quotidienne du travail manuel en démontrera l'efficacité.

Pour le monachisme érémitique et cénobitique, le travail manuel est en effet une loi constante et commune. Grâce à lui le moine acquiert la maîtrise de soi, non dans et par la spéculation, mais en s'exerçant concrètement à la suite du Christ. Certes, le travail n'est pas une fin en soi, mais un moyen indispensable de croissance spirituelle. Sans travail manuel, l'ascèse manque de base, pour l'ermite comme pour les cénobites. Ceux-ci travaillent regroupés dans des ateliers, selon les métiers qu'ils exercent ; le principe de l'entraide est la loi. Arrêtons-nous un instant aux caractéristiques qui, avec la prière, marquent l'attitude et l'éducation au travail du moine.

Pachôme divisa chaque monastère en 24 classes de moines, assignant à chacune une lettre de l'alphabet grec. Chacune représentait symboliquement le caractère et les aptitudes des moines regroupés dans la classe en question. Seuls les pères spirituels connaissaient le symbole attaché aux lettres. Nous savons qu'aux moines les plus purifiés et simplifiés la lettre iota était assignée ; aux plus difficiles et retors, la lettre xi, dont le seul graphisme exprime le tortueux. Quant à iota, on peut penser à l'initiale grecque du nom de Jésus (cf. Pallade, *Histoire Lausiaque* 32,4-5, éd. G.J.M. Bartelink et M. Barchiesi, Milan, 1974, p. 152-54).

Les cuculles portées par les moines les samedi et dimanche pour participer à la synaxe dans l'église étaient marquées d'une croix pourpre (*ibid.* 32,3, p. 152). Les récentes recherches voient là un symbole d'appartenance au Christ, de la croix et du *Chrismon.*

Avec le produit du travail des moines, le monastère pachômien pouvait exercer la charité selon les besoins de ceux qui l'entouraient. Le monastère de Panopoli, par exemple, subvenait au soulagement des prisonniers dans leurs prisons et aidait aussi quelques monastères féminins (*Lavoro e ascesi nel monachesimo prebenedettino...*, p. 38). L'enseignement de Pachôme fut repris par Orsièse, pour qui le travail collectif du *cenobium* est un bien dont le moine rendra compte à la fin de sa vie. La justice comporte que travail et repos soient communs. Le supérieur ne doit pas inciter ses moines au travail et rester, lui, inactif (*Liber* 7, dans *Pachomiana latina,* éd. A. Boon, Louvain, 1932, p. 92).

Au début du 4e siècle, le monachisme, né en Égypte, s'était propagé en Palestine, Syrie, Asie mineure. Les Apophtègmes, genre littéraire propre à ces moines, sont de bonnes sources d'information. En les lisant, on peut comprendre le lien qui unit travail manuel et vie spirituelle. Tresser des cordes de palme était le travail le plus commun. Comme E. Giannarelli l'a justement noté (*Il tema del lavoro nella letteratura cristiana antica...*, dans *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo,* Rome, 1986, p. 213-14), tous les types de travail accomplis par les moines sont à rattacher à la *sequela Christi* dans l'humilité. C'est pourquoi souvent ce travail ainsi vécu est l'occasion ou sert de support à des miracles et à des événements extraordinaires. Antoine (*Vita Antonii* 82,4) avait des visions pendant son travail. Les Apocryphes aussi rapportent des faits merveilleux analogues : ainsi Joachim, mari d'Anne, d'après le *Protévangile de Jacques* (4,2-3, éd. citée, p. 21), reçut l'annonce de la fécondité de sa femme alors qu'il faisait paître ses brebis.

Le choix de la vie ascétique comporte, outre le renoncement au monde, le service de Dieu et des hommes. Naucratios (vers 320-356), frère aîné de Basile, renonça à une carrière d'orateur et se retira, avec un serviteur nommé Chrysaphios, dans une forêt près du fleuve Iris. Libre de toute charge dans le monde, il soignait les vieillards pauvres et malades. Connaissant la chasse et la pêche, il y trouvait de quoi nourrir les indigents (Grégoire de Nysse, *Vie de Macrine* 8-9, SC 178, p. 164-70).

Les travaux trop lourds pouvaient épuiser les forces physiques et spirituelles. Il fallait donc trouver une harmonie entre le travail et la prière. Un travail rythmé, régulier pouvait bien convenir à la prière ininterrompue. L'anachorète alternait ainsi temps de travail priant et temps de prière. Le premier pouvait reposer l'esprit de la tension du second tout en évitant l'oisiveté, grande ennemie de l'âme, comme la paresse et l'acédie. Surtout le moine doit éviter que prière publique, prière privée et travail deviennent trois activités séparées ; il doit tendre à l'unité spirituelle quoi qu'il fasse. S'il a pu surmonter ses divisions intérieures, il résout chaque conflit dans la paix de l'âme, luttant contre les mouvements désordonnés et exerçant un contrôle continuel sur ses sens. Si la négligence dans le travail est indice de paresse, de désir de l'oisiveté, l'attachement excessif au travail dépasse la visée spirituelle féconde et peut conduire à l'esprit de richesse. L'ascèse monastique est un combat qui est un substitut du martyre : c'est « mourir chaque jour » (cf. 1 *Cor.* 15,31).

Basile † 379 a mûri sa vocation de moine dans l'ermitage d'Annesi (358-364). Dans ses deux règles (*Brevius* et *Fusius tractatae*) il donne sa réflexion sur l'idéal de la vie monastique telle qu'il la conçoit. Plusieurs de ses considérations concernent le travail : il faut bien apprendre un métier ; la nature humaine ne peut dans le même temps s'occuper avec profit de plusieurs choses ; il vaut mieux bien approfondir la connaissance et la pratique d'un seul métier que de plusieurs.

On trouve des remarques analogues chez Pélage (*De vita christiana* 6, PL 50, 389 ; cf. V. Messana, *Il lavoro nella prospettiva pelagiana,* dans *Spiritualità del lavoro,* cité *supra,* p. 185-203). De son côté, Théodoret de Cyr (*Thérapeutique des maladies helléniques* I, 100-102, SC 57, p. 130) exprime la même loi : chacun, s'il veut apprendre un métier, se met à l'école d'un spécialiste capable et s'en tient aux leçons qu'il en reçoit. L'un offre sa connaissance et son expérience ; l'autre fait confiance et acquiert peu à peu la pratique. Chaque métier que les moines exercent a ses fins et ses moyens propres ; il faut s'y plier. Quand il y est devenu expert, que le moine évite l'orgueil autant que la paresse (cf. Augustin, *Ep.* 48,2, CSEL 34/2, p. 138).

Cassien (*Conl.* 14,1, SC 54, p. 184) enseigne que la *vita actualis,* qui comporte le travail, permet au moine de réformer ses mœurs et de se purifier de ses vices, d'acquérir la maîtrise de soi qui porte à la contemplation. Il ajoute (*Inst.* 12,19, SC 109, p. 478)

que l'humilité caractérise le cénobite. Cette humilité apparaît en particulier dans le travail des mains. Pour Dorothée de Gaza (*Inst.* 2,37, SC 92, p. 202), la voie tracée par les fatigues du corps et la prière assidue est celle de l'humilité.

Pour Ambroise (*Exp. in ps. 118,* sermo 10,8, PL 15, 1332), le travail fait partie de la vie de l'homme, dès sa création « tamquam laborantis Dei operatio ». A travers l'interprétation tropologique de *Gen.* 3,17, il voit dans le travail un instrument de perfection morale. Avant la création de l'homme, la terre produisait davantage, parce que le paysan n'était pas encore là avec sa paresse. Après la création de l'homme, le travail du paysan est récompensé par d'abondantes récoltes ; sa négligence est punie par les calamités naturelles (*Hexaemeron* III, 10,45, PL 14, 174). Dans son discours sur l'usure, il rappelle que Tobie récompensait son bon ouvrier, lequel se découvrit être un ange (*De Tobia* 24,91, PL 14, 793). Dans l'exemple de la veuve de l'Évangile (*Luc* 21,2-4), Ambroise montre que le travail est pour les veuves le moyen de conserver la pudeur, de pourvoir aux besoins des enfants et d'aider les pauvres (*De viduis* 5,31, PL 16, 244). Voir A.V. Nazzaro, *Il lavoro nei motivi esegetici di Ambrogio,* dans *Spiritualità del lavoro,* p. 79-93).

Jérôme (*Ep.* 22,34, CSEL 54, p. 196-97), parlant des diverses catégories de moines égyptiens, fait allusion aux *remnuoth,* groupes nombreux de petites unités monastiques que leur genre de vie situait entre ermites et cénobites. Ils n'ont pas la sympathie de Jérôme parce qu'il les voit adonnés au travail, mais avides de gain et donc sans humilité. Ils vendent leurs produits au plus haut prix, comme si la sainteté se trouvait dans leurs fabrications, et n'admettent être soumis à personne.

Nous avons évoqué plus haut la polémique qui naquit dans un monastère de Carthage entre moines qui voulaient le travail manuel et ceux qui le refusaient. Il en fut de même en Syrie : on y trouve autant de courants monastiques que de conceptions du rapport travail-prière. Certains moines syriens prennent à la lettre le verset de Paul disant qu'il faut prier sans cesse et en retiennent qu'ils ne doivent pas travailler, mais seulement prier. Les messaliens ou euchites, les acémètes ou « veillants » niaient la nécessité du travail (cf. *Lavoro e ascesi nel monachesimo prebenedettino...,* p. 91-95). Les messaliens polémiquaient à ce sujet avec les ermites suivant Antoine comme avec les cénobites pachômiens et basiliens.

Notons que l'étude et la méditation de la Bible exigeaient la possession de manuscrits achetés ou copiés dans les monastères. Le travail de copiste était recherché ; le *scriptorium* était un lieu de travail et de culture. Au besoin de posséder une Bible s'ajoutait celui des livres liturgiques. Disposer de ces textes de base, fût-ce à un seul exemplaire, demandait un vaste matériel (papyrus, peaux) et un long travail. L'ermite Philoromos (Pallade, *Hist. laus.* 45,3, éd. citée, p. 220), à l'âge de 80 ans, n'avait jamais abandonné le travail de scribe, dont il vivait. Évagre le Pontique, qui embrassa la vie monastique en Égypte en 382, demeura deux ans sur les monts de Nitrie puis aux Cellules durant 14 ans ; il gagnait sa vie comme copiste ; son travail était très demandé parce qu'il pouvait écrire en caractères oxyrynques (Pallade, *Hist. laus.* 38,10, p. 200).

En Orient comme en Occident, l'idée que le travail porte à l'ascèse et la soutient est claire et dominante. Hilaire, moine de Lérins, s'exerça au travail manuel ; devenu évêque d'Arles, il continua. Selon l'auteur anonyme de sa *Vita,* qu'on tend à identifier avec Honorat de Marseille, il savait extraire le sel (15, éd. S. Cavallin, Lund, 1952, p. 94) ; il pouvait en même temps lire, dicter à un copiste et tresser des filets (*ibid.*). Le monachisme martinien a favorisé le travail du *scriptorium.* Dans les Gaules, régions qui connaissaient alors un développement culturel, beaucoup de jeunes moines s'appliquaient au travail de copiste (Sulpice Sévère, *Vita Martini* 10,6, SC 133, p. 274).

Voir encore ce qu'on rapporte à propos de saint Séverin, moine dans le Norique (V. Pavan, *Note sul monachesimo di S. Severino e sulla cura pastorale nel Norico,* dans *Vetera christianorum,* t. 15, 1978, p. 347-60) ; – des moines syriens Théodose, Aphtonios et Grégoire (Théodoret de Cyr, 5,1-8 et 10,1-9, SC 234, p. 328-44 et 436-52) ; – de Romain, un des Pères du Jura (*Vita* 11, SC 142, p. 69-72) ; – de Fulgence de Ruspe (*Vie,* trad. G.G. Lapeyre, Paris, 1929 ; cf. A. Isola, *Sulla paternità della Vita Fulgentii,* dans *Vetera christianorum,* t. 23, 1986, p. 63-71).

2° Le monachisme féminin. – Une *Regula monacharum* (PL 30, 391-426), bien que tardive, a été mise sous le nom de Jérôme parce qu'elle intègre plusieurs passages de ses œuvres (une éd. critique s'impose). Cette Règle féminine mentionne le travail de copiste avant la couture et l'agriculture : « altera sororum scribat, ut et manus labore, et mens divino repleatur pabulo » (38, PL 30, 423). Elle veut que l'oisiveté, la torpeur et la paresse n'attiédissent pas la ferveur des vierges ; celles-ci devaient toujours être occupées, esprit et corps, dans les différents offices : chant des psaumes, prière, travail manuel ; ce dernier permet à l'esprit de se détendre. Mais on doit se garder de la vanité : « Sed aut sacri codices vel legendo vel scribendo genua premant : aut hortulorum cultus exerceatur, aut aliud sanctum opus et utile, ut relaxatione quadam refocillatus spiritus, ad divinum ardorem fortius accendatur » (13,403).

Le travail de celle qui copie la Bible est assimilé à tout autre travail saint et utile, comme le jardinage : rapprochement typiquement monastique. La culture des plantes rappelle le Créateur ; copier la Bible rappelle son auteur le Christ ; ces occupations sont également utiles spirituellement et peuvent aisément être reliées aux perspectives de la liturgie, des homélies et des commentaires bibliques. Ainsi, travaillant au jardin, on peut penser au développement de la semence, ce qui renvoie à la création ou à la parabole évangélique : alors « ex admiratione crescat devotio, ex devotione elevatio mentis » (38,423). La préférence de la Règle va cependant au travail de celle qui copie la Bible : pendant que sa main transcrit, son esprit se nourrit de la Parole.

A propos du travail de copiste, notons que Rufin d'Aquilée, à la fin de sa préface à la version latine du *De principiis* d'Origène, s'adresse au copiste qui transcrira le texte, le priant de ne rien ajouter ni retrancher ni changer, de confronter sa copie avec l'original, etc. (Praef. 4, SC 252, p. 74). Eusèbe de Césarée rapporte qu'Irénée écrivit un livre sur l'*ogdoade* et en transmet la note finale : c'est une adresse au copiste de même teneur que la préface de Rufin (cf. *Hist. eccl.* V, 20,2, SC 41, p. 61 ; E. Arns, *La technique du livre d'après saint Jérôme,* Paris, 1953, p. 70-72). Lorsque Origène (Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 23, p. 123) commença à composer ses commentaires, il fut aidé par des tachygraphes habiles dans l'art d'écrire correctement et élégamment, afin d'éviter la corruption de ses textes.

Si on compare la *Regula monacharum* avec la *Regula ad virgines* de Césaire d'Arles (470-543), qui est considérée comme la première règle pour un monastère de femmes, on relève une grande différence. Tandis que la première procède de manière très discursive et tend à persuader du bien-fondé de ses directives avec beaucoup de psychologie spirituelle, Césaire offre un ensemble de normes qui ne laisse pas apercevoir leur fil conducteur. Il semble qu'aux 5e et 6e siècles d'autres règles féminines aient régenté les monastères, mais elles ne sont pas parvenues jusqu'à nous.

La vie de Mélanie la Jeune († 439 ; DS, t. 10, col. 960-65) par Gerontius, quelles que soient ses limites, donne beaucoup de renseignements. Mélanie transcrivait sur de petits cahiers divers textes de la Bible, des recueils d'homélies et des vies des Pères (23 et 36, SC 90, p. 174 et 194-96). Dès qu'elle revenait à sa cellule, elle lisait ou écrivait (33, p. 188). Connaissant le latin et le grec, elle transcrivait des livres pour l'usage de la communauté ou pour la vente : « Lorsqu'elle lisait le latin, elle semblait ne pas connaître le grec, et inversement » (26, p. 178-80). Jérôme fait la même remarque à propos de Blesilla, fille de Paula (*Ep.* 39, 1, CSEL 54, p. 294). Mélanie récitait avec les autres vierges l'office divin et chantait les psaumes, qu'elle savait par cœur. Jérôme donne, lui aussi, le conseil d'apprendre par cœur les psaumes (*Ep.* 107, 4 et 125, 11, CSEL 55, p. 294 et 56, p. 129-30).

Pour Jérôme, le travail manuel est nécessaire à l'acquisition des valeurs spirituelles. Écrivant à Leta (*Ep.* 107, 10, CSEL 55, p. 300-01) qui lui demandait comment éduquer sa fille Paula, il répondait : qu'elle apprenne à filer la laine, à cuisiner, à tenir ferme le panier sur ses genoux, à tourner le fuseau et à tordre avec le pouce les parties les plus délicates du tissu, c'est-à-dire la trame. Il répète les mêmes conseils à Gaudence pour sa petite fille Pacatula. Il faut aussi qu'elle apprenne à lire (*Ep.* 128, 1, CSEL 56, p. 156-57). Surtout dans la longue lettre à Démétriade, de la famille des Anicii, Jérôme réfléchit sur le travail. Il s'étend sur celui du tissage, qui existait vraisemblablement dans chaque monastère féminin, mais il parle aussi de la prière (à tierce, sexte, none, vêpres, à minuit et le matin), de l'étude de l'Écriture. Des citations scripturaires servent de fondement à ses avis : pour appuyer la nécessité du travail en vue de la croissance spirituelle, il se réfère à *Prov.* 13,4 : « In desideriis est omnis anima otiosi ». Démétriade, sans cesse occupée par le travail ou la prière, apprendra à ne penser qu'à ce qui concerne le service de Dieu (*Ep.* 130, 15, CSEL 56, p. 195-96).

L'habitude de rapprocher commandements et exemples bibliques avec la réalité quotidienne amenait aisément à formuler des sentences comme celle-ci, que Jérôme adresse à Démétriade : « Rien n'est plus précieux aux yeux du Christ que le travail de tes propres mains » (*Ep.* 130, 15, p. 196). Ces sentences font partie de la littérature spirituelle. Celles qui concernent le travail le montrent comme faisant partie intégrante de la vie spirituelle. Il y a en ce domaine une continuité qui va des Pères Apostoliques au monachisme du haut moyen âge en passant par le monachisme primitif.

La vierge qui suit le Christ doit imiter sa pauvreté, son humilité, sa simplicité. Ambroise (vers 339-397) parle des vierges « indefessae milites castitatis » qui, dans la région de Plaisance et de Bologne, ont renoncé au monde pour vivre en communauté ; elles alternent les chants spirituels et le travail, qui leur permet de vivre et d'être charitable pour les pauvres (*De virg.* 1,60, éd. E. Cazzaniga, Turin, 1948). Augustin donne le même tableau, ajoutant que les vierges travaillent la laine et la toile (*De moribus Eccl. cath.* 1,33,70-71, PL 32, 1340).

La Règle de Césaire donne des normes à propos du travail. Chaque vierge doit terminer avec célérité la quantité de travail assignée pour la journée (*Regula ad virgines* 16,1, éd. G. Morin, Maredsous, 1942, t. 2, p. 105). Nulle, sans autorisation, ne peut recevoir de quiconque des habits pour les laver, coudre, réparer ou teindre ; nulle ne peut entreprendre un travail selon son gré (8). Toutes doivent être ponctuelles au travail comme à l'office divin (12). On travaillera en commun avec ferveur (29). Il est prévu qu'une d'entre elles lira pendant que les autres travaillent, car la méditation intérieure de la parole de Dieu et la prière ne doivent jamais être interrompues. L'organisation du travail doit observer un sage équilibre de façon à laisser à la prière la place qui lui est due et *vice versa.*

Dans l'exégèse de la parabole du semeur appliquée au monachisme féminin, les Pères attribuent le rendement de 30 aux femmes mariées, de 60 aux veuves et de 100 aux vierges. La veuve, dans un monastère, est assimilée à la vierge. Paula, Marcella, Mélanie sont des veuves dont la grande expérience et la culture seront bien utilisées (voir les notices du DS sur les deux dernières et sur Mélanie la Jeune).

On n'a que de rares mentions de femmes ermites. Asella, à Rome, vit recluse dans une cellule où elle meurt en 405. Jérôme la donne comme une maîtresse de sainteté, disant qu'elle travaillait de ses mains et gagnait de quoi vivre comme le veut saint Paul (2 *Thess.* 3,10 ; Jérôme, *Ep.* 24, 3-5, CSEL 54, p. 215-17). Deux siècles plus tard, Jean Moschus parle d'une recluse d'Alexandrie qui, seule dans sa maison, passait ses jours en jeûnes, prières, veilles et travail ; elle était tisserande (*Pratum* 60, PG 87 ter, 2912-2913).

La veuve qui ressembla le plus aux moines du désert fut Fabiola, à cause de ses œuvres d'assistances. Après la mort de son mari, elle vendit tous ses biens, qui formaient un vaste patrimoine, et fonda un hôpital à Ostie (Jérôme, *Ep.* 77,6, CSEL 55, p. 42-44). Elle y mena une vie très austère et charitable, portant sur ses épaules les malades, les lavant de ses mains, les nourrissant et les réconfortant. Jérôme remarque que, s'il n'a pas manqué de riches généreux de leur argent, peu l'étaient dans leurs propres actes.

Concluons. Cassien † 435 s'est demandé si c'est la méditation qui pousse au travail manuel ou si c'est l'assiduité au travail qui porte au progrès spirituel. Pour lui, qui avait une grande expérience de la vie monastique à travers le temps et l'espace, l'une renvoie à l'autre et *vice versa* ; les deux se fortifient mutuellement. Les deux moments sont un seul en réalité. Mais il y faut l'apprentissage de longues années monastiques qui apprennent la patience et la *discretio* ; celle-ci est faite de modération, de prudence, de tempérance, de discernement ; elle assure une base solide à la vie ascétique du moine, permet la victoire sur les péchés capitaux, l'harmonisation de sa vie dans la prière et le travail : Cassien est attaché au principe de l'union de la contemplation aux œuvres, sans lesquelles on ne peut parvenir au sommet de la charité. Le livre x des *Institutions,* concernant l'esprit de paresse, traite en grande partie du rôle du travail

dans l'ascèse. On sait l'influence qu'ont exercée les œuvres de Jean Cassien et leur rôle de relais entre les traditions orientales et l'Occident monastique. Dans le domaine des rapports mutuels du travail et de la vie de prière aussi.

3. **Épigraphie et iconographie.** – On sait que ces deux domaines apportent beaucoup à la connaissance des premiers siècles chrétiens. Ainsi sur les tombes, les inscriptions donnent des renseignements sur la foi du défunt, mais aussi sur son métier. Cependant il y a là peu à glaner sur la spiritualité du travail. Nous nous bornerons ici à relever quelques exemples de métiers pratiqués par les chrétiens d'après les témoignages des tombes.

Nous nous référons surtout aux *Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores,* nova series, 9 vol., Vatican, 1922-1985, de A. Silvagni, A. Ferrua et D. Mazzoleni, en citant le tome et le numéro de la reproduction.

On trouve ainsi un maquignon à la catacombe de Domitille (t. 3, n. 8474), un marchand de poisson (t. 6, n. 16291), un forgeron (B. Forlati-Tamaro et L. Bertacchi, *Aquileia, Il museo paleocristiano,* Padoue, 1962, p. 43, n. 10), un charcutier (t. 3, n. 6524), un vendeur de vases (t. 5, n. 15389), un serrurier (t. 4, n. 12476), un marchand de lait (t. 5, n. 14583), un portier (t. 6, n. 17097), un médecin (t. 6, n. 15623), un scribe (t. 6, n. 15624), un « elephantarius » (t. 2, n. 6111), un aurige (t. 2, n. 4905), un acteur comique (t. 5, n. 13655), etc.

Pour l'Afrique romaine, on garde peu d'inscriptions indiquant le travail (cf. N. Duval et F. Prévot, *Inscriptions chrétiennes d'Haïdra,* Rome, 1975 ; F. Prévot, *Recherches archéologiques... à Mactar,* V. Les inscriptions chrétiennes, Rome, 1984). Il y en a beaucoup plus dans les régions grecques, en Égypte, Cilicie (pour les 6e-7e siècles). A Tyr, dans l'ancienne Phénicie, sur 200 inscriptions, environ la moitié indique le métier du défunt chrétien (J.-P. Rey-Coquais, *Tyr. Inscriptions de la nécropole,* Paris, 1977) : on y trouve surtout des métiers d'alimentation, de commerce et d'artisanat ; parmi les diacres, il y avait un charpentier (n. 143) et un orfèvre (n. 201).

A propos des métiers, signalons ici sans nous y attarder l'hostilité des Pères contre les spectacles à cause des immoralités, des violences et des idolâtries qu'ils présentaient. Clément d'Alexandrie regarde le stade et le théâtre comme deux chaires pestilentielles (*Pédagogue* III, 11,76, SC 158, p. 149). Pour Cyprien, le théâtre est un divertissement dégradant parce qu'il met en scène des parricides, des incestueux et des mimes grotesques (*Ad Donatum* 8, CCL 3A, p. 7-8). Tertullien dénonce l'idolâtrie présente à chaque pas sur les scènes (*De spectaculis* 7,3, SC 332, p. 150-52). Pour Jean Chrysostome, l'adultère ne se commet pas seulement au niveau des corps, mais aussi des regards et des paroles qui offensent la pudeur (*De poenitentia* hom. 6,2, PG 49, 315). Augustin assimile les histrions à des professeurs de turpitude publique (*De fide et operibus* 18,33, CSEL 41, p. 78) ; il montre les catéchumènes scandalisés par le fait que des chrétiens qu'ils voient à l'église remplissent les théâtres lors des fêtes païennes (*De catech. rudibus* 25,48, CCL 46, p. 172). On pourrait multiplier les exemples de ces prises de positions par les Pères contre les spectacles et ceux qui les animent (cf. O. Pasquato, art. *Spettacoli,* DPAC, t. 2, col. 3279-84).

Dans les catacombes, les fossoyeurs (*fossores*) jouèrent un rôle important ; ce métier se transmettait de père en fils et regroupait parfois autour d'un même cimetière un groupe familial entier. Les catacombes utilisaient aussi tailleurs de pierre, peintres, poseurs de mosaïques, crépisseurs. Après la fin des persécutions, ils formèrent un groupe social fort et peu à peu devinrent les vrais maîtres des catacombes, divisés en équipes s'occupant du soutènement des galeries, de l'ouverture de nouveaux lucernaires, de construction d'escaliers, de la restauration et de la consolidation (F. Bisconti, art. *Fossore,* DPAC, t. 1, col. 1389-91). La figure du *fossor* est donc tout naturellement jointe au cimetière et à ce que ce dernier évoque : notre mort et notre résurrection ; ainsi à la catacombe de Collepode (A. Nestori, *La catacomba di Collepodio,* RAC, t. 48, 1972, p. 193-200) et à celle de sainte Agnès (E. Conde Guerri, *Los « fossores » de Roma paelocristiana,* Vatican, 1979).

Autres recueils à consulter : E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au 8e s.,* 3 vol., Paris, 1856-1893. – *Dizionario epigrafico di Antichità Romana,* Rome, 1894. – J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane,* 2 vol., Rome, 1903 (cité *infra* : Wp) ; *Die römischen Mosaiken und Malereien... vom IV. bis XIII Jahrhundert,* Fribourg/Br., 1916 (cité WMM) ; *I sarcofagi cristiani antichi,* 5 vol., Rome, 1924-1936 (cité Ws). – A. Nestori, *Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane,* Vatican, 1975 (= Rep.).

Corpus inscriptionum latinarum, t. 1, Berlin, 1863 svv ; – DACL, 15 vol., Paris, 1903-1953 ; – *Rivista di archeologia christiana* = RAC, t. 1, Vatican, 1924 svv ; – *Inscriptiones latinae christianae veteres,* 3 vol., éd. E. Diehl, 1925-1931 (3e éd. 1970) ; – J. Janssens, *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma...,* coll. Analecta Gregoriana, Rome, 1981 ; – D. Mazzoleni, *Il lavoro nell'epigrafia cristiana,* dans *Spiritualità del lavoro, op. cit.,* p. 263-71 ; *Vita quotidiana degli antiqui cristiani nelle testimonianze delle iscrizioni,* dans *Archéo Dossier* 8, 1985, p. 15-19 ; – C. Carletti, *Iscrizioni cristiane di Roma. Testimonianze di vita cristiana (sec. III-VII),* coll. Bibl. Patristica 7, Florence, 1986.

F. Bisconti, *Figurazioni di « mestieri » nella pittura cimiteriale paleocristiana di Roma,* thèse inédite, Rome, Univ. Grégorienne ; – J.P. Waltzing, *Études historiques sur les corporations professionnelles chez les Romains,* Louvain, 1968.

4. **Éléments de la conception chrétienne du travail.** – Comme on vient de le dire, l'ensemble des chrétiens participaient aux activités courantes de leur société par leur travail quotidien ; ils ne se constituaient pas en organisations séparées. Pour leur travail aussi vaut ce que l'*Épître à Diognète* écrit à leur sujet quant au costume, au langage et au genre de vie (5,1-5, SC 33, p. 62).

Par son travail l'homme est collaborateur de Dieu à l'œuvre dans sa création. Il est appelé à rendre la terre féconde et à l'organiser : il lutte contre les intempéries, améliore les cultures, trace des routes, construit des ponts et des ports, dévie le cours des fleuves, creuse des mines, perce les montagnes, etc. Comme la nature, le travail de l'homme ne peut ni doit s'arrêter, ni cesser d'inventer, pour faire face aux nécessités (cf. notre étude, *La società cristologica prima di Costantino e i riflessi nelle arti figurative,* Bari, 1978, p. 144).

Origène fait cette remarque à propos du géomètre et du médecin (*De principiis* I, 4,1, SC 252, p. 166) : s'ils ne mettent pas sans cesse à jour leur science,

décadence et ruine menacent. L'inertie ou la paresse d'un seul se répercute sur toute la société. Il est donc nécessaire que chacun ait le sens de sa responsabilité. Jean Chrysostome le souligne d'une manière très persuasive. Sans la collaboration du forgeron qui fournit les outils, sans le charpentier qui fabrique la charrue, le joug et la charrette, sans le sellier qui fournit les harnais, etc., l'agriculteur ne peut travailler et faire fructifier la terre, ni donc offrir du blé à la vente (cf. O. Pasquato, *Vita spirituale e lavoro in Giovanni Crisostomo...*, dans *Spiritualità del lavoro, op. cit.*, p. 105-39).

D'autre part, ces constatations amènent à souligner le mal social que constitue la paresse. Mal social, mais aussi spirituel. Le baptême qui ente le chrétien sur le Verbe incarné fait de lui, à un titre plénier dont il doit avoir vive conscience, un collaborateur du salut. Les *Constitutions apostoliques* (2,63,6, SC 320, p. 338) exhortent au travail en soulignant que le Seigneur n'aime pas le paresseux et que ce dernier ne pourra être fidèle ; c'est une sentence qui circule dans les communautés chrétiennes dès l'âge apostolique, comme cette autre tirée du *Pasteur* d'Hermas (*Mand.* 42,3,2, SC 53 bis, p. 190) : « L'homme triste fait toujours le mal », qui évoque celle de Paul : « Le Seigneur aime celui qui donne avec joie » (2 *Cor.* 9,7).

Ce verset de Paul a fait l'objet d'une brève exégèse dans le *Quis dives salvetur* (31, GCS 3, p. 180) de Clément d'Alexandrie. Le Seigneur aime qui se réjouit de donner, qui ne sème pas avec avarice, qui donne sans se plaindre ni faire de distinction ses biens matériels comme les spirituels, qui se met en quête du nécessiteux pour pouvoir donner.

Pour les Pères le travail investit l'homme de dignité ; il ne doit pas nuire à la foi ; c'est pourquoi, on l'a dit plus haut, certains métiers sont interdits au chrétien, notamment ceux qui sont liés à l'idolâtrie (prêtres ou gardiens des temples païens, divination et interprétation des songes), trop immoraux ou violents (cirque). Pour les spectacles quelques dérogations étaient ici ou là admises. Peintres et sculpteurs ne devaient pas représenter des sujets religieux du paganisme. Cependant la distinction était malaisée entre le domaine religieux et le domaine culturel ; seul l'objet de culte idolâtrique était prohibé. On trouve maints *auctores* et *artifices* chrétiens qui se sont servi des mythes païens pour illustrer une vérité humaine ou chrétienne ; ainsi l'immortalité de l'âme (cf. notre étude, *La società cristologica*, citée *supra*, p. 57-59). En voici quelques exemples.

Sur la voûte d'un cubicule de la catacombe de Domitille, on voit Orphée (Wp, 229 = Rep., p. 124, n. 45) en costume thrace, assis sur un rocher et jouant de la lyre. Cette représentation peut être éclairée par un passage d'Eusèbe de Césarée (*De Laudibus Constantini* 14, PG 20, 1409-12) : Si Orphée apprivoisa les bêtes sauvages et séduisit jusqu'aux arbres par la douceur de sa musique, le Verbe de Dieu fit plus ; par la médiation de son humanité il apprivoisa les coutumes des païens et des barbares, il dompta les instincts sauvages de leur cœur.

L'histoire d'Ulysse est appelée à illustrer la fidélité conjugale et la résistance aux tentations des vanités du monde ; le mythe d'Ulysse et de la sirène est représenté sur le couvercle du sarcophage de L.F. Turannius (3e siècle), qui se trouve à Saint-Calliste (cf. Ws 25, 1).

Le mythe d'Amour et de Psyché est pris comme symbole de l'immortalité de l'âme, le baiser d'Amour exprimant la résurrection et le bonheur éternel. Au cimetière de Domitille (Wp 53 = Rep., p. 117, n. 2), près de l'hypogée des Flaviens, Amour et Psyché sont représentés cueillant des fleurs.

Parmi les chrétiens des premiers siècles on n'en trouve guère qui aient exercé des métiers d'arts coûteux et raffinés. Chez les Pères Apostoliques, il n'y a aucune mention d'*eborarius* (travaillant l'ivoire) ou de *gemmarius sculptor* (joaillier ciseleur). Les chrétiens aiment dire qu'ils n'ont pas besoin d'or, le fer et le bronze étant plus utiles ; on ne cultive pas la terre avec des socs en or, on ne sillonne pas les mers sur des navires dont les carènes, les proues et les poupes soient en or (Tertullien, *Cult. fem.* 1,5,3, SC 173, p. 68). Il faudrait approfondir les recherches sur ce thème. Tout travail, par ailleurs, est admis pourvu qu'il ne heurte pas les principes fondamentaux de la foi ; dès lors, potier, tisserand, pêcheur, cordonnier, médecin se trouvent sur le même plan dans la communauté des fidèles et tous travaillent, chacun à sa place, au bien-être social. Le front haut, les vrais ouvriers doivent jouir du pain gagné par leur travail (Clément de Rome, *Ep. 1 ad. Cor.* 34,1, SC 167, p. 154) et contribuer par leur charité à subvenir aux besoins des plus pauvres. Le travail est moins vu comme une suite nécessaire du péché, comme un châtiment, comme une humiliation, que comme une possibilité de libération personnelle et sociale, et comme une obligation morale.

Bien que nous en ayons déjà parlé, c'est ici encore le lieu d'évoquer l'importance du travail des copistes destiné à pourvoir les églises des textes bibliques et liturgiques. Il ne faut pas s'étonner si beaucoup de personnages sont représentés, sur les fresques et les sépultures, tenant en main un rouleau : ce rouleau représente la Bible (par exemple celui de la catacombe de Domitille, WMM 147 = Rep. 138 n. 3) et, par synecdoque, le Christ. A partir du 3e siècle le manuscrit remplacera le rouleau (cf. J.G. Deckers, *Die Katakombe « Sancti Marcellino e Pietro »*, Vatican, 1987, tab. 38). Il est certain que, religion du Livre, le christianisme a contribué par la fabrication et l'usage des manuscrits, largement répandu dans les communautés, à l'élévation de la culture. Ceci est d'autant plus clair en ce qui concerne les monastères.

Sur le monastère de *Vivarium* fondé par Cassiodore, sur l'intérêt de celui-ci pour les questions concernant les textes et les bibliothèques, voir ses *Institutiones* (éd. R.A.B. Mynors, Oxford, 1961). Cf. G. Cavallo, *Dallo Scriptorium senza biblioteca alla biblioteca senza Scriptorium*, dans *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milan, 1987, p. 331-422 ; – B. Fischer, *Codex Amiatinus und Cassiodor*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 6, 1962, p. 57-79, et *Bibelausgaben des frühen Mittelalter*, dans *La Bibbia nell'Alto Medioevo*, Spolète, 1963, p. 558-59 ; – J. Gribomont, *Cassiodore et ses Bibles latines*, dans *Actes de la semaine d'études sur Flavius Magnus Cassiodorus*, Soveria Mannelli, 1986, p. 262-80 ; – Quacquarelli, *Riflessioni di Cassiodoro sugli schemi della retorica attraverso i salmi, ibid.*, p. 313-34.

5. **La culture monastique.** – L'institution monastique n'a pas tardé à développer dans le monde chrétien un authentique service culturel, même si ce n'est pas la seule, ni même la première de ses finalités. Ce service culturel concerne tout moine, à commencer par l'abbé. Celui-ci, pour accomplir sa tâche, ne pouvait s'adonner au travail manuel autant que les

autres moines. La *Regula Ferreoli* (éd. G. Holzherr, Einsiedeln, 1961 ; en français, éd. V. Desprez et A. de Vogüé, *Règles monastiques d'Occident, IVe-VIe s.*, coll. Vie monastique 9, Bellefontaine, 1980) laisse percevoir l'écho de polémiques lorsqu'elle écrit que personne ne doit critiquer l'abbé s'il ne travaille pas comme les autres moines (30,1) ; selon elle, il convient que l'abbé s'adonne à l'étude de manière à pouvoir enseigner ses frères tous les jours (30,2). Elle demande aussi, allant ici plus loin que toute autre règle antérieure, que chaque moine sans exception sache lire ; sinon il ne mérite pas le nom de moine (11,1). Ce principe sera repris par la suite par les autres règles, comme par exemple celle d'Aurélien (éd. par A. Schmidt, dans *Studia monastica*, t. 17, 1975, p. 237-56).

La Troisième Règle des Pères (cf. H. Stybbo, *Die Regula Macharii*, coll. Wiener Studien 76, 1963, p. 124-58), qui dépend de celle de Marcien, demande qu'après l'office divin du matin, les frères se réunissent pour la lecture jusqu'à la 2e heure (10). La lecture n'aura pas lieu si un travail commun est nécessaire. La Deuxième Règle (éd. I. Neufville, *Règle des IV Pères et Seconde Règle des Pères*, RBén., t. 77, 1967, p. 47-106) établit qu'on fera la lecture jusqu'à la 3e heure (5).

La lecture de la Bible, sur le sens de laquelle nous ne pouvons nous attarder ici, n'était pas un exercice parmi d'autres. Il ne s'agissait pas d'en faire l'étude, comme le ferait un exégète de nos jours ; il s'agit de la *lectio divina* (cf. DS, t. 9, col. 470-87, surtout 475-83), qui tend à disposer l'âme et l'esprit du moine à la rencontre du Christ dans la liturgie. Saint Benoît recommande une *lectio* qui est méditation biblique (*Regula* 48,5). La Bible est, en effet, le livre où le moine trouvera sa croissance et son unité intérieures. En ce sens, la *lectio divina* sous-tendait l'idéal commun à réaliser, idéal qui devait se manifester au jour le jour dans la pratique de la vie monastique. Pour saint Antoine, la Bible contient la plénitude de la sagesse et de la doctrine, mais c'est la parole de l'ancien qui la transmet efficacement, et « il est beau que nous nous exhortions les uns les autres dans la foi et que nous nous encouragions par la parole » (*Vita* 16,1, p. 40).

On a déjà évoqué les leçons que donne la Bible à propos du travail et de ce qui s'y oppose : oisiveté, paresse. Voir *Sir.* 33,29 ; *Prov.* 13,4 ; 15,19 ; *Mt.* 25,26 ; etc. Ces textes sont repris dans les diverses règles.

La Règle de Benoît répartit l'année en deux périodes : de Pâques au 14 septembre, du 14 septembre à la fin du carême. Le travail manuel occupera chaque jour six heures ; s'y ajouteront l'étude et la *lectio divina*, laquelle concerne la formation biblique et spirituelle du moine. Mais l'*Opus Dei* intègre toutes ses activités, dont le travail manuel, et aussi le rayonnement de la vie monastique aux alentours – ce qu'on pourrait appeler la catéchèse silencieuse des moines. Le monachisme bénédictin doit son succès et son influence à sa Règle ; par son caractère pratique, elle intègre toutes les activités de l'homme ; très flexible sur le plan du travail, elle insiste sur l'esprit d'harmonie et de charité qui doit animer la vie communautaire. L'expansion du monachisme bénédictin se fit par contagion bien plus qu'autoritairement ou selon un plan établi. Cette expansion fut un facteur capital de la culture dans le haut moyen âge.

A côté des Bénédictins, mentionnons d'autres formes monastiques qui apparaissent en Occident. En Cornouailles, au Pays de Galles, en Irlande surtout, se répand entre 540 et 556 un monachisme qui se situe entre l'érémitisme et le cénobitisme et qui s'enracine rapidement. Des moines missionnaires venus d'Irlande, d'Écosse, de Bretagne allèrent jusqu'à Ratisbonne ; parmi eux saint Colomba † 597 qui fonda Iona et joua un rôle culturel notable en défendant les arts celtes. Puis vint saint Colomban (543-615), irlandais, moine pèlerin qui passa en France, fonda le monastère de Luxeuil (avec une règle donnant égale importance à l'obéissance, à la pénitence et au travail manuel), donna une impulsion heureuse à l'agriculture locale (nouvelles méthodes et systèmes de plantation) ; de là il passa en Rhénanie et arriva à Bobbio où il fonda un *scriptorium* de renom.

Ces quelques traits, loin d'épuiser le rôle culturel du monachisme, visent à ouvrir à la lecture du chapitre suivant. Si l'on voulait traiter comme il convient ce sujet, il faudrait retracer une bonne partie de l'histoire culturelle de l'Occident durant le haut moyen âge.

Bibliographie complémentaire. – 1. Anthropologie chrétienne. – J. Gaudemet, *Les transformations de la vie familiale au Bas-Empire et l'influence du Christianisme*, dans *Romanitas*, t. 4, 1962, p. 58-85. – J. Gagé, *Les classes sociales dans l'empire romain*, Paris, 1964. – L. Cracco Ruggini, *Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo*, dans *Ambrosius Episcopus*. Atti del Congresso Intern. di Studi Ambrosiani, t. 1, Milan, 1976, p. 230-65. – M. Zitnik, *Das Sein des Menschen zu Gott nach J. Chrysostomus*, OCP, t. 42, 1976, p. 368-401 ; t. 43, 1977, p. 18-40. – C. Patrick, *L'amour du prochain chez saint Grégoire le Grand*, dans *Studia monastica*, t. 20, 1978, p. 287-344. – M. Perrin, *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance*, Paris, 1981, p. 250-325. – A.G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Rome, 1982. – P. M. Saenz de Argandona, *Antropología de Prisciliano*, Santiago de Compostela, 1982. – V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Rome, 1983. – S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, Bologne, 1983. – B. Amata, *Problemi di antropologia arnobiana*, Rome, 1984. – Ch. Piétri, *Christiana tempora : une nouvelle image de l'homme*, dans *Cristianesimo nella storia*, t. 6, 1985, p. 221-43. – F. D'Elia, *L'antropologia di Cassiodoro. Note teoretiche e filologiche sul « De Anima »*, Rome, 1987.

2. Le travail. – A. T. Geoghegan, *The Attitude towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture*, Washington, 1945. – F. M. De Robertis, *La produzione agricola in Italia dalla crisi del III secolo all'età dei carolingi*, dans *Annali della Fac. di Econ. e Comm. di Bari*, t. 8, 1948, p. 67-271 ; *Il fenomeno associativo nel mondo romano. Dai collegi della republica alle corporazioni del Basso Impero*, Naples, 1955. – H. Rondet, *Éléments pour une théologie du travail*, NRT, t. 77, 1955, p. 27-48 ; p. 123-43. – E. A. De Mendieta, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachomien*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 152, 1957, p. 31-80.

Ch. Higounet, *Le problème économique : l'Église et la vie rurale pendant le très haut Moyen Âge*, dans *Settimana di Studio del Centro ital. di Studi sull' Alto Medioevo* 7 (Spolète), 1960, p. 775-804. – M. A. Levi, *Iscrizioni relative ai collegia dell'età imperiale*, dans *Athenaeum*, t. 51, 1963, p. 384-405. – A. de Vogüé, *Travail et alimentation dans les Règles de Saint Benoît et du Maître*, RBén., t. 74, 1964, p. 242-51. – D. Savramis, *« Ora et labora » bei Basileios dem Grossen*, dans *Mittellateinisches Jahrbuch*, t. 2, 1965, p. 22-37. – F. M. De Robertis, *Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano*, Bari, 1971 (ch. 4, Le comunità cristiane nel periodo precostantiniano, p. 64-89). –

G. Clemente, *Il patronato nei collegia dell'impero romano*, dans *Studi classici e orientali*, t. 21, 1972, p. 142-229. – L. Cracco Ruggini, *Stato e associazioni professionali nell'età imperiale romana*, dans *Akten des VI Intern. Kongr. für Griech. und Lat. Epigraphik*, Munich, 1973, p. 271-311 ; *Collegium e corpus : la politica economica nella legislazione e nella prassi*, dans *Istituzioni giuridiche e realtà politiche nel tardo impero*, Milan, 1976. – L. Alfonsi, *Proprietà, lavoro e famiglia nella Didachè. Premessa alla società dei Padri*, dans *Augustinianum*, t. 17, 1977, p. 101-06. – E. Booth, *A marginal comment of St. Augustine on the principle of the division of labour (De Civ. Dei VII, 4)*, *ibid.*, p. 249-56. – C. Riggi, *Lavoro e richezza nel Panarion di Epifanio*, *ibid.*, p. 161-77. – L. Cracco Ruggini, *Vicende rurali nell'Italia antica dall'età tetrarchica ai Longobardi*, dans *Rivista Storica Italiana*, t. 89, 1977, p. 261-86. – J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture...*, Paris, 1977 ; trad. ital., Turin, 1977.

Ph. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford, 1978. – A. Negri, *Filosofia del lavoro*, t. 1, Milan, 1980, p. 495-618. – Art. *Arbeit*, dans *Lexikon des Mittelalters*, t. 1, Munich-Zurich, col. 869-83. – R. Heinrichs, *Die Arbeit und das Mönchtum in Kassians Schrifts « Von den Einrichtungen der Klöster »*, dans *Der Katholik*, t. 72, 1882, p. 395-403. – V. Messana, *Povertà e lavoro nella paideia ascetica di Giovanni Cassiano*, Caltanisetta, 1985. – A. M. Baggio, *Lavoro e cristianesimo*, Rome, 1988, p. 44-47.

3. Culture. – A. Mundó, *« Bibliotheca », Bible et lecture de carême d'après saint Benoît*, RBén., t. 60, 1950, p. 65-92. – H. Marrou, MOVCIKOC ANHP. *Études sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains*, Rome, 1964. – L. Cracco Ruggini, *Sulla cristianizzazione della cultura romana : il mito greco e latino di Alessandro dall'età latina al medioevo*, dans *Athenaeum*, t. 43, 1965, p. 3-80. – P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident Barbare, VIe-VIIIe s.*, Paris, 1967. – S. Poque, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, Paris, 1984. – S. Pricoco, *Aspetti culturali del primo monachesimo d'Occidente*, dans *Società romana e impero tardoantico*, a cura di A. Giardina, Rome-Bari, 1986, p. 189-204.

4. Le livre. – A. Vaccari, *« Libri interpolati » presso i padri latini*, dans *Gregorianum*, t. 4, 1923, p. 106-16. – G. Bardy, *Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne*, RHE, t. 32, 1936, p. 5-23 ; 275-302 ; *Copies et éditions au Ve siècle*, RSR, t. 23, 1949, p. 38-52. – H. I. Marrou, *La technique de l'édition à l'époque patristique*, dans *Vigiliae christianae*, t. 3, 1949, p. 208-24. – B. Bischoff, *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col Continente*, dans *Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*. IV. Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale, Spolète, 1957, p. 121-38. – G. Gencetti, *Scriptoria e scritture nel monachesimo benedettino*, *ibid.*, p. 187-219. – A. Dain, *Les manuscrits*, 2e éd., Paris, 1964.

A. Petrucci, *Scrittura e libro nell'Italia altomadievale*, dans *Studi medievali*, t. 10, 1969, p. 157-213. – L. Gilissen, *La composition des cahiers, le pliage du parchemin et l'imposition*, dans *Scriptorium*, t. 26, 1972, p. 3-33. – G. Cavallo, *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Bari, 1975 (ample bibliogr.). – C.P. Hammond-Bammel, *Products of Fifth. Century Scriptoria...*, dans *Journal of Theological Studies*, t. 30, 1979, p. 447-51. – B. Bischoff, *I monaci benedettini e la tradizione classica*, dans *Atti dei Convegni Lincei*, t. 51, Rome, 1982. – R. Blum, *Die Literaturverzeichnung in Altertum und Mittelalter. Versuch einer Geschichte der Bibliographie von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*, Francfort/Main, 1983, p. 79-97 et 213-18. – P. Petitmengin et B. Flusin, *Le livre antique et la dictée. Nouvelles recherches*, dans *Mémorial A.-J. Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, éd. par E. Lucchesi et H. D. Soffrey, Genève, 1984.

Antonio QUACQUARELLI.

III. AU MOYEN ÂGE

1. **État des recherches.** – Lorsque s'est précisé en Occident un essor des technologies, à partir du Siècle des Lumières, une réaction naturelle a été d'opposer cet essor à la stagnation antérieure. Sous l'aspect des techniques également, le Moyen Âge aurait été un monde stagnant. Il était tentant également de rapporter cette stagnation à l'influence du christianisme, qui, par son enseignement du mépris du monde présent, aurait détourné des tâches terrestres l'attention des bons esprits. Cependant, dès l'époque romantique, une réaction inverse se produit (P. Vallin, *Le Moyen Âge aujourd'hui*, dans *Études*, avril 1982, vol. 356, p. 481-96).

L'un de ses aspects, chez des disciples de Saint-Simon comme Augustin Thierry, consiste à exalter le Moyen Âge des Communes, révolte des « Gaulois » travailleurs contre les « Francs » qui les avaient dominés par le brigandage armé. On exaltera dès lors volontiers aussi, du point de vue d'une apologétique catholique, les moines travailleurs et les bâtisseurs de cathédrales. A propos du *Notre Dame de Paris* de Victor Hugo, Charles de Montalembert parle en 1837 de « la gloire pure de ceux qui élevèrent ces monuments sacrés..., de ces masses d'ouvriers enthousiastes, unis par des liens de mystique confrérie, et travaillant de génération en génération à des œuvres éternelles..., de ces architectes innombrables qui n'ont laissé d'autres traces de leur vie que leurs créations gigantesques... Ils cachaient joyeusement leur gloire dans celle de la sainte Église du Christ, et, quand leur mission laborieuse était achevée, ils mouraient comme ils avaient vécu..., oubliant tout, hormis Dieu, oubliés de tous, hormis de Lui » (*De l'état actuel de l'art religieux en France*, reproduit dans *Œuvres*, t. 6, Paris, 1861, p. 175).

L'intérêt de cette approche était de viser une spiritualité du travail, le texte cité étant particulièrement significatif. En même temps, cet a priori de sympathie pouvait inspirer des recherches précises, qui demeurent parfois précieuses encore, comme c'est le cas pour un sujet connexe, la spiritualité du service de la justice contre les méchants, qu'évoquera le livre de L. Gautier, *La chevalerie* (Paris, 1884).

Dans ce contexte, d'autre part, naissent les travaux qui s'attachent à préciser la nature et la valeur des techniques médiévales. Peuvent s'attacher à cela des esprits par ailleurs assez détachés du christianisme, comme c'est le cas pour le plus grand, Viollet-le-Duc (1814-1879 ; notice par L. Grodecki, et bibliographie, dans *Encyclopaedia Universalis*, nouvelle éd., *Corpus*, t. 23, Paris, 1989, p. 674-76). On découvre que l'art gothique était aussi un art économe (J.-M. Leniaud, *Les constructions d'églises sous le Second Empire : architecture et prix de revient*, RHEF, t. 65, 1979, p. 268-78).

C'est principalement aussi au témoignage qu'il donne sur les techniques que s'adresse l'attention portée au *De Diversis Artibus schedula* du moine Théophile. Lessing avait signalé le document. Celui-ci est édité et commenté techniquement par Ch. de l'Escalopier (Paris et Leipzig, 1843), puis plus complètement par R. Hendrie (Londres, 1847), que reproduit J.-J. Bourassé, au t. 2 de son *Dictionnaire d'archéologie sacrée*, dans l'*Encyclopédie théologique* publiée par Migne (t. 12 de la 2e série, 1e éd. 1851 ; 2e éd. 1863 ; la trad. Bourassé a été reproduite en 1980, Paris, avec une introduction d'A. Blanc).

Parallèlement à ces travaux, l'œuvre de Karl Marx contribuait à introduire l'image d'un « mode féodal de production », qui aurait été nécessaire pour passer des systèmes antiques à l'ère des révolutions écono-

miques et sociales modernes. Cela contribuait à donner aux historiens un programme d'étude : y a-t-il un lien, et lequel, entre la particularité du christianisme médiéval latin et la particularité, unique, de l'essor technologique de l'Occident moderne ?

Une réponse à cette question a été cherchée du côté de l'histoire des techniques. Le Moyen Âge latin aurait été caractérisé par l'enchaînement et l'exploitation cumulative d'innovations techniques, et cela avec une ampleur absolument inédite. Ce point de vue est principalement défendu de nos jours par le chercheur américain Lynn White (trad. fr. de son ouvrage le plus connu : *Technologie médiévale et transformations sociales,* Paris-La Haye, Mouton, 1969). Sinon chez cet auteur lui-même, du moins chez ses utilisateurs, le risque existe que l'ampleur des innovations technologiques médiévales soit exagérée, du fait en particulier d'une sous-estimation des technologies de l'Antiquité classique ; voir le tableau d'ensemble donné par Fr. Russo, *Introduction à l'histoire des techniques,* Paris, 1986 ; sur un point particulier, mais souvent considéré comme crucial : D. Lohrmann, *Travail manuel et machines hydrauliques avant l'An Mil,* p. 34-47, dans *Le travail au moyen âge* (Bibliographie *infra*).

De toute façon, les innovations technologiques ne peuvent être considérées de façon simple comme la cause des transformations sociales, en particulier de celles touchant au statut des travailleurs, aux modes de domination s'exerçant à leur égard. Ce sont aujourd'hui des auteurs d'inspiration marxiste qui peuvent le souligner fortement ; ainsi I. Joshua, *La Face cachée du Moyen Âge. Les premiers pas du capital,* Montreuil, La Brèche-PEC, 1988 (qui propose une vue novatrice du rôle économique de la seigneurie, cette urbanisation dispersée), et G. Bois, *La mutation de l'An Mil. Lournand, village mâconnais, de l'Antiquité au féodalisme,* Paris, 1989 (qui analyse la transformation du monde rural proche entraînée par le développement du monastère de Cluny).

Enfin, on est devenu conscient que les modes d'organisation sociale ne peuvent être séparés de leur environnement et légitimation dans les structures de l'imaginaire, en particulier de l'imaginaire religieux chrétien pour le cas présent (de L. White : *Medieval Religion and Technology. Collected Essays,* Berkeley-Londres, Univ. of California, 1978). Les études comparatives peuvent être ici particulièrement suggestives ; la plus significative à ce jour semble être celle de Joseph Needham, *La science chinoise et l'Occident* (trad. fr., Paris, 1973). Une comparaison plus proche serait à faire avec l'histoire de la civilisation byzantine, chrétienne elle aussi, mais les études restent embryonnaires (voir 2. *infra*) et, surtout, les ruptures finales interdisent de relire rétrospectivement cette histoire comme on peut le faire pour les chrétientés latines.

Les travaux se sont multipliés concernant l'ensemble qui vient d'être évoqué : les innovations technologiques, les mutations du statut des travailleurs, les imaginaires sociaux et religieux, les éléments de spiritualité du travail, ceux-ci étant eux-mêmes à confronter avec les vues théoriques que les lettrés professaient. Les travaux de Jacques Le Goff ont eu un rôle décisif en ces domaines (Bibliographie *infra*).

Les problèmes restent cependant nombreux, à commencer simplement par le fait que notre concept de travail n'est pas présent comme tel à la pensée médiévale et que, dès lors, on est amené à construire de diverses façons l'objet à étudier, selon des choix en partie au moins anachroniques par rapport à la logique des discours anciens. Les sources fournissent d'autre part peu d'indications sur les pratiques concrètes, sur celles en particulier des travailleurs manuels, lesquels sont pratiquement muets pour nous (y compris en ce qui concerne parmi eux les moines ou moniales qui n'ont pas eu un autre statut social que celui de l'ouvrier ou paysan).

Naturellement, des difficultés naissent aussi des perspectives interprétatives divergentes. Dans le développement occidental, quelle place doit être donnée aux particularités géographiques, aux variations climatiques ? Parmi les éléments de type religieux ou imaginaires qui caractérisent l'Occident, quelle est l'importance relative du « prescrit » et du « vécu », du christianisme des élites culturelles et de celui des diverses composantes du reste des populations, de la « religion populaire » comme on peut dire globalement ? On peut encore opposer deux types d'approche mentale : certains pensent à un dynamisme en quelque sorte profane de l'Occident, que le christianisme aurait plutôt freiné ; d'autres valorisent au contraire le christianisme comme facteur d'entraînement, par certains au moins de ses aspects. Enfin, à l'intérieur de cette dernière approche, existe une tension interprétative fondamentale : faut-il privilégier ce qui, dans les idées et pratiques chrétiennes, va dans le sens d'une valorisation « pré-moderne » des techniques, de la productivité sociale ? Ou plutôt au contraire valoriser ce qui était, en soi, résolument « anti-moderne » (vg la conception du travail comme pénitence, ou l'image d'un Dieu intervenant à son arbitraire dans la nature), mais se serait trouvé historiquement au principe d'effets sociaux tout différents, « pervers » au sens sociologique du terme, un peu comme M. Weber le suggère à propos des doctrines prédestinationnistes de la Réforme ? Cette dernière orientation est celle que nous avons principalement suivie dans *Le travail et les travailleurs* (Bibliographie *infra*), mais elle ne peut évidemment être exclusive de l'autre.

Il faudrait par ailleurs distinguer selon les époques, et selon les régions ou ensembles régionaux. Ici, l'option a été prise de donner une vue synthétique globale, par thèmes ou aspects ; les évolutions ne seront indiquées qu'à l'intérieur de ce cadre.

2. **Dans la société byzantine.** – Comme en Occident, une image chrétienne de la société est fournie par le corpus des bénédictions, selon les rites et formules progressivement réunies dans les œuvres liturgiques. L'*Euchologion sive rituale graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae officiorum...,* compilé par le dominicain parisien Jacques Goar (Paris, 1647), représente à ce point de vue un état des représentations byzantines classiques. Les bénédictions concernant les personnes sont les plus nombreuses, de l'empereur aux malades. Nombreuses encore celles destinées aux églises et objets de culte. Un vaste domaine est celui des produits de la terre et objets de consommation. Enfin, en nombre relativement restreint par rapport à l'ensemble sont les formules et rites touchant aux biens qui peuvent être classés dans la catégorie des moyens de travail ou instruments imaginés par l'homme : les maisons (Goar, p. 604-06), l'aire (657s), la plantation d'une vigne (691s), les semailles (700s), les filets de pêche et l'étang (701s), les navires (703 ; navires de guerre : 869s), le four et la forge (718s), la bergerie (743). Dans la plupart des cas, la formule concernant ces « biens de production » estompe plutôt leur caractère artificiel, la pensée se

déplaçant immédiatement vers l'abondance ou salubrité des produits dont l'homme bénéficiera, Dieu opérant à travers sa création pour le bien des hommes. Ainsi, la plantation de la vigne s'oriente déjà vers les vendanges et le vin (objets eux aussi de bénédictions : 693-96), et l'aire à battre évoque la richesse des fruits de la terre (Goar, p. 658, signale la similitude avec la tradition latine). Une exception est constituée par les formules concernant un *kaminos* (four ou forge), qui demandent à Dieu de multiplier les œuvres (*erga*) des mains de ses serviteurs, de ceux qui peineront là (*tôn kopiôntôn*), dit l'une des formules (719). Cela correspond sans doute à l'importance dans le monde byzantin des arts de la céramique et de l'outillage de fer.

Le tableau d'ensemble manifeste l'importance centrale des questions de subsistance. Les statuts personnels ne sont évoqués pratiquement que sous leur aspect ecclésiastique ou liturgique (l'empereur pouvant être considéré sous ce point de vue), ou alors il s'agit des peines de la maternité, des maladies corporelles et spirituelles. Ce sont sans doute des traits aisément universalisables, mais qui, ici, correspondent aussi à l'évolution décrite pour les débuts de la civilisation byzantine par E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance. 4e-7e siècles,* Paris-La Haye, 1977) : recul dans la réalité et l'imaginaire de l'ordre ancien de la Cité, attention plus concrète inversement aux situations généralisées de pauvreté (sur les activités productrices, voir spécialement p. 157-81 pour le monde urbain, 236-71 pour les villages).

Les bénédictions reflètent cependant plus directement la société byzantine classique, telle qu'elle se stabilise progressivement durant les siècles postérieurs à ceux dont a traité E. Patlagean, et parvient à sa maturité aux 11e et 12e siècles. Pour notre point de vue, voir A. Ducellier, *Byzance et le monde orthodoxe,* Paris, 1986, ch. 4, « Le temps des mutations économiques et sociales », p. 175-221, rédigé par A. Ducellier, M. Kaplan et A. Carile ; d'A. Ducellier encore, *Les Byzantins. Histoire et Culture,* Paris, 1988, ch. 4, « Une économie et une société immobiles ? », p. 131-93. C'est une société où l'esclavage garde une fonction importante, où la société villageoise est structurée principalement par la libre propriété individuelle, où les métiers sont portés en avant par une relative prospérité retrouvée, dans un réseau urbain qui n'a jamais été aussi complètement sinistré qu'en Occident, mais qui ne connaît pas le développement de corps comparables aux communautés ou universités de métier du type latin. Les lettrés s'intéressent peu au monde de la production, mais des témoignages d'estime pour les travailleurs peuvent être recueillis (*Byzance...,* p. 200s). Il semble qu'on ait gardé plus d'attention qu'en Occident à l'agronomie des Anciens ; en est témoin la compilation au 10e siècle des *Géoponiques* (P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin...,* Paris, 1971, p. 288-92), qui auraient eu une assez large diffusion. Le compilateur loue en introduction un Maître, sans doute Constantin VII, qui sait que la *politeia* suppose l'union de l'armée, du sacerdoce et de l'agriculture. Dès lors, « tout ce que la science et l'expérience des anciens ont découvert touchant la culture du sol et le soin des plantes, les saisons, façons et terrains convenables à chacune, et encore la découverte des sources et la construction des bâtiments, leur implantation et leur orientation, tout cela et beaucoup d'autres choses importantes, la grandeur de ton génie et la profondeur de ton esprit l'ont rassemblé en un seul ouvrage pour l'utilité de tous » (trad. Lemerle, p. 289). Le texte confirmerait le jugement de Ducellier, pensant que, malgré quelques progrès (ainsi dans l'utilisation des outils de fer), les techniques agricoles sont restées fondamentalement au niveau atteint dans l'Antiquité.

La bénédiction appelée sur l'œuvre des mains des techniciens du feu est-elle restée isolée ? Le confirmeraient les théories artistiques fondant la primauté de l'icône non faite de main d'hommes (G. Dagron, *Le culte des images dans le monde byzantin,* p. 133-60, dans *Histoire vécue du peuple chrétien,* t. 1, Toulouse, 1979. A ce propos, on pourra voir dans l'ouvrage collectif dirigé par A. Ducellier, *Byzance...,* une illustration montrant qu'on s'est intéressé aussi à des représentations réalistes de la vie quotidienne et des travaux).

Une question plus large doit, semble-t-il, rester ouverte quant au rôle du monachisme, au-delà de la simple reprise des thèmes issus des origines patristiques de celui-ci. Une Novelle de l'empereur Nicéphore Phôkas en 964 dénonce l'avidité des moines : « Aujourd'hui, je vois les monastères et toutes les pieuses maisons souffrir d'une maladie évidente, car c'est maladie que je nomme cette insatiabilité... Sur la foi de quel Père, en puisant à quelle source, les prétextes à de tels excès en sont-ils venus, selon la sainte parole de David, à ces visions démentielles ? D'innombrables arpents de terre, des constructions dispendieuses, des troupeaux de chevaux, de bœufs, de chameaux, d'autres bestiaux en nombre encore plus énorme, voilà ce qu'ils s'efforcent d'acquérir sans relâche, voilà le seul souci qui guide leur esprit, en sorte que ces existences monastiques ne diffèrent en rien de la vie laïque la plus enflammée de préoccupations sans nombre » (trad. Ducellier, *Les Byzantins...,* p. 159). Le texte suppose du moins que les moines s'intéressaient à la production, même si ceux que vise le Basileus réformateur travaillaient surtout à travers la main de leurs esclaves et autres dépendants. Mais, à côté de ce monachisme de puissance, il faut évoquer un monachisme dispersé, diffus, étroitement lié à la vie des groupes familiaux de base, comme l'a fait G. Dagron, dans son intervention (p. 299-301), au Colloque de Saint-Étienne, 1974, *Aspects de la vie conventuelle aux XIe-XIIe siècles* (Actes édités dans *Cahiers d'Histoire,* t. 20, 1975). Dagron réagissait à la communication d'A. Failler, *Le monachisme byzantin aux XIe-XIIe siècles. Aspects sociaux et économiques* (*loc. cit.,* p. 279-96). Il est suivi par Joan M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire,* Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 345 ; lorsqu'elle insiste sur la contribution des moines à la solidité de base de la société byzantine, J. Hussey insiste cependant davantage sur la vie liturgique prise en elle-même (p. 349, 368) que sur l'organisation pratique et mentale de la production de la vie matérielle.

3. En Occident : Profanité du travail humain ? – « On n'y pense pas toujours mais les gens du Moyen Âge y ont pensé et l'ont dit, le Nouveau Testament ne nous montre pas que le Christ ait travaillé. Dans une société où il est le grand modèle, cela a incontestablement pesé sur l'image du travail » ; cette notation de J. Le Goff dans son introduction (p. 12) à *Le travail au Moyen Âge* (Bibliographie *infra*) appelle l'attention sur la rareté, sinon l'absence totale, de représentations médiévales d'un Jésus de Nazareth, *filius fabri,* occupé aux tâches de son père nourricier (voir les bilans des images de travailleurs donnés à l'article *Arbeitsbilder* du *Lexikon des Mittelalters,* t. 1, 1980, col. 883-87 par G. Binding, pour l'Occident ; col. 887s, par K. Wessel, pour Byzance ; l'outil, d'ail-

leurs, n'est pas non plus un moyen de caractériser les saints au Moyen Âge).

Cela se retrouve au niveau des *Vita Christi*. Ainsi, dans l'*Historia Scholastica* attribuée à Petrus Comestor, la vie à Nazareth n'est mentionnée que de façon succincte, sans nulle mention d'une activité de Jésus (PL 198,1549s). Les *Méditations* du Pseudo-Bonaventure vérifient l'affirmation rapportée ci-dessus de Le Goff, car le silence des évangiles sur une activité quelconque de Jésus est l'occasion d'une méditation très explicite : « Nulla opera faciebat praetendentia speciem aliquam probitatis et virilitatis... Vides ergo quid faciebat nihil faciendo : reddebat se vilem et abjectum » (éd. A.C. Peltier, dans les *Opera omnia* de Bonaventure, t. 12, Paris, 1868, p. 531 ; la vie cachée de Jésus n'y est donc pas seulement « traitée d'une manière étonnamment succincte », comme l'a écrit C. Fischer, DS, t. 1, col. 1849). L'auteur affirme certes qu'une vie bien occupée attire l'estime ou l'admiration, mais en même temps c'est l'oisiveté de Jésus qui reçoit une signification sainte : aucune trace de sacralisation du travail par Jésus Ouvrier !

La *Vita Christi* de Ludolphe le Chartreux (ch. 16) reprend un thème semblable, mais en orientant plutôt la méditation sur le fait que Jésus n'opère pas de miracles, et ensuite, utilisant les textes monastiques de saint Basile, souligne que Jésus s'est humilié aussi en reprenant auprès de Joseph les tâches nécessaires à la sustentation d'une famille : « laborem corporeum humiliter et reverenter sustinuit » (Paris-Rome, Palmé, 1865, p. 79 ; la trad. fr. publiée par René Benoist à Paris, éd. de 1599, col. 198, écrit : « humblement et reveremment... il a souffert labeur corporel ». L'ensemble du passage est rédigé de façon plus touchante que dans le latin, et annonce plus directement les méditations modernes sur Nazareth).

Les représentations du travail corporel se lient cependant assez souvent à celles de scènes sacrées, soit qu'il s'agisse d'une narration biblique (le travail d'Adam – et Ève – chassés du paradis, la construction de l'arche, les pêches miraculeuses...), soit que les techniques soient transposées allégoriquement. Sur ce dernier registre, à la fin du Moyen Âge, se multiplient les représentations du pressoir, liées à la méditation du sang versé par Jésus pour le salut des hommes et le don sacramentel de la grâce ; thème qui vient d'être étudié : *Le Pressoir mystique. Actes du Colloque de Recloses, 27 mai 1989,* sous la direction de D. Alexandre-Biron, Paris, 1990. La comparaison de l'autel à un pressoir se trouve déjà dans la *Clavis* du Pseudo-Méliton, selon le ms de Clermont édité par Pitra, sentence 6,3,15 (rééd. par J.-P. Laurant, Paris, 1988, p. 282). La compilation (qui peut remonter au 7e siècle, selon l'étude d'O. Rottmanner, dans *Theologische Quartalschrift,* t. 87, 1896, p. 614-29) donne des explications allégoriques pour de nombreux instruments ou aspects de la production matérielle, mais en les alignant assez complètement sur les êtres ou produits de la nature ; cela est particulièrement clair dans la 6e partie, « De Mundo et partibus ejus », et la 10e, « De Metallis ».

Au total, y compris à des stades anciens de l'art religieux médiéval, la représentation des travaux occupe dans les motifs sculptés, puis dans les vitraux, une place non négligeable. On peut considérer comme caractéristique le thème des mois, tel qu'il s'est diffusé à partir de l'époque carolingienne. On a souvent relevé qu'un déplacement s'était produit par rapport aux représentations antiques comparables. Les mois désormais, si l'on excepte le cas du printemps (mai généralement), ne sont pas évoqués par des phases de la végétation, mais par les activités successives concernant le soin des vignes, celui des blés, et la phase finale du destin des porcs. L'histoire et l'interprétation du thème viennent d'être reprises par Perrine Mane, dans une série de travaux qu'elle résume dans sa contribution (p. 251-62, *Iconographie et travail paysan*) à *Le travail au Moyen Âge* (Bibliographie *infra*). Il est certain que souvent le thème projette les travaux dans un Cosmos sacré, mais il s'agit cependant plutôt d'une périphérie par rapport à l'Histoire sainte elle-même. Les travaux sont directement en rapport, dans beaucoup de cas, avec les signes du zodiaque, ce qui non seulement interdit de comprendre trop immédiatement le thème comme une valorisation de l'œuvre humaine, distincte de l'ordre naturel des choses, mais incline aussi à penser que ces images connotaient plutôt le cadre en quelque manière profane du drame sacré de la Rédemption qu'un prolongement de celui-ci.

Le thème du pressoir mystique, qui a des connotations eucharistiques, peut appeler l'attention sur le fait que, en dehors de cette allégorie, il est très rarement fait allusion, dans la réflexion eucharistique médiévale, à la nature du pain et du vin comme produits de l'art ou technique de l'homme. Leur statut ontologique est ramené à celui des autres objets du monde, et leur signification pour l'homme à celle d'aliments entre les autres. Le travail qui les fait être ce qu'ils sont n'est pas perçu comme un moment d'histoire humaine en rapport avec le salut du monde.

4. **Consécration-Bénédiction-Sanctification de l'univers humain.** – Le langage chrétien ancien, en Occident comme en Orient, ne distingue pas clairement un domaine des consécrations de celui des bénédictions. Ainsi, la liturgie eucharistique dont on peut reconstituer le schéma à partir des textes qui dépendent de la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte (synthèse récente des études : Reinhard Messner, *Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche...*, Innsbruck, 1989, p. 33svv) inclut dans les biens eucharistiés l'huile, le fromage, les olives (reconstitution de B. Botte, SC 11 bis, n. 5 et 6), et encore les prémices des fruits offerts à l'évêque (n. 31). Emmanuel Lanne, *La bénédiction de l'huile,* p. 165-80 dans *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie* (Conférences Saint-Serge 1987, Rome, 1988), reprend l'étude d'Hippolyte et de ses échos dans la tradition romaine ; celle-ci isole la consécration de l'huile des autres bénédictions de la *Tradition Apostolique* (peut-être sous l'influence orientale ; cf. *ibid.,* p. 285-94, Georges Wagner, *La consécration du Myron*).

Une trace des élargissements anciens de l'oblation/consécration eucharistique du pain et du vin est l'*Haec Sancta* du Canon romain (J.-A. Jungmann, *Missarum Solemnia...*, trad. fr., t. 3, Paris, 1954, p. 182-87 ; R. Cabié, *L'Eucharistie,* t. 2, de l'éd. nouvelle de *L'Église en prière,* dir. A.G. Martimort, Paris, 1983, p. 123sv).

Dans les traditions occidentales, un schéma de cette sanctification est fourni par la consécration de la fontaine baptismale, amplement commentée par

Ambroise dans le *De mysteriis* et le *De Sacramentis* (Sur la reprise de ce schéma chez Isidore de Séville : J.R. Geiselmann, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter*, Munich, 1933, p. 169svv). A partir de son époque se dessine une tendance à distinguer les consécrations des bénédictions. Tendance qui sera fortifiée ensuite par la définition scolastique du septénaire. Le terme de consécration garde cependant un statut intermédiaire, dans la mesure où l'on connaîtra, même si on ne la pratique plus couramment, une consécration des vierges, et où en tout cas on pratiquera toujours des consécrations d'églises ou d'objets du culte, de l'huile chrismale.

La formule « Per quem haec omnia semper bona creas, sanctificas, vivificas et praestas nobis » souligne l'enracinement de cette bénédiction dans la médiation du Christ, et elle est au surplus en rapport avec la doxologie trinitaire finale du Canon. Son vocabulaire enfin évoque le Symbole des Pères : « Et in Spiritum Sanctum... vivificantem », et recoupe celui du *Veni Creator Spiritus* (attesté déjà dans des mss du 9e siècle : L. Kunz, LTK, t. 10, col. 665s). La bénédiction des biens corporels ne doit donc pas être comprise comme correspondant à un ordre de la création qui serait coupé de celui de la rédemption sanctifiante, ou comme venant d'un « Dieu » qui ne serait pas celui de la « Trinité rédemptrice » évoquée par le « signe de la croix », puis dans le schéma iconographique qui jouira sous diverses versions d'une immense vogue à partir du Moyen Âge classique (le Père, le Fils-crucifié, le vol de l'Esprit-colombe).

Le monde des bénédictions en Occident prend son développement en parallèle avec la tendance à mettre à part la consécration eucharistique du pain et du vin, et celle des ordinations. Ce monde est assez comparable à celui de l'Orient grec décrit dans la collection de Goar (*supra*). Une première collecte a été faite par Edmond Martène, au Livre 2 du *De antiquis Ecclesiae ritibus* (2e éd., t. 2, Anvers, 1736, col. 405-856). État des travaux plus récents : A. Molien, art. *Bénédiction*, du *Dictionnaire de Droit Canonique*, t. 2, 1937, col. 349-74 ; P. Jounel et J. Évenou, p. 282-305, dans *Les Sacrements*, t. 3 de *L'Église en prière...*, nouv. éd., Paris, 1984 (voir aussi les Conférences Saint-Serge citées *supra*). Les auteurs soulignent l'ampleur du geste de sanctification de toute l'existence. Il resterait, semble-t-il, à analyser de façon plus précise l'image donnée, à cet égard, des activités corporelles de l'homme, du « travail » au sens moderne du terme, et l'évolution éventuelle de cette image à travers les diverses couches du corpus. Donnons ici quelques indications.

Une couche ancienne a été reconstituée par E. Moeller, dans le *Corpus Benedictionum Pontificalium*, CCL 162ABC (1971-1979). Il s'agit des textes originés dans les liturgies wisigothiques et gallicanes et liés à la célébration épiscopale de la Messe (un *Index verborum* est donné aux vol. 162B et 162C). Plus encore que dans le corpus reconstitué par Goar pour Byzance, domine ce qui concerne les personnes et lieux sacrés, et les biens que la création offre à l'homme. La part est relativement restreinte pour la sanctification des moyens d'entretien de la vie humaine. Moeller édite une bénédiction du filet (n. 1404, d'origine wisigothique, mais ce n'est pas une bénédiction épiscopale au sens strict : CCL 162A, p. 577), instrument dont l'usage chez les disciples de Jésus peut être évoqué (n. 1527, p. 626) et commenté allégoriquement de la capture des bonnes œuvres par les fidèles auxquels s'adresse l'évêque (*ibid.*). La vigne, souvent évoquée au sens allégorique, l'est aussi au sens propre, et de façon significative par une bénédiction des faucilles à tailler les vignes (n. 1182, avec la même remarque que pour les filets, 162A, p. 485). Dans les deux cas cependant, les textes n'insistent pas sur l'instrumentalité des outils sanctifiés ; ils se tournent immédiatement vers l'abondance des fruits attendus. L'effort humain est évoqué pourtant à l'occasion de la bénédiction des prémices et dîmes : « Fruges quoque laborum vestrorum multiplicet » (n. 1578, 162A, p. 647), ce qui suggère que l'une des interprétations de la pratique des dîmes s'inscrirait dans la ligne d'une consécration des travaux humains, de ceux des paysans du moins.

Une couche plus récente est représentée par le *Pontifical romano-germanique du Dixième Siècle*, éd. C. Vogel et R. Elze, 2 vol., Rome, Biblioteca Vaticana, 1963 (t. 3 : Intr. et Tables, 1972). On y trouve une bénédiction du navire (n. 240, t. 2, p. 377), qui invoque la protection des navigants. Plus intéressante à notre point de vue est une bénédiction des filets, qui évoque certes les fruits attendus, pour lesquels il devra être rendu grâces, mais qui commence : « Domine Deus omnipotens, caeli ac terrae aquarumque creator, qui homini ad imaginem tuam condito ideo ad serviendum et pie utendum universam subdidisti creaturam... » (n. 241). Il n'est pas insisté sur l'instrumentalité comme telle du filet, mais bien sur la participation de l'homme, par sa domination universelle, à l'œuvre du Créateur. Les assez nombreuses bénédictions attachées aux diverses parties des bâtiments monastiques (dont l'aire neuve, n. 205, le grenier, n. 206) mentionnent aussi, dans le cas du « lardarium » (lardier, charcuterie), la clémence de Dieu en « amminicula temporalia » (n. 208), et dans celui du « potionarium » (il doit s'agir du local pour le traitement des vins et aromates), « omnes laborantes in eo » (n. 209). Une formule concernant la maison en général, non spécifiquement monastique, parle de ceux qui demeureront « in his manufactis habitaculis » : Que la bénédiction de la grâce leur donne d'être eux-mêmes toujours un « habitaculum » pour leur Seigneur (n. 190, formule 2, p. 354). Il existe enfin une formule pour les « vascula arte fabricata gentilium... a voragine terrae abstraca » afin que ces découvertes archéologiques soient remises, purifiées, au service des fidèles (n. 233, p. 375).

Comme dans le cas de Byzance, on voit que l'image d'une opération humaine en vue de l'entretien de la vie n'est pas ignorée, mais qu'elle ne fait pas non plus l'objet d'une valorisation nettement distincte de celle qui s'adresse en général aux dons de Dieu à travers l'ensemble des secours temporels qu'il offre aux hommes. En ce sens, comme on l'a dit plus haut pour la représentation des mois, l'insertion de l'activité humaine dans le Cosmos naturel créé prime sur la domination, à l'égard du Cosmos matériel, que représenterait l'artificialité de la fabrication manuelle. Mais l'activité humaine est insérée aussi dans le large courant des grâces qui viennent du Créateur et Rédempteur.

Les travaux techniques ne sont pas, quant à eux, directement connectés à la sanctification en tant qu'elle implique l'activité humaine graciée. Cela est d'autant plus notable que la participation de l'homme à son salut, dans ces traditions latines, non seulement est volontiers décrite par les analogies de l'*aedificatio*, de la *vinea*, mais aussi par les concepts abstraits de *labor/laborare, opus/operor* (voir l'Index Verborum du *Corpus Benedictionum*, CCL 162C, p. 381s ; 445s et 447s). *Opifex* est utilisé seulement de Dieu, « opifex totius fabricae mundi » (n. 1588, CCL 162A, p. 651) ; la suite de cette bénédiction, qui pourrait être d'origine allemande selon Moeller, demande que les participants soient « ab omni opere servili penitus liberati », ce qui doit viser la délivrance des œuvres peccamineuses, mais jouer aussi sur la référence au repos dominical qu'a faite la même prière.

5. Activités humaines et ordre divin. – Toutes les œuvres de l'homme ne sont pas bonnes. Le principe général qui lie la sanctification à la conversion des tendances devenues naturelles à l'homme s'applique aussi au monde des œuvres des mains et des métiers.

La rencontre qui vient d'être faite de la notion d'œuvre servile signale cet aspect. Le terme a été pris dans une évolution qui en est venue à marginaliser le domaine des œuvres corporelles, regroupées sous ce qualificatif. L'évolution est complexe ; elle vient d'être résumée dans l'étude de G. Fransen, *La notion d'œuvre servile dans le droit canonique,* dans *Le travail au Moyen Âge* (Bibliographie *infra*), p. 178-84. Un tournant important est pris vers 1230, quand Raymond de Peñafort établit une équivalence, dans sa *Summa de Casibus* 1,12,4 (citée p. 181), entre l'*opus servile* et les *opera mechanica.* S'en inspire sans doute Thomas d'Aquin quand il dit que les *artes mechanicae* sont ceux pour lesquels nous déléguons des serviteurs ou esclaves, *servos* (*In III Sent.*, dist. 37, art. 5, sol. 2, ad 2), ce qui s'inscrit dans une problématique « aristotélicienne » plus générale à laquelle nous viendrons *infra.*

La difficulté à laquelle se heurtent les commentateurs médiévaux de la règle du repos des dimanches et jours de fête (voir *Le travail au Moyen Âge,* p. 23-34 : G. Philippart, *Temps sacré, Temps chômé. Jours chômés en Occident de Caton l'Ancien à Louis le Pieux*) est double. D'une part, il faut justifier la reprise apparente d'une disposition de la Loi ancienne, et échapper au reproche de judaïser qu'avaient articulé en ce domaine Paul et Augustin ; de l'autre, il fallait distinguer entre œuvres illicites par précepte cultuel, et œuvres en soi peccamineuses. Un problème semblable se posait pour les interdits sexuels (étendus à une plus grande partie de l'année, mais moins solennellement promulgués) qu'étudie, à partir des pénitentiels, J.-L. Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle),* Paris, 1983 (avec les corrections indiquées dans *Études,* mai 1983, t. 358, p. 715sv). Sur le second aspect de la difficulté, on décèle sans nul doute une tentation non toujours surmontée de déprécier intrinsèquement les activités interdites. Pour le premier, on rencontrerait une convergence avec le problème posé par la reprise des préceptes de la Loi ancienne quant à l'oblation des « décimes ». Il était difficilement évitable que, dans une société liée religieusement par le christianisme, on ne retrouve une distinction entre le temps du culte sacré et celui de la vie profane. Encore faut-il sans doute relever que, dans le cas du repos comme dans celui des interdits sexuels, le temps sacré médiéval est articulé sur le temps historique de l'œuvre du salut, et non pas seulement sur un temps cosmique plus simple. C'est particulièrement évident dans le cas du cycle pascal, mais se retrouve aussi pour des fêtes de saints ou saintes, chronologiquement fixées sur le calendrier solaire, mais souvent sans lien symbolique avec lui (P. Jounel, *Le Culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au Douzième siècle,* Rome, École Française, 1977 ; indications brèves dans *La liturgie et le temps,* t. 4 de *L'Église en prière,* nouv. éd., Paris, 1983).

L'introduction de ce temps sacré à caractère mixte (« cosmique » et/ou « historique ») qualifie ce à quoi il s'oppose. Le temps profane est dans une certaine mesure modulé par son encadrement de type cultuel et en reçoit une qualification interne. Cela apparaît plus clairement avec la mise à part de jours, dans une semaine qui pouvait être considérée comme appartenant à l'ordonnance universelle des natures créées : le vendredi rapporté à la Passion depuis l'âge patristique, mais pour lequel se développeront au Moyen Âge des dévotions diverses ; le samedi, dont la consécration à Marie peut se retracer jusque vers 800 mais s'épanouit au 13e siècle (L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen Âge,* Paris, 1925, p. 65-72 pour le samedi ; p. 94, pour la consécration du vendredi à la plaie du côté du Christ dans la liturgie dominicaine au 13e siècle). On peut penser que, par là, l'imaginaire chrétien s'exerce dans une certaine mesure à inscrire les activités de productions de la vie temporelle dans une perspective de type « historique » et non pas seulement « cosmique » (on réagit évidemment ici contre la tendance socio-pastorale à parler plutôt d'une dégradation populaire, rurale, de l'historicité du salut dans une religion traditionnelle des cycles de la nature).

Vient de l'époque patristique, plus directement que celle d'œuvre servile incompatible avec le culte spirituel, la notion de métiers illicites, qui ne conviennent pas aux baptisés. L'évolution de cette problématique a été décrite par J. Le Goff, *Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval* et *Métier et profession d'après les manuels de confesseurs du Moyen Âge* (études reproduites dans *Pour un autre Moyen Âge...*, p. 91-107 et 162-80). Jusqu'au 11e siècle, dit-il (p. 96), la tendance est à prendre pour illicites les métiers où il n'y a pas production de biens matériels. Le nombre des interdits décroît ensuite, mais la pratique de la confession privée généralisée est l'occasion d'une attention précise aux diverses fautes que chaque métier tend à engendrer, attention dont témoignent les manuels, à partir de la *Summa* de Raymond de Peñafort (p. 176-78). Demeure le cas des métiers dont le principe même est jugé immoral, comme celui des usuriers, des jongleurs, des prostituées, ce qui est un certain retour aux sources patristiques. Subsistent par ailleurs des interdits plus larges concernant les clercs, en particulier quant au métier des armes et aux professions commerciales. Se développe enfin plus clairement, à partir du 13e siècle, l'image d'une hiérarchie des métiers selon leur mode d'implication des mains ou de l'esprit dans la relation au monde (p. 180). Nous revenons plus loin à ce dernier point.

Il est probable que ces interdits ont eu dans leur ensemble une fonction socio-économique positive, contribuant dans leur ordre à favoriser l'enracinement de la société occidentale dans un socle de production rurale relativement stable et solide (qui s'explique aussi par d'autres facteurs, faut-il ajouter), soit par la valorisation de ce type d'activité, soit par les obstacles mis au développement (net en d'autres civilisations quelque peu comparables) d'une usure urbaine jouant un rôle dégradant sur la paysannerie. Par ailleurs, l'interdiction de l'usure, en soi plus strictement appliquée qu'en d'autres coutumes ou législations, pourrait avoir eu un « effet pervers » inattendu dans le développement d'une sophistication poussée des techniques de financement (M. Mollat, *Jacques Cœur ou l'esprit d'entreprise au XVe siècle,* Paris, 1988). Il faut cependant apprécier sans doute davantage que les activités productrices aient été placées, du fait des interdits ou des « examens de conscience professionnelle », dans le contexte d'un ordonnancement « historique » du monde à partir de la volonté de Dieu. Elles ne déploient pas seulement de façon naïve les pouvoirs et appétits naturels des hommes.

6. **Rapports du travail avec l'ordre sanctifiant et sanctifié de la société chrétienne.** – Nous allons envisager ici les éléments de spiritualité du travail qui cor-

respondent au point de vue des sujets – les hommes qui travaillent –, mais en tant qu'il s'agit d'idéaux ou de comportements qui relient ces sujets à une ordonnance collective, la *res publica* de l'Église, ou de la Cité humaine et chrétienne. Deux éléments de ce genre ont plus d'importance : d'une part la condition pénitente, de l'autre la finalité communautaire des activités. Sera étudiée la dialectique qui s'est établie entre ces deux éléments et les représentations plus profanes de la société humaine et de son organisation interne.

1° Travail et condition pénitentielle des hommes. – La tradition chrétienne lie la sanctification de l'homme à la rédemption, et celle-ci au passage par le chemin pénible des souffrances de l'Homme-Dieu et de ses frères. Dans la spiritualité latine, ce principe général est souvent mis en rapport avec la condition issue de la faute d'Adam. Le caractère pénible de l'entretien de la vie humaine dans le rapport à la Terre est considéré comme une punition. On ne pense pas, en général, que cela soit l'origine elle-même des activités techniques, de la culture, mais désormais l'œuvre des mains sera affectée de souffrances. Les médiévaux n'isolaient, en général, pas aussi clairement que nous ne le pensons parfois le travail d'Adam de celui des premières générations, qui, selon le tableau de la Genèse, ont vu l'apparition de techniques diverses. Le travail de la terre restait cependant typique, à la fois de la condition créée originale du cultivateur d'un jardin (sur ce point joue d'autre part, comme à Byzance, la tradition gréco-romaine, spécialement tendre au jardinage à l'époque du Bas-Empire : John L. Teall, *The Byzantine Agricultural Tradition,* dans *Dumbarton Oaks Papers,* t. 25, 1971, p. 33-59 ; cette tradition littéraire sera cependant plus active à la fin du Moyen Âge, dans l'Humanisme), et de la condition pénible issue de la faute. Sur ces diverses images, voir notre livre *Le Travail et les travailleurs,* et la leçon d'introduction de J. Le Goff à *Le travail au Moyen Âge* (Bibliographie *infra*).

Y correspond une large couche de témoignages anciens mettant la sanctification des fidèles, dans leur masse ou leur grand nombre, en rapport avec la pénitence constituée par le travail (*labor,* la tâche pénible), la peine des travailleurs (*laboratores*) ruraux.

Rappelons ici un texte du pseudo-Chrysostome, l'*Opus imperfectum,* reprenant *Sir.* 7,15 (7,16 Vulg.), sur l'estime de l'agriculture, à propos du couple lu en *Mt.* 22,5, *villa-negotiatio.* Honnête est l'*opus villae,* malhonnête celui de la *negotiatio.* Or, « quando aliquem laborem... manuum nostrarum facimus, exercentes terram, aut aliquod opus terrenum, utpote agrum, vel vineam, vel horreum, vel opus ligni aut ferri, villam colere videmur ». Par contre, toute source de *lucrum* qui n'implique pas un *labor* de nos mains est *negotiatio* mauvaise : « honores gerere ut divitiae permaneant alicui... mercari... omne opus dignitatis, sive militiae » (PG 56,862). *Labor* semble ici avoir un sens quelque peu ambivalent, correspondre à notre « travail », mais aussi à la « peine ». Pourtant, commercer, s'assurer des honneurs, guerroyer, cela n'implique-t-il pas aussi des fatigues, un *labor* ? D'autre part, l'*Opus imperfectum* ajoute que même l'*opus villae* peut devenir un mal s'il détourne de Dieu. Les *opera justitiae* sont les seules œuvres *authentica* qu'il faut faire *attente.* L'*opus terrenum,* même s'il est de soi honnête, doit être accompli *transitorie* (dépendance possible vis-à-vis de la *Didascalie,* reprise en *Constitutions Apostoliques* 2,60,6s, SC 320, p. 330). Le point de vue de la peine assumée par les mains se conjuguera donc avec celui de l'intention du cœur, de la finalité visée en esprit.

Que toute peine mérite un salaire, c'est déjà ce qu'Augustin se faisait objecter par un *negotiator* : « mercedem laboris mei peto » (*Enarrationes in Ps LXX,* CCL 39, p. 954), et son texte a pu inspirer Aelfric, selon St. Lebecq (*Aelfric et Alpert. Existe-t-il un discours clérical sur les marchands dans l'Europe du Nord à l'aube du XIe siècle ?,* dans *Cahiers de Civilisation Médiévale,* t. 27, 1984, p. 85-93), alors qu'Alpert reprenait la satire des marchands. On peut noter qu'Aelfric connaît aussi une version profane du thème de la peine, transposée cette fois à la vie spirituelle : « Quae ars saecularis discitur sine studio et labore ?... Nullus arator arat nisi qui artem agriculturae didicit ? Nemo seminat nisi sator. Venator et piscator plectunt sibi retia. Lignarius securim et asciam preparat. Faber ferrarius malleum et incudim adquirit. Sutur et sartor artes suos exercent. Quomodo ergo petistis vos artem spiritualem sine labore aut adquirere aut exercere ? » (cité par M.-M. Dubois, *Aelric, sermonnaire, docteur et grammarien...,* Paris, 1943, p. 284 note). Cependant St. Lebecq, qui a longuement étudié les textes d'errance missionnaire, confirme par des épisodes (p. 92s) les travaux de P. Vercauteren sur la relation placée entre les pèlerins, ces pénitents types, et les marchands.

2° La représentation des fonctions sociales. – Aux institutions pénitentielles se rapporte de fort près l'histoire du schème médiéval des trois fonctions sociales correspondant aux *oratores, bellatores/milites, laboratores.* Ce schème a fait ces dernières décennies l'objet d'études nombreuses.

Une synthèse en est donnée par J. Le Goff, *Les trois fonctions... et l'Europe médiévale,* dans *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations,* t. 34, 1979, p. 1187-1215 ; voir aussi les p. 16-18 de son Intr. à *Le Travail au Moyen Âge* (Bibliographie *infra*), ouvrage qui comporte aussi une mise au point importante d'Otto Gerhard Oexle, *Le Travail au XIe siècle : réalités et mentalités,* p. 49-50.

Comme nous l'avons indiqué (*Les Chrétiens et leur histoire,* Paris, 1985, p. 174-76), l'histoire médiévale latine de cette idéologie (dont on peut admettre qu'elle a des racines indo-européennes lointaines) a développé la possibilité qu'offre le schéma de définir un office de type royal selon deux modes distincts. Soit comme un englobant par rapport aux trois fonctions (ce que favorisa l'image biblique de David ou Salomon). Soit comme une forme de la deuxième fonction, celle des armes, ce qui ennoblit celle-ci tout entière (le soldat devient un seigneur), mais peut aussi permettre à la première, celle des spécialistes de la parole, de revendiquer une primauté sur une telle royauté de deuxième fonction (ce que favorisa l'image biblique du prophète, de Jérémie et Ézechiel en particulier, liés par ailleurs au sacerdoce).

Un autre aspect important du schéma idéologique est la plasticité de la troisième fonction, qui peut soit être attribuée à un groupe social, privilégié par rapport à une population qui reste en dehors (ainsi parfois les *laboratores,* en Occident, ont été pris seulement comme une élite parmi les paysans et, en tout cas, on les a opposés aux oisifs, non producteurs), soit être celle de toute la population, masculine et féminine, non spécialisée dans la parole ou l'épée. En Occident, on peut considérer comme l'évolution la plus déci-

sive celle qui a fait rentrer les « marchands » dans la troisième fonction dont ils étaient d'abord exclus, voire en a fait le noyau central d'une « troisième fonction » désormais incarnée dans les Communes, urbaines et accessoirement rurales, notre « Tiers-État » français.

Par rapport à ces schémas et à leurs déplacements, la question de la sanctification par la pénitence joue un rôle non négligeable. En effet, du point de vue des idéaux spirituels chrétiens, c'est à travers le caractère pénible de ces tâches qu'on a progressivement établi une valorisation du métier des armes et des professions de type commercial. Une orientation spirituelle comparable touche à l'office royal, nous n'y insisterons pas, mais aussi à la façon de percevoir les *oratores*, nous y revenons plus loin.

En ce qui concerne les marchands, il est clair qu'en Occident le schéma idéologique contribua d'abord à les marginaliser. On en a encore l'écho dans un sermon de Jacques de Vitry, même si le commerce de l'argent est directement visé : « Dieu a ordonné trois genres d'hommes, les paysans et autres travailleurs pour assurer la subsistance des autres, les chevaliers pour les défendre, les clercs pour les gouverner, mais le diable en a ordonné une quatrième, les usuriers. Ils ne participent pas au travail des hommes et ils ne seront pas châtiés avec les hommes, mais avec les démons » (trad. de J. Le Goff, *La Bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Paris, 1986, p. 60sv, selon le sermon *Ad Status*, n. 59).

Mais, cette marginalisation, le marchand la partage d'abord, du point de vue pénitentiel, avec les gens d'armes. On en a un reflet dans les Sommes classiques du 12e siècle. Dans le *Décret* de Gratien, la Distinction 5 du *De Penitentia* (*Corpus J.C.*, éd. Friedberg, t. 1, col. 1159svv), et dans les *Sentences* de Pierre Lombard la Distinction 16 du Livre 4, réunissent des textes, à vrai dire assez disparates, qui avaient jeté une suspicion sur les activités du soldat tout autant que sur celles du marchand. De cette marginalisation, ils sortiront aussi ensemble, sinon de façon chronologique, du moins quant à la façon de les assimiler au pèlerin condamné à une rude tâche pénitentielle. Les Sommes du 12e siècle ont déjà quelque chose d'anachronique, mais on peut suivre, en particulier dans les Commentaires des *Sentences*, l'intégration progressive des perspectives qui s'étaient affirmées à travers la concession à ces catégories de privilèges ecclésiastiques d'abord destinés aux pèlerins. Eux ensemble en viendront à marginaliser les *laboratores*. Ainsi, à la fin du 13e siècle, les Statuts de la Commune de Douai excluent des pouvoirs de décision ceux qui œuvrent « de leurs mains meismes », réservant ces pouvoirs aux familles de l'épée et du commerce (cités par J. Picke, *Le Chapitre cathédral Notre-Dame de Tournai...*, Louvain-La-Neuve-Bruxelles, 1986, p. 45). F. Braudel a d'ailleurs fait remarquer que la montée en Occident de la bourgeoisie a été favorisée par la reprise qui a été faite, du côté des marchands, des modes de constitution et d'alliance des lignages que les seigneurs féodaux avaient mis en place (*La dynamique du capitalisme*, rééd. coll. « Champs », Paris, 1988, p. 73s). Cela n'a pas été ignoré des artisans et paysans, mais est resté longtemps de réalisation très aléatoire, du fait de l'étendue des phénomènes de pauvreté qu'ont étudiés M. Mollat et B. Geremek. Et peut-être aussi du fait que la législation ecclésiastique, pouvoir public en ce domaine, ne garantissait pas de droits aux parents sur les unions de leurs enfants, ce qui aurait été particulièrement utile chez les plus pauvres, et qui sera, en opposition au droit canon médiéval, vivement promu par les réformateurs érasmiens et protestants.

3° Les travaux et la charité politique. – La sanctification par la pénitence du *labor* n'est pas cependant la seule perspective de celui-ci. Le passage de Jacques de Vitry cité plus haut et les Commentaires sur les *Sentences* évoqués à l'instant évoquent aussi la contribution de diverses professions à la communauté. Or, il ne s'agit pas d'une nouveauté. Dans le Nouveau Testament, c'est le travail des mains qui doit rendre libre, libre de donner. Le principe est souvent élargi dès le Haut Moyen Âge. Ainsi, dans le *Scarapsus* attribué à saint Pirmin, sorte de modèle de prédication datable entre 650 et 800 (J. Longère, *La prédication médiévale*, Paris, Études Augustiniennes, 1983, p. 49s), les chapitres ou paragraphes 28 à 30 (PL 89, 1045svv) développent le thème : « Celui qui fut oisif, qu'il œuvre de ses propres mains, ou peine à bien faire dans quelque art, afin qu'il puisse vivre de lui-même et donner aux autres... ». Un peu plus tard, Jonas d'Orléans écrit dans le *De Institutione laicali*, livre 2, ch. 19 : « Rend aux pauvres le tribut ! Offre tes dons aux prêtres ! Et, si tu n'as pas les décimes des fruits de la terre, comme l'agriculteur, tout ce qui te nourrit, cela est un bienfait de Dieu (*ingenium Dei*), dont il demande les décimes. De cela dont tu vis, de ton service armé, de ton commerce, de ton activité technique (*militia, negotio, artificio tuo*), rend les décimes ! » (PL 106, 207).

Une conséquence logique de ce principe de sanctification de la vie par le libre don de ce que l'on possède, et plus encore de ce que l'on produit soi-même librement, aurait pu être une répugnance sociale au maintien de l'esclavage. Si cette répugnance a existé, elle n'a pas été radicale, ni n'a porté immédiatement ses fruits. Comme système de production, au moins dans bien des régions, il semble en effet que les coutumes anciennes aient longtemps duré.

Bilan des études par P. Bonnassie, *Survie et extinction du régime esclavagiste dans l'Occident du Moyen Âge (IVe-XIe siècle)*, dans *Cahiers de Civilisation Médiévale*, t. 28, 1985, p. 307-43. – Guy Bois (livre cité *supra*, 1) voit la région de Cluny dominée par ce régime jusqu'à la mutation de l'An Mil. Au niveau de situations plus particulières, il n'y a pas de disparition des esclaves en Occident, comme l'ont montré les études de Ch. Verlinden et d'autres auteurs, synthétisées par J. Heers, *Esclaves et domestiques au Moyen Âge dans le monde méditerranéen*, Paris, 1981.

Le principe d'une sanctification liée à l'accomplissement d'une tâche utile à la collectivité joue évidemment de façon plus explicite dans le cas des *milites*, quoi qu'il en soit des discussions en cours sur l'origine et le sens de la chevalerie. Une excellente mise en place globale est donnée dans le volume de la collection « Nouvelle Clio » : Ph. Contamine, *La Guerre au Moyen Âge*, 2e éd., Paris, 1989 ; sur l'aspect liturgique : J. Flory, *Antiquité, Moyen Âge et Christianisme : les origines de la chevalerie*, RHE, t. 78, 1989, p. 775-85. Il est vrai que le guerrier comme tel n'est guère prédestiné aux honneurs liturgiques, ce qu'on peut dire dans une certaine mesure pour les professions d'évêques, d'abbé-abbesse, de roi-reine. Cela sera vrai d'ailleurs aussi à la fin du Moyen Âge, lorsque, en Italie et dans des régions voisines, des gens du peuple pourront être canonisés ou du moins être qualifiés de *beati* : ils ne le seront pas pour le bon exercice de leurs tâches professionnelles (A. Vauchez, résumant ses recherches dans sa contribution *Le saint*, à *L'Homme médiéval* [Bibliographie *infra*], p. 345-80).

Il reste qu'à cette époque on trouverait bien des équivalents de la pensée complexe que ramasse Bonaventure dans son traité *De perfectione evangelica*. La *Res publica* de l'Église comporte trois types d'œuvres, que le docteur présente d'abord selon une hiérarchie allant du corporel au spirituel : 1) L'*opus artificiale*, qualifié encore d'œuvre des mains, car la main est l'organe des autres organes, selon Aristote. Cet *opus* inclut tout ce qui est nécessaire pour préparer les aliments, les vêtements, les habitations, les instruments des *opifices*, tout ce qui est nécessaire aux *artes*. – 2) L'*opus civile*, œuvre des dirigeants, des défenseurs armés, des marchands, des serviteurs (noter le rapprochement des soldats et négociants). – 3) L'*opus spirituale* enfin, des prédicateurs, de ceux qui chantent les cantiques divins, des ministres des sacrements. Ici, la hiérarchie se renverse : l'*opus spirituale* n'est tel que parce qu'il distribue les biens divinement reçus. Or, c'est aussi un *opus spirituale*, et non pas civil, ou terrestre (les deux degrés inférieurs, repris en ordre inverse), que de distribuer ses biens terrestres pour le Christ (*Opera*, Quaracchi, t. 5, p. 161 ; passage traduit plus littéralement dans *Le travail et les travailleurs...*, p. 76). Bonaventure, on le voit, insiste sur le caractère « artificiel » de l'œuvre corporelle (même si, dans le renversement final, il la qualifie, accentuant le paradoxe de sa construction conceptuelle, de simplement terrestre) : la main sert aux autres organes, l'œuvre n'est pas le produit consommable, mais ce qui est nécessaire pour le produire. On est loin de l'image donnée par les couches anciennes de bénédictions.

Un autre renversement peut être évoqué alors. Les exégètes du Haut Moyen Âge avaient tenu que le *faber* père de Jésus (son père terrestre, image du Père céleste) était un forgeron, travaillant avec le feu, un *faber ferrarius* selon le terme utilisé par Aelfric (*supra*). Ainsi, chez Ambroise, *In Lucam* 3,2, CCL 14, p. 76 ; Chromace, *Tract.* 51 A, CCL 9A, Supplementum, p. 626 ; Bède, *In Marcum*, sur *Marc* 6,20, CCL 120, p. 502 ; *Enarrationes in Ev. Matth.* (vers 1140, selon D. Van den Eynde, RTAM, t. 26, 1959, p. 50-84), PL 162,1312, inspiré de Bède. Ces textes, d'ailleurs, ne disent pas que Jésus ait imité Joseph à Nazareth ; ils suggèrent plutôt directement que le Christ participe à l'œuvre de son Père du Ciel purifiant et remodelant l'homme par le feu.

Pour Gerson au contraire, il faut entendre « fèvre non mye en fer, mais en bois ». « Le noble Joseph œuvrait en bois, comme charlier, ou charron, ou huchier, ou faiseur de nefs ». Cette insistance viendrait-elle de ce que « Le Charlier » était un des patronymes de Jean Gerson ? En tout cas, il semble bien que le bois, plutôt que le fer, entrait dans l'image de ce « mariage laborieux, non pas follement oiseux », « que chacune personne de métier qui gagne sa vie à son loyal labour et mange son pain benoît... doit honorer... et y prendre bon exemple ». De même que « Labour paissait (Joseph) en joyeuse franchise », « le glorieux Jésus », jusqu'à l'âge de 30 ans, certes n'était pas « oiseux » (*Œuvres complètes*, éditées par P. Glorieux, t. 7, *L'œuvre française*, première partie, Paris, 1966, p. 13 ; Sermon pour la Desponsation Notre Dame). Comme chez Ludolphe (*supra*), le travail de Jésus est replacé dans un cadre familial paisible et simple. Mais Gerson évoque plus nettement une sanctification dont toute personne de métier peut participer, son métier même le mettant en « joyeuse franchise », consommateur d'un pain de bénédiction, de bonheur. Ici, la sanctification n'est donc plus liée à l'idée de peine, ni même à celle de peine assumée dans un but altruiste, elle devient en quelque façon interne au genre de vie de quelqu'un, individuellement, indépendamment de son insertion dans la Cité chrétienne et son ordonnance.

7. **Travail et repos spirituel.** – La « joyeuse franchise » de Gerson fait écho à l'*èsuchia* qui, selon la 2e Lettre aux Thessaloniciens, devrait être pour les fidèles le fruit du travail assumé pour soi et pour les autres (3,12 ; la Vulg., traduisant « cum silentio operantes », estompait quelque peu le paradoxe du « œuvrer en se reposant » sous-jacent au grec). On s'inscrit dès lors ici dans la tradition du monachisme.

Nous ne reprendrons pas une description des controverses médiévales autour du travail des moines, renvoyant aux synthèses récentes : les contributions d'A. de Vogüé, M. Zimmermann, C.D. Fonseca, G. Genacchi, A. Duval, G. Odoardi, à l'art. *Lavoro* du DIP, t. 5, 1978, col. 518-43 ; J. Dubois, *Le travail des moines au Moyen Âge*, p. 61-100 dans *Le travail au Moyen Âge* (Bibliographie *infra*). Les controverses illustrent les tensions qu'avait bien repérées déjà saint Augustin (dont l'étude fait la plus grande partie de R.A. Markus, *Work and Worker in Early Christianity*, dans *Work. An Inquiry into Christian Thought and Practice*, dir. J.M. Todd, Londres, 1960, p. 13-26), et qui se retrouvaient dans la façon dont le Docteur interprétait la scène de Marthe et Marie (A.-M. La Bonnardière, *Marthe et Marie, figures de l'Église d'après saint Augustin*, VS, t. 86, 1952, p. 404-27 ; D.A. Csanyi, *Optima Pars*, dans *Studia Monastica*, t. 2, 1960, p. 5-78).

Pour Augustin il y a un certain primat de la contemplation et surtout du service spirituel sur les tâches de production de la vie corporelle, mais celles-ci sont le lot présent des chrétiens, dans la condition pérégrine de l'Église. Les spirituels ne peuvent s'y soustraire par une imitation littérale de Marie. Ils restent aux côtés de Marthe. Ces occupations devraient leur fournir un certain équilibre humain, mais ne pourront sans doute subvenir à tous leurs besoins ; ils devront compter sur l'aide des autres fidèles. Un enseignement complexe assez comparable sera donné au cours de l'époque médiévale par Isaac de l'Étoile ; voir les col. 2031-34 dans l'art. du DS, t. 7, par G. Raciti (et l'*Index verborum* de l'éd. complète des *Sermons*, SC 339, 1987).

Concrètement, l'équilibre se révèle très difficile, indépendamment des tentations de la paresse, ou de la richesse acquise sur le travail des autres. Quelle part exacte doit-elle être faite à l'*otium*, celui qui limite les activités manuelles, en faveur de l'*opus* de la prédication, de l'administration des sacrements, de l'office divin ? Comment les activités manuelles doivent-elles être prévues et conduites, pour qu'elles ne deviennent pas une préoccupation inspirée par ce noir démon du travail qu'évoque Cassien ? Pour qu'elles restent subordonnées à la recherche de Dieu, et accompagnées des chants spirituels du cœur, sinon des lèvres ? Comment enfin justifier et organiser en pratique l'apport constitué par les « offrandes » des autres fidèles ? En particulier, les religieux et religieuses sont-ils à inclure parmi les « pauvres » auxquels est destinée une part de la dîme ? Oui, diront certains textes des « Mendiants », mais on invoquait et ils invoqueront plus volontiers le droit à

un « salaire » ou « sustentation » dû à l'accomplissement, pour le bien commun, des œuvres spirituelles. Noter que *Mt.* 10,10 : « dignus est operarius cibo suo » est en parallèle avec *Luc* 10,7 : « ...mercede sua ». La notion de « salaire », même à la fin du Moyen Âge, renvoie à celle de subsistance assurée, plutôt qu'à une rétribution mesurée sur le travail fourni ; on peut nuancer sur ce point ce qu'écrivait J. Le Goff en 1964 (repris dans son recueil *Pour un autre Moyen Âge,* p. 179).

Il y a évidemment, liée à ces questions plutôt internes, celle de la représentation en théorie et en pratique de la place des moines dans la société chrétienne (G. Duby, *Les Trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme,* Paris, 1978, évoque un conflit des schèmes monastiques avec ceux du type de l'idéologie des trois fonctions). La solution donnée par les Mendiants ou à leur propos s'inscrira (cf. *infra*) dans le cadre de l'organisation urbaine des métiers, mais cela ne se transcrira pas aisément dans la vie monastique classique, et celle-ci gardera dès lors un statut social quelque peu équivoque.

Il reste cependant qu'un aspect important des traditions monastiques concerne le sens plus général des activités techniques ; c'est celui qui réside dans l'idée d'une peine à modérer, car elle risque d'écraser l'homme et de l'écarter des soucis spirituels susceptibles d'inspirer toute l'existence, et ces activités techniques elles-mêmes. Lesquelles, de leur côté, quand elles sont ingénieusement organisées, peuvent soulager le moine. Voir à ce sujet les remarques de R. Bultot sur la célèbre description du rôle de l'eau à Clairvaux (p. 111-13) dans sa contribution *Les sources philosophiques païennes de l'opposition entre « naturel » et « artificiel » en milieu chrétien,* dans *Le Travail au Moyen Âge* (Bibliographie *infra*). Le thème remonte à Grégoire de Tours (*Liber Vitae Patrum* 18,2, PL 71,1085 ; *Le Travail et les travailleurs...,* p. 115).

Bien que cela soit évidemment difficile à estimer, on peut penser que ces traditions, comme d'ailleurs l'organisation même des bâtiments monastiques puis conventuels, ont contribué à acclimater en Occident des modes de vie rendant possible un rapport équilibré entre les occupations et le loisir. A la fin du Moyen Âge, il semble que cela se reflète, en milieu urbain cette fois, dans la spiritualité de Jean Ruusbroec (P. Verdeyen, *Ruusbroec l'Admirable,* Paris, 1990) qui a inspiré le « bon cuisinier » Jean de Leeuwen (p. 67s), et célébré une vie commune unissant la contemplation et l'action (p. 127-30). Relevons qu'il a dénoncé vivement l'abus du principe : « il est permis dans la sainte Église aux prêtres et aux clercs pauvres, qui exécutent les lectures et les chants pour Dieu, et sont pour les hommes les ministres des sacrements, de recevoir pour leur labeur et leur service les ressources dont ils peuvent vivre » (*Livre des Douze Béguines,* cité p. 168).

Ces orientations ont-elles atteint les laïcs ? Certains clercs au moins ont souhaité que cela soit. Une description de la sanctification de sa vie par un paysan était donnée par Cassien dans ses Conférences (*Coll.* 14,7, SC 54, p. 187svv), et pouvait évoquer quelque chose de la « joyeuse franchise » dont parlera Gerson ; cependant, l'admiration du moine dont Cassien prétend rapporter les expériences porte bien plutôt sur l'abstinence sexuelle pratiquée depuis longtemps par le saint travailleur. Il est remarquable qu'Humbert de Romans, citant ce passage de Cassien, omette le dernier trait dans le modèle de sermon 77, « Ad laicos in villis » (*De Modo prompte cudendi sermones,* 2e partie, du *De Eruditione praedicatorum,* éd. Margarin de La Bigne, *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum...,* éd. augmentée, t. 25, Lyon, 1677, p. 495).

Cette œuvre d'Humbert de Romans, complétée par le ch. 46 du *De Officio Ordinis* (éd. J.-J. Berthier, *Opera de vita regulari,* t. 2, Rome, 1889, p. 360-69), fournit sans doute le plus complet tableau médiéval d'un projet de spiritualité professionnelle que nous possédions (cf. quelques suggestions de C. Carozzi et d'intervenants sur sa communication, dans *1274, Année charnière...,* Paris, 1977, p. 233-36 et 239s). Le second texte est une série de thèmes d'examen de conscience selon les états de vie (on peut relever que le passage concernant les *milites* met en parallèle les *labores* et les *dolores* que leur occasionne la vaine gloire). L'examen sans doute le plus proche d'une spiritualité du travail est celui proposé aux *agricolae,* p. 362sv. Les questions de justice sont les plus nombreuses, mais Humbert y joint une perspective large : ceux qui ne se trouvent pas par ailleurs en état de péché mortel, « si... habent bonam intentionem... martyres Dei sunt, et exhibent corpora sua hostiam Deo viventem » (p. 362).

Qu'entendre par intention bonne, *intentio recta* ? Quatre orientations du cœur sont proposées : – Vel quando laborant ut agant poenitentiam a Deo injunctam, scilicet : « In sudore vultus tui vesceris pane tuo » (*Gen.* 3). – Vel, ut corpora sua doment, ne lasciviant (Humbert dit ailleurs que tel était déjà le sens de la culture du jardin, avant la faute). – Vel, ne oporteat eos male accipere unde vivant (la tournure littéralement est négative, mais le contexte pourrait justifier de traduire positivement : afin qu'ils puissent acquérir de quoi vivre honnêtement). – Vel, ut habeant unde eleemosynas tribuant.

Les modèles de sermons donnés dans la première œuvre citée *supra* reprennent des points comparables ; ainsi à des sœurs de l'Ordre des *Umiliati* italiennes, il faut rappeler : « Nulla... eleemosina preciosor illa quae fit de proprio labore », mais aussi que le *labor manuum* est pénitence imposée par Dieu pour le premier péché. Enfin : « notandum quod ad hoc quod huiusmodi labor sit apud Deum fructuosus debet fieri ex animo : *Col.* 3 : Quodcumque facitis, ex animo operamini, Ita diligenter » (La Bigne, *loc. cit.,* Sermo 50, p. 481s).

Le Sermon destiné *Ad laicos in villis* est particulièrement développé, mais reprend substantiellement l'examen de conscience de l'autre ouvrage. Avant l'utilisation, rapportée *supra,* de Cassien, Humbert parle de ce paysan qui maudissait Adam de lui avoir valu toutes ces peines, et ajoute que « multi maledicunt diei nativitatis suae, quando ad huiusmodi laborem nati sunt ». Pour plaire à Dieu par la vie de travail, il faut éviter de murmurer contre Dieu (Sermon 78, p. 494s).

Le sermon *Ad operarios conductivos* témoigne du développement de la location de la force de travail. Aux rappels du type précédent, Humbert ajoute une nuance en précisant que le travail des mains est un bien, mais doit être exercé « in arte licita », ce qui suppose que certains métiers ne le sont pas, et que les maîtres qui en relèvent devraient être récusés par les « demandeurs d'emploi ». Humbert rappelle aussi les condamnations bibliques des maîtres qui ne donnent pas à leurs serviteurs ce qui leur est dû : « ex quibus patet quanta cura est Deo de laboratoribus » (noter l'élargissement aux *operarii conductivi* de la notion de *laboratores*), « cum cito

voluerit eis reddi mercedem, et in nullo eos defraudari, immo nec laedi; et delictum contra eos commissum denunciet clamare ad Deum » (Sermon 88, p. 500).

Humbert de Romans n'ignore pas le thème d'une modération opportune dans les activités corporelles. Ainsi, le Sermon *Ad conversos de ordine praedicatorum* (Sermon 30) avait décrit les avantages de ces convers, qui, à la différence de leurs analogues en d'autres communautés (le maître des dominicains pense sans doute aux monastères, voire à ce qu'étaient devenues certaines communautés canoniales), ne sont pas mis à part des clercs, bénéficient des services spirituels de ceux-ci, et disposent de temps pour leur propre prière. De plus, ils n'ont que des *officia honesta,* tandis qu'ailleurs on leur impose *multa officia vilia, ut custodia pecorum, purgatio stabulorum et hujusmodi.* Eux, du moins, auraient donc quelque chose comme la « franchise joyeuse » du saint Joseph de Gerson.

L'équivalent de cet idéal de travail honnête (le passage est intéressant aussi pour le déplacement des connotations de ce terme) ne semble pas être mis en avant dans les Sermons destinés aux simples laïcs. En ce qui concerne ceux-ci, il convient d'insister en conclusion sur la notion d'*intentio,* en tant qu'il ne s'agit pas d'une disposition interne juxtaposée à l'œuvre exercée, mais qu'elle peut être exprimée encore dans la formule : *ex animo operari* que fournissait *Col.* 3,23. L'ensemble des activités de production de la vie se trouve mis ainsi en tension avec un *otium* qui en relativise le caractère d'utilité et de nécessité naturelles. On peut cependant se demander si un tel *otium* a été perçu comme nourri, en retour, de l'*operatio,* si la sagesse a été mise en rapport avec l'expérience de l'œuvre produite, et comment. Le sage est-il seulement habilité à décréter, ou du moins à discourir, de l'honnête et du vil, ou bien est-il convoqué à s'éduquer lui-même par une « lecture » des œuvres issues de la coopération du Créateur et de l'homme à son image, au-delà des allégorisations ou symbolisations plus ou moins arbitraires auxquelles il a déjà été fait allusion (*supra* 3.) ?

8. **Les Arts mécaniques et le Sage.** – 1° L'IDÉE D'UN DIALOGUE POSSIBLE. – Deux textes peuvent situer le problème spirituel visé dans ce paragraphe. Le premier appartient à un ouvrage largement connu au Moyen Âge, le *De Vera Religione* d'Augustin. Au chapitre XXXII (59), Augustin se donne un *artifex* qui, ayant construit un arc, lui ajoute son symétrique dans l'autre partie de l'édifice. Et il l'interroge : Pourquoi as-tu fait cela ? L'autre répond d'abord : pour que les deux parties se correspondent. Mais Augustin insiste, qu'est-ce que cela fait ? L'*artifex* : « hoc decere, hoc esse pulchrum, hoc delectare cernentes ». Il n'osera rien dire de plus. Ses yeux sont rivés à la terre, il ne comprend pas d'où vient tout cela. Augustin alors se donne un autre interlocuteur, un homme doté de l'œil intérieur, et voyant l'invisible. Qu'il ose, lui, être *judex* de telle délectation humaine. Lui n'est pas lié par elle, il ne juge pas selon elle, il la juge. Cet homme répondra immédiatement que ces choses délectent *quia pulchra sunt,* ce qui laisse encore au point où était arrivé l'*artifex.* Et lui aussi hésitera à aller plus loin, mais Augustin pourra lui suggérer : « quia similes sibi partes sunt, et aliqua copulatione ad unam convenentiam rediguntur » (coll. *Bibliothèque Augustinienne* = B.A. 8, p. 110 ; CCL 32, p. 226). C'est probablement la suite qui importe surtout au Docteur, les interrogations sur le statut de l'*unitas* qui se manifeste à travers la *convenientia.* Un peu avant, Augustin avait déclaré meilleur de pouvoir juger, au nom de la raison, même si l'on est incapable d'*opera artificiosa,* que d'en être capable, mais grâce à un *ars vulgaris* qui n'a pour fondement que l'*experientia,* « rerum expertarum placitarumque memoria » (XXX, 54 ; B.A., p. 100-02 ; CCL, p. 222s).

Ces textes supposent évidemment une conception aristocratique du primat de la *sapientia* qui s'acquiert *ratiocinando* sur celle, vulgaire, de l'*opifex,* formée *experiendo* (XXX, 54 début) et qui ne peut dépasser le jugement instinctif faisant trouver beaux deux arcs (ou encore deux fenêtres, selon XXX, 54) qui se correspondent. Mais (cela n'est pas suffisamment souligné dans P. Payot, *Le philosophe et l'architecte,* Paris, 1982, p. 100svv), Augustin prime la capacité d'interprétation que la sagesse rationnelle exerce, non pas le surplus de perfection qu'elle apporterait, qu'elle devrait apporter, pour que l'œuvre technique (*artificiosa*) soit réussie. Ce qui était une idée antique assez courante. On la trouvera à nouveau très clairement chez saint Thomas (Payot, p. 106svv ; vg *Summa Th.* Iª, q.1, a.6, Resp.). Augustin ne semble pas être bien conscient du fait que son sage restera dépendant du jugement pratique premier des *opifices* ; du moins son exposé pouvait-il conduire le lecteur à en faire la remarque.

Le second texte vient d'Ambroise. Il est un commentaire de ce qu'on lisait dans l'Exode, au sujet de la construction du tabernacle. Le Seigneur aurait dit à Moïse : « Vocavi... Beseleel... et implevi (replevi) eum spiritu Dei (spiritu divino), sapientia, et intelligentia, et scientia in omni opere, ad cogitandum quidquid fabrefieri (excogitare et architectonari) potest, ex auro, et argento, et aere, marmore, et gemmis, et diversitate lignorum. Dedique ei socium Oliab... Et in corde omnis eruditi posui sapientiam ut faciant cuncta quae praecepi tibi » (*Ex.* 31,2-5, Vulg. ; entre parenthèses les variantes VL selon P. Sabatier). La pensée est reprise plus loin par Moïse parlant au peuple : « Vocavit Dominus... Beseleel... implevitque eum spiritu Dei, sapientia, et intelligentia, et scientia, et omni doctrina. Ad excogitandum, et faciendum opus in auro, et argento, et aere (facere aurum...), sculpendisque lapidibus et opere carpentario (et operari ligna), dedit in corde ejus. Oliab quoque... Ambos erudivit sapientia, ut faciant opera... omnia (facere omnia opera...), ac nova quaeque reperiant (facere omne opus architectonicum varietatis) » (35,30-35).

L'intérêt de ces phrases n'a pas échappé à Augustin ; il a discuté le sens de cet « architectonique » (le terme vient de la LXX), et de l'identité de ce *spiritus* (*Quaestiones in Hept.,* q. 138 et q. 168, CCL 33, p. 134 et 149 ; trad. fr., p. 82 et 84 dans *Le Travail et les travailleurs...*). Ambroise, dans le *De Noe,* renvoie à ces passages pour démontrer que l'Esprit saint est un *spiritus sapientiae et cognitionis,* qui donne discipline et prudence (*De Noe* 3,6, CSEL 32, p. 417). C'est un autre passage qui nous retient davantage, lui aussi déjà signalé par Sabatier. Il se trouve dans un développement sur l'Esprit, au cours de la longue *Expositio in Psalmum CXVIII.* L'unique Esprit, dit Ambroise, qui est l'Esprit des prophètes et des apôtres, *est etiam artificum spiritus,* au témoignage de l'Exode. Non seulement Beselehel et Eliab ont fait le tabernacle selon le *sensus* que Dieu leur avait donné, cela fut aussi donné *ceteris sapientibus.* Ils firent ce qu'ils n'avaient ni appris ni vu, mais selon ce que l'Esprit leur montrait. Il n'est donc pas douteux qu'il y a un seul et unique Esprit, que soit donné à certains un *verbum apostolicum,* à d'autres un *verbum propheticum,* à d'autres un *verbum angelicum,* à

d'autres enfin une parole qui œuvre, *aliis verbum operatorium* (3,21, CSEL 62, p. 52sv).

Ce texte est significatif par son organisation conceptuelle, qui suppose (même s'il est ici question évidemment d'une œuvre exceptionnelle, correspondant à une ordonnance extraordinaire de Dieu) que ce qui est le plus spirituel peut rejoindre de façon interne l'opération de l'homme au sein du monde sensible, et le lester d'une sagesse qui ne dépende pas de la fonction médiatrice d'un sage qui procéderait, lui, par raisonnement discursif. Dépassant la lettre du texte, on pourrait conclure que ce sage, selon la logique d'Ambroise, aurait parmi ses tâches de découvrir au contraire, par l'intermédiaire du *verbum operatorium,* une sagesse dont la venue l'a précédé, lui, l'intellectuel. Et, établissant une dialectique entre le passage du *De Vera Religione* et celui-ci, on obtient l'image d'un dialogue, où, cette fois, l'intellectuel reconnaîtrait chez son interlocuteur, bien plus qu'une expérience naïve, une sagesse authentiquement originale.

2° Le contexte «stoïco-platonicien». – Ambroise, plus clairement qu'Augustin, réfléchit en chrétien avec des représentations du monde qui proviennent des conceptions stoïco-platoniciennes caractéristiques de l'Antiquité tardive (voir notre livre *Les chrétiens et leur histoire,* Paris, 1985, index : « Platoniciens », p. 307). Une organisation conceptuelle analogue se trouve par exemple au début du 5e siècle chez Macrobe, présentant le type de rapport à la nature du poète Virgile (*Saturnalia,* début du livre 5, éd. Mahul, coll. Nisard, Paris, 1845, p. 285sv). On peut également rapporter à ces tendances intellectuelles la façon dont Augustin, dans la *Cité de Dieu,* s'inspire d'un passage de Cicéron dans le *De Natura Deorum,* mais y ajoute significativement un passage sur l'harmonie cachée des dimensions au sein du monde par ailleurs le plus humble (*De Civ. Dei* 22,24 ; présentation dans *Le Travail et les travailleurs...,* p. 103sv). Un tableau des activités humaines, intégré à une vision des pouvoirs de l'âme inspirée des conceptions stoïco-platoniciennes se rencontre dans le *De Quantitate animae* (xxxiii, 72, coll. Bibliothèque Augustinienne 5, p. 376svv).

Comprendre pleinement la pensée d'Augustin sur ces questions demanderait de suivre aussi ses réflexions sur la musique, d'autant qu'il s'agit sans doute d'un des domaines où les dialogues entre le lettré et l'artisan ont été les plus réels au Moyen Âge. A la fin de celui-ci, en musique, la conscience technologique réflexe des Latins avait, semble-t-il, atteint un développement dont il n'y a pas eu d'équivalent ailleurs.

Augustin s'est exprimé encore sur la nature de l'image inscrite dans le sensible : *De Diversis Quaestionibus...,* q. 78 (CCL 44A, p. 223sv). Sa position est assez semblable sur ce point, quant à l'interprétation de la beauté des « simulacres », à celle du *De Vera religione* pour l'architecture. Y. Christe remarque à juste titre (*L'émergence d'une théorie de l'image dans le prolongement de Rom. 1,20 du IXe au XIIe siècle,* p. 303-11, dans *Nicée II...,* éd. F. Boespflug et N. Lossky, Paris, 1987) que la pensée de Jean Scot Érigène représente une perception plus subtile que celle de la Question d'Augustin. Dans le cadre ici tracé, on pourrait dire également que Jean est plus directement dans l'ordre conceptuel où Ambroise se place dans le texte de l'*Expositio.*

3° Le dialogue des arts libéraux et des arts mécaniques. – Nous avons suggéré la possibilité mentale d'un dialogue entre l'artiste ou artisan et le lettré. Ce dialogue a-t-il eu lieu ? On peut dire que son développement, jusqu'aux 17e et 18e siècles, avant les mutations plus décisives du siècle dernier quant aux rapports entre la science et la technique, occupe tout le long Moyen Âge cher à J. Le Goff (cf. *Pour un autre Moyen Âge*). A s'en tenir au Moyen Âge au sens courant, il est sûr que nous possédons peu de témoignages d'un tel dialogue. Serge Lusignan suggère que, si les échanges ont existé, ils ont été aussi handicapés par l'opposition des deux systèmes du latin et des langues vulgaires, celles dans lesquelles auraient pu s'exprimer les travailleurs (*Le Français et le Latin aux XIIIe-XIVe siècles : Pratique des langues et pensée linguistique,* dans *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations,* t. 42, 1987, p. 955-67 ; et *La Lettre et le Travail : l'impossible point de rencontre des arts mécaniques au Moyen Âge,* p. 129-39 de *Le Travail au Moyen Âge,* Bibliographie *infra*).

Que, du côté des lettrés, une préoccupation ait existé, du moins au plan théorique, c'est ce que signalent leurs essais de réflexion autour de la relation entre les *artes liberales* et ce qu'ils ont appelé les *artes m(a)echanicae.* Ce dernier terme provient sans doute d'une référence malhabile à la Mécanique d'Aristote (F. Krafft, dans *Lexikon des Mittelalters,* t. 1, 1980, col. 1063-65, et sa contribution à l'art. *Aristoteles, ibid.,* col. 941sv). On lui donna pour étymologie le grec *moichos,* l'adultère. Un lexique du 9e siècle explique que l'*ars mechanica* est adultère, parce que son ingéniosité cherche à se cacher, comme le fait le délinquant sexuel pour ses manœuvres (cité par Lynn White, *Medieval Religion and Technology,* p. 242, cf. bibliogr. *infra*). En un sens un peu analogue, Hugues de Saint-Victor, dans ses écrits sur ces sujets, dira que l'*ars mechanica* est adultère parce qu'est donnée à une chose sensible une forme autre que celle qui lui appartenait proprement (P. Vallin, *Mechanica et Philosophia chez H. de S.V.,* RHS, t. 49, 1973, p. 257-88 ; cf. Marie-Dominique Chenu, *Civilisation urbaine et théologie : l'École de Saint-Victor au XIIe siècle,* dans *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations,* t. 29, 1974, p. 1253-63).

L'histoire du terme et de ses usages dans le cadre des systèmes de sagesse a été faite avec précision par P. Sternagel, *Die Artes Mechanicae im Mittelalter. Begriffs- und Bedeutungsgeschichte bis zum Ende des 13. Jahrhunderts,* Ratisbonne-Kallmunz, 1966. – Fr. Alessio, *La filosofia e le artes mechanicae nel secolo XII,* dans *Studi Medievali,* 3e série, t. 6, 1965, p. 71-164, a présenté un tableau où certaines interprétations me semblent discutables (une réédition, et une synthèse récente par le même auteur sont signalées par J. Le Goff, *Le Travail au Moyen Âge,* p. 18). Dans le volume collectif *Les arts mécaniques au Moyen Âge* (Cahiers d'Études médiévales 7, Montréal et Paris, 1982) S. Lusignan, p. 33-48, analyse la pensée de Vincent de Beauvais dans son *Speculum Doctrinale* ; A. Vermeire, p. 51-61, à propos de la *navigatio* chez Hugues, montre que celui-ci porte estime aux marchands ; B. Beaucage, p. 63-74, rappelle que Hugues ne s'intéresse guère à l'agriculture.

La pensée de Hugues se situe dans le prolongement des pensées de type stoïco-platoniciennes (dont la place ne me semble pas suffisamment relevée par R. Bultot, *Les sources philosophiques païennes de l'oppo-*

sition entre « naturel » et « artificiel » en milieu chrétien, p. 101-13 dans *Le Travail au Moyen Âge*). Ce sera encore le cas chez Bonaventure, et au moment de la Renaissance (H. Blumenberg, *Neoplatonismus und Pseudoplatonismus in der Kosmologie und Mechanik der frühen Neuzeit,* p. 447-74, dans *Le Néoplatonisme,* colloque de Royaumont 1969, Paris, 1971), chez Nicolas de Cuse par exemple (son originalité dans la question de la technique me semble surévaluée par E. Cassirer, *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance,* trad. fr., Paris, 1983, p. 77sv).

Il est certain que la référence directe à Platon, et en particulier au *Timée,* a pu jouer aussi dans la construction d'une hiérarchie sociale descendant de ceux qui ont l'intellect, pour diriger, jusqu'à ceux qui exécutent. Tullio Gregory (*Le Platonisme au XIIe siècle,* RSPT, t. 71, 1987, p. 243-59) cite en ce sens des formules (où, en fait, l'influence des institutions romaines est peut-être plus directe) de hiérarchisation sociale : *senatores, milites agentes, mecanicarum artium professores,* ou encore, *imperantes, agentes, obtemperantes* (p. 248sv).

Au plan de la présente enquête, c'est cependant plutôt la réception d'Aristote qui a conduit à ce que les arts mécaniques soient souvent dépréciés par rapport à l'excellence intellectuelle de l'homme. On était désormais porté à concevoir la génération naturelle comme plus parfaite que la fabrication, voire à concevoir les choses matérielles comme closes en leur nature, de sorte que l'opération humaine ne pouvait introduire que des *accidents,* qui ne les changeait pas comme telles, sinon dans les cas où l'opération utilise l'action d'une nature sur une autre. Saint Thomas fait en ce sens une réflexion intéressante à propos du *quoddam artificiale* qu'est le pain transubstantié à la Messe (c'est un des cas qui contredisent l'affirmation générale énoncée *supra,* 3) : *In IV Sent.* dist. 11, q. 1, art. 1, quaestiuncula 3, obj. 3, sol. 3 ad 3um (*Opera,* éd. Parme, t. 17 bis, p. 632). On aura donc tendance à ne justifier la relation de l'esprit du sage à la fabrication extérieure que de façon indirecte, dans la mesure où le sage agit pour transmettre un ordre à des serviteurs qui auront alors le sort de rentrer en contact, selon leur nature, potentiellement, servile (cf. *supra*), avec les choses matérielles. Il ne s'agit évidemment là que d'une orientation théorique ; on peut d'ailleurs supposer que cette orientation ne s'oppose pas de soi à un certain dialogue entre le sage et son serviteur, au plan par exemple des difficultés rencontrées par ce dernier dans l'exécution des conceptions du maître.

Il faut d'autre part rappeler que les vues d'Hugues restaient disponibles, son influence demeurant grande. On a cependant peu compris ce qu'il y avait d'original dans sa façon d'étendre la notion d'art mécanique à l'ensemble des activités humaines dans le monde sensible, jusqu'au commerce, mais aussi au gouvernement, voire à l'éloquence comme mode d'action. Cela, par exemple, ne se trouve plus dans la présentation du problème la plus apparentée à la sienne, le *De Reductione artium ad theologiam* de Bonaventure, qui dit d'ailleurs que l'œuvre corporelle est *quodammodo servilis* (voir notre art. sur Hugues cité *supra,* p. 287sv). On a bien cependant chez Bonaventure quelque chose de la vaste respiration d'Hugues, mettant la relation aux arts mécaniques en compagnie intime de la recherche d'une sagesse spirituelle ultime.

4° Des dialogues ont-ils eu lieu ? – Nous venons d'évoquer surtout des vues théoriques. Il ne semble pas que les auteurs aient profité clairement d'un rapport personnel avec les travailleurs de leur temps. Il existe cependant un domaine, où, sans doute, des dialogues ont existé : celui de l'art des techniciens du culte, de la musique très probablement, mais aussi des œuvres plus clairement manuelles, quand elles étaient au service de la vie sacramentaire de l'Église, à l'honneur de Dieu. Les lettrés ont-ils perçu chez ces nouveaux Beselehel et Oliab une sagesse donnée par l'Esprit divin ?

Nous avons d'abord ici le témoignage des textes. Les phrases de l'Exode ont été brièvement évoquées par Eusèbe de Césarée à la fin de l'*Histoire Ecclésiastique,* quand il chante la gloire de la construction de la basilique de Tyr (*H.E.* 10,4,3 et 25), mais le nouveau Beselehel est l'évêque qui a conçu l'œuvre, non pas le constructeur même. Ces allusions ne sont pas reprises par la traduction de Rufin, telle qu'elle est éditée par Th. Mommsen (GCS 9,2). Rufin (p. 861, ligne 10) mentionne bien la dédicace d'églises, mais évoque ensuite une sagesse (863,20) qui est en rapport avec l'édification de l'Église au sens spirituel (863,17). C'est selon un sens spirituel de ce type que les phrases de l'Exode ont un écho chez Vincent de Lérins (*Commonitorium* 22, CCL 64, p. 177). Hugues de Salins, dans le préambule d'une charte remise à Odilon de Cluny, en 1033, fait une longue considération sur la construction de l'Église de Dieu, mais, s'il se réfère à *Exode* 35, c'est à propos de l'empressement des Israélites à fournir ce qu'il fallait (Bernard de Vregille, *Hugues de Salins, archevêque de Besançon, 1031-1066,* Besançon, 1981, p. 51sv).

Avec Hugues de Salins, on est cependant à une époque, selon Wilhelm Hanke (*Kunst und Geist. Das philosophische und theologische Gedankengut der Schrift « De Diversis Artibus » des Priesters und Mönches Theophilus Rugerus,* Bonn, 1962), où les défenseurs des images se réfèrent volontiers à la notion biblique d'une assistance de l'Esprit saint à ceux qui travaillent de leurs mains à l'honneur du culte chrétien (Hanke perçoit une cohérence de ces discours à partir de 950 environ). L'expression la plus claire d'une telle théologie reste l'œuvre de Théophile, en particulier les Prologues des Livres 1 et 3. Les passages principaux, selon la trad. fr., en 1843, de l'Escalopier (cf. *supra,* 1) sont reproduits dans *Le Travail et les travailleurs...* (p. 81 et 84). Ici, lisons la phrase centrale, dans la trad. anglaise que commente Lynn White (*Medieval Religion and Technology...,* p. 99) : « ...Most beloved son... you should not doubt, but should believe in full faith that the Spirit of God has filled your heart when you have embellished His house with such great beauty and variety of workmanship ».

Que Théophile s'adresse ici à lui-même ou à un artiste son disciple, il est clair qu'il est intimement au courant des problèmes les plus concrets de la fabrication, et c'est sous cet angle que son œuvre a été particulièrement étudiée. C'est aussi un élément de datation, la comparaison étant possible avec les œuvres conservées par ailleurs. Il y a cependant des incertitudes à cet égard. Après la première publication par Lessing, puis les éditions, traductions et études plus techniques du siècle dernier, une édition critique a été donnée par C.R. Dodwell (Londres, 1961), avec une traduction anglaise et des commentaires (autre trad. par J.G. Hawthorn

et C.S. Smith, Chicago, Univ. Press, 1963). Dodwell conclut à une datation vers 1110-1140, et à une transposition par Théophile (dont on s'accorde à penser qu'il vivait en Allemagne) de vues de Rupert de Deutz concernant les arts libéraux (Rupert lui-même se distinguant plutôt d'ailleurs par ses thèses sur le primat de l'*opus Dei* au sens sacramentel et liturgique sur les occupations matérielles !). Cette position est adoptée assez généralement, que ce soit par les spécialistes de Rupert (cf. H. Silvestre, RHE, t. 78, 1983, p. 619sv), ou ceux de l'histoire des arts (ainsi, P. Skubiszewski, p. 302 dans l'étude citée *infra*). Lynn White (*Theophilus redivivus*, dans son *Medieval Religion and Technology*, p. 103 ; voir aussi les autres passages signalés à l'Index, p. 358) pense pouvoir être plus précis, décelant une référence précise aux attaques de saint Bernard contre le délire des imagiers, et proposant pour le *De Diversis Artibus* la date de 1122-1123.

Hanke (*op. cit.*, p. 138-46) n'avait pas été convaincu par les arguments de Dodwell, et maintient comme probable une datation vers 1060-1090. Il a peut-être tort, mais son livre (issu d'une thèse dirigée par le P. Kirschbaum à l'Université Grégorienne) offre de toute façon une exploration, quant aux théologies des images et de l'artiste en Occident, qui n'a pas d'équivalent, malheureusement restée trop peu utilisée.

A la figure de Théophile, on peut comparer celle de Bernward, évêque d'Hildesheim de 993 à 1022, et qui auparavant, moine et abbé dans la même ville, aurait lui-même produit des œuvres plastiques : « quamquam vicissimo igne animi in omni liberali scientia deflagraret, nichilominus tamen in levioribus artibus quas mechanicas vocant studium impertivit », dira de lui son biographe Thangmar (MGH *Scriptores*, t. 4, 1841, p. 758 ; cité p. 285sv, par P. Skubiszewski, *L'intellectuel et l'artiste face à l'œuvre à l'époque romane*, p. 263-321 dans *Le Travail au Moyen Âge*). Des œuvres subsistantes peuvent être rapportées à l'activité de Bernward, de telle sorte que la relation entre lui et Théophile peut être considérée comme typique pour la recherche neuve, d'un extrême intérêt, que constitue l'étude citée. C'est une exploitation conjointe, sur les divers aspects de la relation entre les lettrés et les artistes, des textes et du témoignage qu'offrent les particularités de certaines œuvres conservées (une assez large documentation d'images est donnée à la fin du volume). Cette étude exemplaire s'inscrit dans un courant plus large de recherches, dont un bilan, lui aussi excellent, est donné par E. Castelnuovo, *L'artiste*, p. 233-66 dans *L'Homme médiéval* (bibliographie *infra*).

9. **Paroisses, Confréries, Métiers.** – Il faut brièvement situer en dernier lieu un vaste problème, celui de l'insertion des travailleurs, et dans une certaine mesure de leurs activités professionnelles, dans des cadres dont la structure, ou du moins la légitimation, est de nature spirituelle ou ecclésiale.

1° La paroisse. – Le Christianisme, en Occident comme ailleurs, s'est diffusé à partir des centres urbains, les campagnes n'étant en général touchées que progressivement à partir de là. En Occident, à la différence de l'Orient byzantin (c'est un des effets des invasions et de la crise des institutions impériales), les centres urbains ont subsisté principalement, dans beaucoup de régions, seulement sous la forme de la Cité épiscopale. Cela a contribué à ce que soit habituellement détruite, dans la réalité et dans l'imaginaire, la fonction d'enracinement de la Cité dans un ordre cosmique que représentaient les monuments, rites et mythes plaçant un point central de fondation au milieu de la structure urbaine (voir G. Vallet, *Ville et cité : réflexions sur les premières fondations grecques en Occident*, pour le système antique, et P. Vallin, *Genèse médiévale des villes d'Occident : Points de vue d'histoire sociale et de théologie*, pour les orientations médiévales, dans *L'idée de la Ville. Actes du Colloque international de Lyon (1983)*, Seyssel, Champ Vallon, 1984, p. 56-64 et 65-84). On peut parler d'une re-fondation chrétienne, mais qui passe cette fois par l'organisation du corps institutionnel et culturel épiscopal. Cette agglomération, déjà complexe par rapport à la vie des campagnes environnantes, sera volontiers considérée par les évêques comme leur Église, l'Église de Rome ou celle de Besançon (les conceptions sur ce point d'Hugues de Salins, cf. sa biographie par B. de Vregille, cité *supra*, sont particulièrement claires). Le monde environnant, les campagnes, seront en Occident organisées socialement autour d'autres centres, qu'on peut qualifier d'urbanisés, mais selon d'autres principes : les monastères, puis surtout les seigneuries (et les monastères devenus domaines féodaux). Du point de vue pastoral, ou institutionnellement religieux, il y aura cependant un système d'encadrement des campagnes à partir de la Cité épiscopale, c'est le cadre paroissial, dont le responsable local, quant aux pouvoirs et formes rituelles et doctrinales d'influence, est considéré comme dépendant de l'évêque ; ce qu'illustreront les documents, si précieux aujourd'hui quand ils sont conservés, des statuts synodaux et des visites pastorales.

Cet encadrement (ou « encellulement », comme aime le dire R. Fossier) se mêle à la vie rurale de façon proche, que ce soit par les décimes dont c'est la structure de prélèvement, par l'établissement d'un système du temps (cf. les études de J. Le Goff, dans *Pour un autre Moyen Âge*, bibliogaphie *infra*), ou par les fonctions d'intercession qui atteignent les grands moments de la vie des individus et des travaux. C'est principalement dès lors au niveau du village rural qu'on peut prévoir la pertinence d'une structure mentale et institutionnelle de négociation complexe entre le « prescrit » (le système de la paroisse) et le « vécu », dialectique qui passe aussi entre la culture urbaine dépendant de la Cité épiscopale et la culture rurale, riche d'expériences laborieuses et aussi, peut-être, de représentations mentales agraires venant d'un lointain passé.

Ces problèmes sont aujourd'hui l'objet de nombreuses études, qui sont traversées par une tension entre les chercheurs qui postuleraient plutôt que l'encadrement paroissial (du moins jusqu'aux réformes protestantes et tridentines) est resté superficiel par rapport à la spiritualité professionnelle des paysans, et ceux qui voient plutôt dans le cadre paroissial la matrice décisive des comportements collectifs du village d'Occident, dès le Moyen Âge. État des questions : M. Aubrun, *La paroisse en France des origines au XVe siècle*, Paris, 1986 ; G. Cherubini, *Le paysan et le travail des champs*, p. 129-58 dans *L'Homme médiéval* (bibliographie *infra*).

2° Les corps citadins. – La ville, cependant, n'est pas restée la Cité épiscopale primitive en Occident médiéval. Autour de cette Cité se sont agglomérés des corps sociaux distincts : un monde monastique (puis conventuel) qui prend une certaine autonomie, les domaines urbains de maisons aristocratiques en bien des cas (les clans familiaux qu'a décrits J. Heers), les

communautés de commerçants et artisans. Ces agglomérations de plus en plus complexes sont elles aussi organisées pastoralement selon le système des paroisses, mais ce quadrillage est souvent accidentel et formel, ne s'imposant pas de façon universellement prégnante comme principe de cohérence socio-religieuse (il y a cependant des cas où la paroisse correspond à un quartier nettement marqué par la domination d'une famille, ou encore par celle d'une profession). Au plan religieux lui-même, la vie urbaine (surtout à partir des 12e et 13e siècles) est caractérisée par l'entrecroisement entre le système des paroisses et celui des fraternités diverses, souvent liées à un système conventuel relativement autonome par rapport à l'action de l'évêque, du chapitre cathédral, du clergé qu'on appellera séculier (Aubrun cité *supra*; J. Rossiaud, *Le Citadin*, p. 159-200 dans *L'Homme médiéval*). On pense souvent aujourd'hui que c'est dans ce monde urbain que se sont développées des formes populaires d'acculturation religieuse, plus spécifiquement que dans le monde rural (B. Chevalier, *Les Bonnes Villes de France*, Paris, 1982; il ne faut pas oublier à ce sujet que les villes médiévales incluaient une part non négligeable de production rurale, et que leur population comprenait des cultivateurs divers). C'est un problème qui traverse toute l'exploration des « folklores »; quand nous disposons de sources populaires directes, il s'agit presque toujours de témoignages relevant en réalité des strates modernes de cette vie populaire, ce qui rend aléatoire la reconstitution du « vécu » populaire médiéval. Il y a cependant des domaines où l'étude reste en soi plus directe, c'est celui des métiers et des confréries.

3° Métiers et confréries. – Comment sont apparus les corps de métier, comment sont-ils souvent devenus la base de la structure politique des villes médiévales, quelles ont été les phases de la relation entre les métiers ou « universités » et les Communes, et aussi entre celles-ci et les pouvoirs épiscopaux, féodaux, royaux ? Ce sont des problèmes depuis longtemps agités en recherche historique, mais qui demanderaient sans doute à être repris dans des cadres conceptuels renouvelés (en ce sens, voir les sondages précis de Ph. Braustein et J.-P. Soisson dans *Le Travail au Moyen Âge*, bibliographie *infra*). De notre point de vue d'histoire spirituelle, est importante la question de la place des « patrons » que les villes ont cherché à se trouver parmi les saints, anciens ou proches et récents, qui peuvent alors (du moins en Italie) être des saints populaires, dont les biographies notent les activités professionnelles (A. Vauchez, p. 79-82 et 169-86, de son recueil d'études *Les laïcs au Moyen Âge*, bibliographie *infra*).

De même que les villes dans leur ensemble, les « universités » se sont souvent donné des patrons et, d'une façon générale, ont développé une célébration religieuse de leur cohésion. A quel degré d'acculturation religieuse professionnelle cela a-t-il été poussé ? Faut-il admettre encore quelque chose de l'enthousiasme rétrospectif de Montalembert ? Plus qu'ailleurs, les associations de type professionnel (se pose en particulier, il est vrai surtout à partir de sources postérieures, la question de la religiosité des « compagnons ») ont-elles été des lieux de protestation contre le « prescrit » spirituel et social dominant ?

Il est plus clair que, en sens inverse pour ainsi dire, le système des « corps », « arts », « universités », « métiers » (le terme générique de corporation se répand au 18e siècle seulement) a été repris par les « clercs », à la fois comme intellectuels et comme prédicateurs ou religieux et religieuses, pour situer leur place, institutionnelle et représentée ou légitimée, dans le monde des derniers siècles du Moyen Âge occidental. Cela est montré de façon très précise par H. Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge (1350-1520)*, Paris, 1988, dans le cas des prédicateurs « mendiants ». L'une des interprétations récentes de la Réforme (surtout dans ses premières manifestations, le cas de Zurich étant typique) met en évidence une conscience urbaine des corps, bourgeois et intellectuels unis, qui auraient trouvé dans les orientations religieuses nouvelles une façon de promouvoir leur autonomie par rapport aux pouvoirs anciens (en particulier à celui du système épiscopal urbain mal résigné à sa marginalisation, devenu autoritaire ou attiré dans l'orbite des princes), voire aussi à mieux assurer leur prise sur les couches populaires.

Un autre aspect des situations spirituelles de la fin du Moyen Âge est celui de la condition religieuse des pauvres, des sans-travail (voir, dans *Le Travail au Moyen Âge*, bibliographie *infra*, les contributions de Y.-M. Yante et B. Geremek). Significative serait en particulier la transformation des Mendiants du début du 13e siècle en « corps de métier » pour lesquels la situation du « marginal » ne devient plus l'objet, comme chez François d'Assise, d'une valorisation joyeuse. Les prédicateurs contribuent d'autre part globalement à confirmer une organisation imaginaire et parfois institutionnelle des « métiers » selon une hiérarchie primant la parole et l'intellect par rapport aux mains, à leur « servilité » en quelque sorte fondée sur une loi de nature.

Les métiers ont été souvent tentés de se conformer eux aussi à une vision hiérarchisée de la Cité. En s'unissant, certains ont réussi à marginaliser d'autres professions, celle en particulier des travailleurs de la terre.

Les confréries ont pu, en face de cela, représenter un moyen de résistance. Dans certaines professions marginalisées, former une confrérie constituait l'ébauche ou du moins le substitut d'un statut corporatif proprement dit.

Sur cette histoire des confréries, fort étudiée depuis quelques décennies, voir A. Vauchez, *Les laïcs...*, 2e partie, « Faire corps. Les confréries... », p. 95-122; les communications de spécialistes à une table ronde qui ouvre deux volumes des *Ricerche per la Storia religiosa di Roma* consacrés aux Confréries romaines (t. 5, Rome, 1984; spécialement, sur « arts » et confréries, C. de la Roncière, p. 54, 59, et un bilan critique, par Luigi Fiorani, des recherches consacrées à ce sujet, pour Rome spécialement, depuis le siècle dernier, t. 6, 1985, p. 11-105; sur le même point, p. 60sv).

De façon générale, les confréries ne sont pas caractérisées par une spécialisation professionnelle (beaucoup se sont diffusées dans les paroisses de campagne après être nées en ville). Plus caractéristique serait une certaine spécialisation par milieux ou strates sociales de type plus large, depuis les plus riches jusqu'aux plus humbles. Si elles se spécialisent

dans une activité, il s'agit plutôt de l'adoption d'une tâche caritative qu'on ne peut qualifier exactement de professionnelle, même si la tâche (pour Rome, de façon plus clairement affirmée après 1550) en est venue à être conçue comme un service global de l'ensemble de la Cité. Parmi ces tâches sociales, s'est imposée la préoccupation de mettre les pauvres au travail, selon une orientation générale des pouvoirs sociaux décrite par B. Geremek (*La Potence ou la Pitié...*, bibliographie générale), mais ce n'est pas encore une préoccupation nette des confréries avant 1500. Antérieure, même si elle aussi s'épanouit après cette date, est l'insistance des confréries (parfois en contexte spirituel de *Devotio moderna*), tout au moins de certaines d'entre elles, sur la dévotion personnelle des membres. Par là, elles ont pu contribuer à familiariser des hommes et des femmes (voire des enfants déjà) appartenant au monde des professions ou arts mécaniques les plus humbles avec l'*otium* des diverses formes d'exercices spirituels quotidiens.

Bibliographie. – Pour le contexte socio-économique, pour l'histoire des institutions, comportements et mentalités, voir les exposés et bibliographies donnés par les volumes de la collection « Nouvelle Clio » (Paris, PUF) consacrés au Moyen Âge, des vol. 12 et 12 bis de L. Musset sur les invasions au vol. 26 de P. Chaunu sur les débuts de l'expansion européenne mondiale ; ils constituent un instrument de travail fondamental, périodiquement remis à jour.

Le volume collectif, *Le Moyen Âge*, dir. R. Fossier, Paris, 1983, présente en construction parallèle les exposés concernant l'Occident latin, Byzance et l'Islam méditerranéen.

Travail et travailleurs. – Principales études d'ensemble, par ordre chronologique : Jacques Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1965 ; *Le travail dans la France médiévale*, dans *La France et les Français*, dir. M. François (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, 1972, p. 318-47 ; *Pour un autre Moyen Âge. Temps, Travail et Culture : 18 Essais*, Paris, 1977 ; *Arbeit*, V. Mittelalter, TRE, t. 3, 1978, p. 626-35.

Lynn White (Jr), *Medieval Religion and Technology. Collected Essays*, Berkeley-Londres, University of California Press, 1978. – M. Mollat, *Les Pauvres au Moyen Âge. Étude sociale*, Paris, 1978 (rééd. Paris, Complexe, 1984). – *Les Arts mécaniques au Moyen Âge* (Cahiers d'Études médiévales 7), Montréal-Paris, 1982. – *Lavorare nel Medio Evo. Rappresentazioni ed esempi dall' Italia dei secoli X-XVI* (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Università di Perugia, 21), Todi, 1983 (que je n'ai pu consulter).

P. Vallin, *Le Travail et les travailleurs dans le monde chrétien* (Bibliothèque d'Histoire du Christianisme 3), Paris, 1983. – Br. Geremek, *La Potence ou la pitié. L'Europe et les Pauvres du Moyen Âge à nos jours*, Paris, 1987. – A. Vauchez, *Les Laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, 1987. – *Le Travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 21-23 mai 1987*, éd. par J. Hamesse et C. Muraille-Samaran, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 1990. – *L'Homme médiéval*, dir. de J. Le Goff (version française de *L'Uomo medievale*, Rome-Bari, 1987), Paris, 1990. – *M. Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, Paris, 1990.

Pierre VALLIN.

IV. PROBLÉMATIQUE MODERNE

1. La question de la spiritualité du travail. – Pendant longtemps, dans le domaine des théologies chrétiennes et des spiritualités, il n'y a pas eu une réflexion vraiment spécifique consacrée à la condition des travailleurs. Un tournant a été pris vers 1930, en lien sans doute à la fois avec le développement de la *Jeunesse ouvrière chrétienne* (cf. Joseph Debès et Émile Poulat, *L'Appel de la J.O.C. (1926-1928)*, Paris, 1986) et avec la grande crise économique de cette époque dans le monde atlantique. Les auteurs se référeront souvent, d'autre part, à la conception marxiste de la société, perçue comme un humanisme de la production du monde par les travailleurs (ainsi Étienne Borne, dans É. Borne et F. Henry, *Le travail et l'homme*, Paris, 1937).

Dans ce contexte, la tradition spirituelle antérieure fait l'objet d'une relecture. Les auteurs sont généralement frappés par l'impression que les prédicateurs chrétiens (en particulier ceux du 17e français) ont insisté unilatéralement sur la peine du travail, du travail des mains en particulier. Il est vrai qu'un dossier peut être constitué à ce sujet ; il est présenté pour la première fois d'une façon un peu complète dans un article de la jeune revue *Esprit :* Jean Plaquevent, *De quelques aventures de la notion de travail* (juillet 1933, p. 475-559 ; l'abbé Plaquevent allait participer à la fondation des éditions du Seuil et, en éducateur, publier pour les enfants, voir J.P. Inda, *Léonard Constant...*, Paris, 1988, p. 27-31 et 339 sv). Ce témoignage de la prédication catholique française de l'âge classique, demeurée lue assez largement, explique que le point de vue de la « peine » soit celui que les penseurs détachés du christianisme aient considéré comme le seul message de celui-ci (cf. P.J. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858), début de la 6e étude, réédition Bouglé et Puech, vol. 3, Paris, 1932, p. 28).

Proudhon cependant avait opposé à l'aspect « objectif » du travail après la chute, le « mythe » du travail « subjectif » de l'Adam originaire, un travail spontané et libre dont la pratique assure le bonheur de l'homme. Ce point de vue subjectif que visait le mythe de la Genèse est maintenant promu par la Révolution, et triomphera progressivement, se subordonnant le point de vue objectif de la nécessité pénible. Cette analyse proudhonienne sera reprise souvent dans la suite, soit avec une référence explicite au socialiste français (Paul Vignaux, *Théologie et travail*, dans *Le travail et les techniques*, Paris, 1948, p. 65-68), soit implicitement.

Un autre article de la revue *Esprit* (janvier 1952) allait marquer une nouvelle date, et serait publié en livre : Marie-Dominique Chenu, *Pour une théologie du travail* (Paris, 1955). On a dès lors une production abondante (elle est présentée à l'article *Travail*, par A. Tillet, dans le dernier volume des *Tables* du DTC, 1972 ; voir aussi P. Vallin, *Le travail et les travailleurs dans le monde chrétien*, Paris, 1983, Annexe 2 « La théologie du travail », p. 179-82).

On peut signaler dans ce cadre la synthèse des enseignements pontificaux sur le travail, de J.-Y. Calvez et J. Perrin, *Église et société économique. L'enseignement social des papes de Léon XIII à Pie XII...*, Paris, 1959, ch. 10 ; de Lucien Daloz, *Le travail selon saint Jean Chrysostome*, Paris, 1959, et « *Soumettez la Terre...* ». *Le travail et l'homme aujourd'hui*, Paris, 1964 (la 3e partie donne un utile florilège patristique).

VATICAN II. – Les recherches spirituelles de cette époque culminent dans la Constitution *Gaudium et Spes* (= GS, décembre 1965), avec les commentaires qui en ont été donnés alors (ainsi : *L'Église dans le*

monde de ce temps..., t. 2, Paris, 1967, contributions de G. Thils, *L'activité humaine dans l'univers*, p. 279 svv, et de J.-Y. Calvez, *La vie économique et sociale... Le travail*, p. 494-97). GS, n. 67, disait en particulier : « Par son travail... l'homme peut pratiquer une vraie charité et coopérer à l'achèvement de la création divine. Bien plus, par l'hommage de son travail à Dieu, nous tenons que l'homme est associé à l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ, qui a donné au travail une dignité éminente en œuvrant de ses propres mains à Nazareth ».

De ce texte synthétique, indiquons quelques sources, selon ses diverses affirmations :

1) « Pratiquer une vraie charité... », par son propre travail, et non pas seulement en redistribuant ce que l'on devrait soi-même au travail d'autres. Le concile est directement ici un écho des lettres aux Thessaloniciens ; d'autre part, il fait écho aux protestations, fréquentes depuis le 19e siècle, contre une prédication de la charité comme devoir des riches à l'égard des travailleurs pauvres ou misérables.

2) « Coopérer à l'achèvement de la création ». La formulation est d'origine récente. Voir plus bas, avec les réserves qui ont été faites depuis à ce langage.

3) « Par l'hommage de son travail à Dieu... ». Le concile s'inscrit ici dans la tradition spirituelle des « intentions », ou de la pureté d'intention (appliquée aux activités pénibles des travailleurs, cette tradition se trouve par exemple chez Humbert de Romans) ; on trouve aussi (cf. Cassien) la critique du moine qui se laisse tromper par le « démon du travail », au lieu de faire de son activité un hommage humble. De façon plus immédiate, le concile fait écho à la spiritualité de l'offrande de ses activités, spiritualité qui a été largement diffusée depuis le siècle dernier, spécialement par l'*Apostolat de la Prière*, qui a influencé les mouvements d'Action Catholique (P. Vallin, *Courants théologiques et spirituels autour des années 1930*, dans *L'A.C.J.F., une création originale*, Paris, Médiasèvres, 1988, p. 43-78).

4) « Associé à l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ ». Cela complète, d'une part, la spiritualité de l'offrande, la liant tacitement à la spiritualité eucharistique (selon les thèmes développés par exemple dans Fr. Desplanques, *La Messe de ceux qui ne sont pas prêtres. L'ordinaire de la Messe et... l'ordinaire de la vie*, Paris, 1938). D'autre part, le concile, en mentionnant l'œuvre rédemptrice du Christ, fait discrètement droit à la tradition qui voyait dans les peines du travail une expiation pour les péchés du genre humain. C'est l'esquisse d'une ligne de théologie spirituelle qui s'affirmera davantage, sans retour à l'idée antérieure d'un châtiment à subir, dans les encycliques de Jean-Paul II, *Redemptor Hominis* et *Laborem Exercens*.

5) « ... qui a donné au travail une dignité éminente en œuvrant de ses propres mains ». Il y aurait une histoire à faire des méditations, en Occident chrétien, sur la vie de Nazareth. La tonalité traditionnelle était d'insister sur l'humilité de Jésus, comme y incitait le rapprochement avec le « il leur était soumis » de *Luc* 2,51, et le mépris des gens de Nazareth pour le fils du « charpentier » (*Mt.* 13,55). C'est au cours du siècle dernier que le ton devient autre, ce qu'exprime parfois le titre de « Jésus Ouvrier » pris par certaines œuvres, ou thème de méditation. La peinture et, éventuellement, la sculpture religieuses donnent désormais une image de l'atelier de Nazareth plus réaliste, mais plus proche aussi de l'idéal d'une entreprise artisanale respectable.

Comme c'est le cas dans le programme des chapelles de la basilique de Montmartre, la dévotion à Jésus Ouvrier est jointe souvent à celle à la Sainte Famille, modèle des familles simples et honnêtes. A la même époque, l'image du travailleur, ou du travail, tend à concurrencer le symbole féminin de la République ou de la Révolution (cf. M. Agulhon, *Marianne au pouvoir...*, Paris, 1989, p. 304-06). Ces brèves indications ne peuvent être développées ici. Notons en tout cas que l'idée d'une confirmation par la pratique de Jésus de la dignité du travail, ou d'une réhabilitation du travailleur manuel par le Fils de Dieu ouvrier, n'est pas rare après le milieu du siècle dernier. Les Vies de Jésus (indirectement seulement celle de Renan) insistent souvent sur cela ; on verra en particulier la *Life of Christ* de l'anglican Frederic William Farrar, œuvre très « victorienne » parue en 1874, qui a été lue jusqu'au milieu du 20e siècle (Farrar tient aussi que Joseph et Marie auraient fondé une nombreuse famille !).

Nous ne pouvons reprendre ici tous ces points. Il nous faut en effet maintenant replacer cette problématique récente dans un ensemble socio-historique et spirituel plus vaste, en nous préparant ainsi à aborder les changements de perspective caractéristiques des décennies postérieures à Vatican II.

2. **Nouveauté des temps modernes.** – Dans l'histoire des spiritualités chrétiennes, la fin du moyen âge doit être caractérisée sans doute en premier lieu par l'expansion missionnaire, liée aux conquêtes occidentales. La société chrétienne est ainsi venue en contact avec des cultures ou des civilisations où la production était organisée selon de tout autres structures, malgré la relative uniformité des besoins élémentaires à satisfaire. On ne peut dire cependant que ces contacts aient pendant longtemps fait l'objet d'une prise de conscience qui se serait traduite dans les discours spirituels explicites (quoi qu'il en ait pu être des pratiques non thématisées).

Une première conséquence de la situation nouvelle est le rétablissement sur une large échelle, dans les régions sous autorité chrétienne, de l'esclavage. Celui-ci n'était jamais disparu complètement en Occident, et en tout cas n'avait pas fait l'objet d'une condamnation de principe. Cela explique que sa réintroduction se soit faite de façon en quelque sorte naturelle, spécialement aux Indes occidentales.

La déportation des esclaves noirs vers les Indes a été justifiée parfois, occasionnée en tout cas, par le souci d'introduire ou de rétablir dans les territoires passés sous la domination européenne une force suffisante de travail. Sous cela, on peut voir une perception de l'écart entre la façon de vivre des Indiens, rebelles à la mise au travail souhaitée par les colons, et celle qui était devenue normale en Europe (et à laquelle on soumettrait les esclaves noirs, par la force). Cette différence, perçue, était ou sera souvent en des cas semblables interprétée comme une indolente paresse. Ce sera donc une tâche éducatrice que de mettre au travail, non pas de force, mais par une juste proposition des avantages à tirer d'une vie productive ordonnée. Cette orientation sera typique des *Réductions* dirigées par les Jésuites (synthèse récente : A. Armani, *Città di Dio e Città del Sole. Lo Stato gesuita dei Guarani (1609-1768)*, Rome, 1977), comme le souligna Muratori (*Il cristianesimo felice nelle missioni... nel Paraguai*, Venise, 1743). Sur une échelle plus réduite, et selon peut-être une meilleure conscience des coutumes indigènes valables, une très grande part des activités mission-

naires d'hommes et de femmes peuvent être situées dans cette tradition d'éducation par les exercices d'activités productives, masculines ou féminines.

Globalement, les spiritualités missionnaires occidentales n'ont pas pris en compte jusqu'à une date récente, postérieure à Vatican II, les particularités culturelles de la vie de travail dans les mondes extra-européens. On a plutôt collaboré avec les diverses élites, indigènes ou coloniales, engagées dans le développement de type occidental, en particulier à travers les œuvres d'éducation scolaire. Actuellement, on rencontre de façon assez habituelle un engagement des missionnaires chrétiens (dont des laïcs) dans des micro-réalisations visant à une synthèse des éléments de modernisation et des possibilités et compétences traditionnelles locales.

S'ouvre enfin la voie d'une confrontation des visions du travail selon les grandes traditions spirituelles. On peut citer, dans la série « Ethik der Religionen », le volume *Arbeit*, par A.V. Dijk, etc. (Munich, 1985), et : *Travail, cultures, religions*, édité par J. Lucal et P. de Laubier (Fribourg, 1988).

3. **Le concept de travail.** – Le terme français de « travail » a d'abord été utilisé pour désigner un état ou une activité pénible ; à la fin du moyen âge se superpose à cela le sens suivant : l'ensemble des activités qui permettent d'aboutir à une œuvre, l'activité nécessaire à l'accomplissement d'une tâche ; le sens premier s'oublie ensuite, mais un troisième apparaît : travail devient le résultat lui-même, l'ouvrage, ou encore (un peu plus tard, toujours au 17e siècle pourtant) : la manière dont l'ouvrage a été produit et dont il porte la trace ; vers 1800 enfin, travail devient l'activité rétribuée de quelqu'un, ou encore l'ensemble des activités de production, et aussi la personnification de l'ensemble des « travailleurs », des gens engagés dans la production et rétribués (ou qui devraient l'être) pour cela (*Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, par P. Robert, 2e éd. par A. Rey, t. 9, p. 454 svv).

Ces évolutions ont des parallèles dans les autres langues occidentales (ainsi en anglais *labour* prend à partir du début du 19e siècle la capacité de personnifier soit l'acte de produire, soit l'entité collective des producteurs ; cf. W. Pickles, dans *A Dictionary of the Social Sciences*, éd. par J. Gould et W.L. Kolb, New York, 1964, p. 371). Cette plasticité des usages explique que le terme ou concept n'ait pas été retenu, jusqu'à date très récente, dans les lexiques philosophiques et théologiques, ou ne fasse l'objet que d'une notice très générale dans les « travaux » à vocation transculturelle, comme l'*Encyclopaedia of Religion* (dir. Mircea Eliade, art. *Work*, t. 15, New York, 1987).

L'évolution du terme français illustre ce qu'on peut appeler la genèse du concept lui-même, dans son acceptation généralisable. Elle se situe à la mise en rapport de l'aspect subjectif (la peine) avec l'aspect objectif (l'œuvre) des activités productrices (cf. l'art. *Arbeit*, dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, éd. par J. Ritter, t. 1, Darmstadt, 1971, col. 480-87, qui n'envisage que l'Occident). Cette mise en rapport peut être lue aussi, avec Proudhon (cf. *supra*) en sens inverse : la nécessité objective des œuvres à produire renvoyant, et se subordonnant, à la subjectivité du producteur devenu libre, ou qui peut le devenir (même si l'aspect de subjectivité souffrante n'est pas radicalement éliminé).

Que le concept de « travail » ait clairement une genèse, à partir de la fin du moyen âge, cela manifeste la difficulté de traiter le sujet du point de vue de la théologie spirituelle. Certes, le concept une fois développé peut être utilisé rétrospectivement pour l'analyse de sociétés qui n'en disposaient pas comme tel (ou n'en disposent aujourd'hui que par emprunt), et être utilisé quant à l'analyse des idées et pratiques d'ordre spirituel ou religieux. On pourrait procéder de façon analogue pour les spiritualités chrétiennes modernes et contemporaines ; on manquerait cependant ainsi un problème important : dans quelle mesure l'histoire spirituelle de l'Occident a-t-elle participé elle-même, activement ou passivement, à la genèse du concept, et aux transformations du monde social qui correspondent à cette genèse ? Dans les limites inhérentes au genre littéraire de cette notice, nous tentons d'envisager quelques aspects de ce problème.

4. **La naissance en Occident d'un marché du travail.** – Ce qui soutient fondamentalement la genèse du concept contemporain de travail est la superposition aux relations anciennes de production d'un régime de marché, où le salaire apparaît déterminé par la rencontre des offres et demandes d'emploi. Dans l'économie de type classique, celle par rapport à laquelle s'est constituée l'éthique chrétienne, avec les « tables de devoirs domestiques » incluses dans le Nouveau Testament et commentées par les Pères et les théologiens scolastiques, la production est intégrée pour l'essentiel à la « maison », qui est à la fois une structure de parenté et d'activités artisanales ou commerciales.

La situation à cet égard n'a pas été fondamentalement modifiée avec l'institution nouvelle du monachisme : le monastère ou le groupe « canonial » (tel celui qui a pris souvent la charge des hospices : voir les art. *Ospedale, Ospedalieri*, DIP, t. 6, 1980, col. 922 svv) constitue une « famille » ou « maison » liant de façon étroite convivialité et coopération dans les tâches productives.

Ce type ancien d'organisation du travail garde une grande importance en spiritualité chrétienne jusqu'à une date proche de nous. Deux domaines plus importants, tout au moins par l'étendue des méditations et prédications qui s'y rattachent : la *maison religieuse*, y compris les institutions nouvelles de vie religieuse féminine active (voir Y. Turin, *Femmes et Religieuses au 19e siècle. Le féminisme en religion*, Paris, 1989) ; le monde des *serviteurs* et *servantes* (voir J.-P. Gutton, *Domestiques et serviteurs dans la France de l'Ancien Régime*, Paris, 1981 ; G. Thuillier et P. Guiral, *La vie quotidienne des domestiques en France au 19e siècle*, Paris, 1978). C'est essentiellement sous l'angle du service domestique qu'est envisagé un statut chrétien du travailleur, que ce soit en théologie morale, au traité *De Justitia* (c'est seulement après *Rerum Novarum* – 1891 – qu'on s'occupe du contrat de location de la force de travail, du juste « salaire »), ou dans les ouvrages de spiritualité et de pastorale selon les *États de vie* (vg J. Cordier, sj, *La famille sainte...*, ouvrage paru en 1644, adapté en 1865, réédité en 1885, 4e partie, « Des obligations des maîtres et des serviteurs » ; éd. de 1885, Paris, par les soins du P. Ch. Clair, p. 505-623).

L'affirmation de la notion de « salaire » correspondant à la peine prise, quelle que soit la nature de l'activité exercée, a sans doute été facilitée par la présence de cette idée de rétribution dans le Nouveau Testament (cf. P. Vallin, *Le travail...*, ch. 5, p. 65 svv). D'autre part, une certaine pratique de location, limitée dans le temps, de la force de travail était connue de l'Antiquité, et depuis le moyen âge. Il s'agissait en général, pour le travailleur ainsi employé, d'un supplément de ressources par rapport à une existence principalement gagnée dans le cadre d'une « maison », la sienne propre, ou celle d'un maître. La situation se transforme au cours du 18e siècle, beaucoup de serviteurs souhaitant être rétribués par ce que l'on peut désormais considérer comme un salaire leur assurant de pouvoir vivre de façon indépendante.

Le recouvrement des deux formes de salariat (accessoire ou devenant principal) rend difficile aux historiens l'établissement d'une chronologie précise de l'apparition, comme structure socio-économique significative sinon dominante, d'un marché de l'emploi, engageant des travailleurs, en proportion notable, qui ne disposent que de l'offre de leur force de travail, contre un salaire devant assurer leur subsistance et celle de leur famille. A un certain nombre d'indices, on peut penser que ce seuil, au moins en Grande-Bretagne et en France, se situe vers 1770 (c'est ma position dans *Le travail...* ; et celle d'A. Caillé, *L'emprise du marché*, dans M. Aymard, etc., *Lire Braudel*, Paris, 1988, p. 93-112 ; voir aussi : M. Sonenscher, *Les Sans-Culottes de l'An II : Repenser le langage du travail dans la France révolutionnaire*, dans *Annales E.S.C.*, septembre-octobre 1985, p. 1087-1108). Cela est reflété vers cette date par les œuvres d'Adam Smith et par l'édit dû à Turgot, en février 1776, supprimant les corporations, dont le *Préambule* s'exprimait ainsi : « ceux qui connaissent la marche du commerce savent aussi que toute entreprise importante... exige le concours de deux espèces d'hommes, d'entrepreneurs... et de simples ouvriers qui travaillent pour le compte des premiers moyennant un salaire convenu... » (cité par J. Revel, dans *Annales E.S.C.*, mars-avril 1988, p. 296).

Corrélativement, on voit se former une certaine conscience collective du côté de la « seconde espèce d'hommes », conscience qui s'oppose au moins potentiellement à la prédication chrétienne (puritaine spécialement, en Angleterre) d'une rédemption par la souffrance, comme l'a montré en 1963 le livre devenu classique d'E. P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, tr. fr., Paris, 1988).

Corrélativement encore naît le sentiment d'une condition injuste de tels travailleurs ; c'est par exemple l'un des aspects de la condamnation que portent les colons américains sur la société anglaise à la veille de l'Indépendance (É. Marienstras, *Nous, le Peuple. Les origines du nationalisme américain*, Paris, 1988, p. 158). Dans le catholicisme français, ce sentiment se trouve surtout après 1830 ; ainsi en 1845, dans le directoire pastoral de Jean-Sébastien Dieulin, *Le bon Curé* (voir P. Barral, *Un témoin du clergé concordataire : le vicaire général Dieulin*, RHEF, t. 67, 1981, p. 33-54) et en 1858, dans l'ouvrage du jésuite François-Xavier Gautrelet, *Le dimanche considéré du point de vue religieux et social* (voir P. Vallin, *La question du dimanche et la conscience sociale des catholiques*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 23, 1966, p. 201-16). Dans ces textes, se fait jour l'image du travailleur moderne comme esclave, le contrat de salariat étant en fait léonin, et la cupidité des maîtres niant les besoins humains et spirituels des ouvriers. Par contre, on n'accède que lentement à l'idée que ces « esclaves » modernes font œuvre de justice quand ils s'unissent pour peser dans la négociation de leur condition de rémunération ; on rappelle souvent ce que pourrait être une adaptation moderne des organisations corporatives, mais on ne perçoit pas la valeur humaine et religieuse des associations volontaires de travailleurs, leur rôle en « justice sociale », comme on finira par le dire (voir P. Vallin, *Points de vue historiques*, dans *Droits de l'homme, défi pour la charité ?*, Paris, 1983, p. 37-48).

La priorité du mouvement ouvrier est maintenant clairement reconnue, dans sa valeur humaine et spirituelle, par *Laborem Exercens* (1981) :.

« La question ouvrière... a suscité une juste réaction sociale ; elle a fait surgir, on pourrait même dire jaillir, un grand élan de solidarité entre les travailleurs de l'industrie. L'appel à la solidarité et à l'action commune, lancé aux hommes du travail, avait sa valeur, une valeur importante, et sa force persuasive, du point de vue de l'éthique sociale... C'était la réaction contre la dégradation de l'homme comme sujet du travail, et contre l'exploitation inouïe qui l'accompagnait... Une telle réaction a uni le monde ouvrier en un ensemble communautaire caractérisé par une grande solidarité » (n. 8).

5. **Parification et hiérarchie des travaux.** – Dans le cadre de la maison au sens ancien (groupe de parenté *et* entreprise), les « travaux » de chacun des membres font l'objet d'une valorisation, reconnaissance d'une compétence et d'une responsabilité. L'ethnologie des sociétés traditionnelles d'Occident montre par exemple que les femmes y jouaient un rôle socio-économique plus grand que ce ne sera d'abord le cas dans le régime moderne de professionnalisation des femmes (M. Segalen, *Mari et femme dans les sociétés paysannes*, Paris, 1980 ; *Sociologie de la famille*, Paris, 1981 ; sur l'évolution depuis le siècle dernier : L.A. Tilly et Joan W. Scott, *Les femmes, le travail et la famille*, version franç. revue d'un ouvrage de 1978, Paris, 1987). Mais, cependant, la règle de hiérarchisation interne est forte.

Le P. Jean Cordier écrivait par exemple en 1644 : « Il est bien vrai qu'une femme sage peut être de moitié en tout ce qui est pénible ; néanmoins le mari doit croire que le plus gros de la charge lui doit tomber sur les épaules. Les Platoniciens disaient que le bon ordre du monde dépendait d'une maîtresse intelligence... Personne ne me veut discuter que, si une famille est un petit monde, le mari ne soit cette première intelligence et cet ange intendant établi de Dieu pour donner le branle et remuer tout ce qui lui est inférieur en sa maison » (*La famille sainte...*, 1re partie : « Les obligations du mari et de la femme », ch. 7 : « Les vertus propres au mari », n. 3 : « Le travail », dans la rééd. de 1885, p. 156).

Au niveau d'une vision sociale plus vaste, incluant selon une perspective chrétienne les activités temporelles et spirituelles (cf. 1 *Cor.* 9,11 ; *Rom.* 15,26 sv), à l'indolence s'oppose l'activité pénible rendant possible l'exercice personnel de la charité (cf. Isaac de l'Étoile, *Sermons*, t. 3, SC 339, 1987, Sermon 50, p. 178 svv, et les passages indiqués à la note 30, p. 313). Saint Bonaventure pourra dans cette ligne parifier toutes les activités comme services de la Cité, l'Église (*Sur la perfection évangélique*, q. 2, a. 3, *Opera*, Quaracchi, t. 5, p. 161 ; tr. fr. dans P. Vallin, *Le travail...*,

p. 76). Mais l'argument pourra aussi être retourné, pour la défense des religieux qui ont besoin d'*otium*, quant aux travaux corporels pénibles, pour se livrer au soin des âmes ; ainsi argumente saint Thomas dans le *Contra impugnantes...*, ch. 5 (*Opera omnia*, éd. léonine, t. 42A), que reprend Robert Bellarmin à la fin du 16e siècle, *Controverse* 5, Livre 2 (*Opera*, éd. Vivès, t. 2, p. 623 svv).

La parification des travaux n'exclut pas cependant la pensée de leur hiérarchisation. Le monde moderne hérite du moyen âge la classification des « arts » en « libéraux » et « mécaniques », comme le rappelle l'*Encyclopédie* de Diderot, article *Arts* : « En examinant les productions des arts, on s'est aperçu que les unes étaient plus l'ouvrage de l'esprit que de la main... Telle est en partie l'origine de la prééminence qu'on a accordée à certains arts sur d'autres et de la distribution qu'on a faite des arts en arts libéraux et arts mécaniques » (cité p. 235, par D. Roche, *Les républicains des Lettres...*, Paris, 1988, ch. 8, « L'intellectuel au travail », p. 225-41 ; *ibidem*, une phrase de l'article « travail » : « occupation journalière à laquelle l'homme est condamné par le besoin »).

La relation de l'esprit et de la main « artiste » a cependant été comprise selon deux schémas un peu différents. Dans un premier cas, l'esprit est supérieur en cela que c'est lui qui est capable d'interpréter la sagesse habile de l'artisan ; telle est la position d'Augustin dans le *De Vera Religione* 30,54-32,60, coll. *Bibliothèque Augustinienne* 8, p. 100 svv), reprise et systématisée par Hugues de Saint-Victor (P. Vallin, *Mechanica et Philosophia selon Hugues...*, RHS, t. 49, 1973, p. 257-88), et qui ne sera pas oubliée par la suite. La seconde interprétation est cependant plus classique : elle oppose la pensée qui dirige à la main qui exécute. Elle peut se réclamer de saint Thomas (*Somme théologique* 1a, q. 1, a. 6 : « Cum sapientis sit ordinare et judicare... ») ; s'y réfère l'explication chez Cordier *(supra)* du rôle du mari d'après les platoniciens (sur cette tradition, D. Payot, *Le philosophe et l'architecte*, Paris, 1982).

Cette seconde position est incontestablement celle qui domine dans l'histoire moderne de la spiritualité chrétienne concrète ; ainsi dans la vie des monastères ou couvents divers, pour la répartition entre prêtres ou religieuses de chœur et convers ou converses ; et, de façon comparable, dans les institutions et programmes d'éducation chrétienne : pour les jeunes gens, tout est orienté à la formation de l'esprit, pour les jeunes filles en outre une place est faite, quel que soit le milieu social, aux travaux manuels. Le rôle éducatif du travail des mains discipliné par les contraintes d'une technique sera mis en valeur, certes, mais longtemps seulement à l'intention des populations dangereuses, ou restées en marge de la civilisation européenne (sur la relation entre refoulement ou enfermement des gens jugés dangereux et les projets d'éducation par la discipline du travail : synthèse de Br. Geremek – connu pour son rôle à « Solidarité » – traduite du polonais : *La Potence et la Pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, Paris, 1987).

Il existe cependant aussi, depuis la fin du moyen âge, la tendance à une certaine parification des travaux sous l'angle de leur contribution à l'accomplissement personnel de ceux qui exercent un métier, dans le cadre d'une maîtrise acquise, ce qui demande efforts, mais donne l'assurance d'un statut social et de revenus ; ainsi le *Grand calendrier et compost des bergiers*, vers 1500, dit que celui qui naît sous le signe de Mercure (Dieu du commerce) « argent amassera..., pourra être bon ouvrier d'aucun (de l'un ou l'autre) mécanique métier, grand prêcheur, rhétoricien, philosophe, géométrien... » (cité par H. Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du moyen âge*, Paris, 1988, p. 101 ; une thèse du livre est que la prédication est alors devenue un « métier »). Vers la même date des idées comparables se trouvent chez Érasme, combinées avec l'estime pour la supériorité des « Lettres » (Roche, ch. cité *supra*).

Ici, la spiritualité chrétienne a sans nul doute joué un grand rôle, surdéterminant la valorisation humaine du métier par le thème de la vocation divine concernant chacun dans sa particularité concrète. Le thème des « États de vie » va dans ce sens, mais il a un correspondant plus clairement dynamique à partir de la critique des humanistes et surtout des réformés contre l'idée d'un état de perfection qui serait réservé aux moines et religieuses. C'est l'aspect le moins contestable des essais de Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, au début de ce siècle (tr. fr., Paris, 1964).

A un premier stade historique, Weber situe la notion de *Beruf* chez Luther, où elle s'oppose à la fois à la valorisation de la vocation du moine à la perfection, et à l'utilisation de la Parole de Dieu au service de la révolte des paysans, ou plus généralement d'une réformation de l'organisation sociale existante (Gustav Wingren, art. *Beruf* II, TRE, t. 5, 1980, p. 657-71). La portée de ce thème dans la théologie spirituelle de Luther est discutée. Kierkegaard y opposait l'exigence des appels évangéliques de rupture avec le monde, tout en étant opposé lui aussi à tout projet de réformisme social prétendument inspiré par la Parole de Dieu. Inversement, on peut considérer que le thème de *Beruf* n'est pas caractéristique, au total, dans la spiritualité pastorale du Réformateur ; ainsi, un exposé récent n'y fait pas allusion directement (M. Lienhard, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Paris, 1989, ch. 2, « Élan et repères d'une spiritualité », p. 61-84 ; texte paru d'abord dans *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, New York, 1987).

Weber s'attache d'ailleurs de façon bien plus centrale à la tradition calviniste, celle pour laquelle la sociologie historique des communautés chrétiennes dégage de façon évidente une parenté avec le développement du monde industriel à l'âge du capitalisme conquérant. Comment comprendre ce lien de fait ? Les réponses sont diverses (voir le livre d'orientation : P.H. Besnard, *Protestantisme et Capitalisme. La controverse post-wébérienne*, Paris, 1970 ; M. Miegge, *Vocation et travail. Essai sur l'éthique puritaine*, Genève, 1989, ouvrage qui inclut une discussion des vues de Hannah Arendt, *The Human Condition*, 1958, sur *Labor, Work, Action*).

Calvin avait mis la notion de *vocatio* en lien avec celle des « estats » ou « manières de vivre » à l'intérieur desquels chacun trouve ce que Dieu demande à chacun de faire (*Institution de la religion chrétienne*, éd. latine de 1559, éd. française de 1560, livre III, ch. 10), mais aussi avec ce « que nostre Seigneur requiert principalement de nous tous : c'est-à-dire d'aider l'un l'autre » (*ibid.*, livre IV, ch. 13). Ce sont sans doute des vues traditionnelles, mais qui prennent une accentuation neuve quant à la généralisation de l'appel à la relation de chacun avec le Dieu qui convoque, envoie à la tâche. Cela marquera en particulier la tradition anglaise (puritaine au sens large), et l'usage de la

notion de *Calling*, mise en rapport étroit avec celles de *Labour, Work* (Miegge, *op. cit.*).

Ainsi chez Richard Baxter, *A Christian Directory or a Summ of Practical Theologie and Cases of Conscience* (Londres, 1673 ; 2e éd., 1678, cité p. 130 en tr. fr.) : « C'est Dieu qui t'appelle au travail (*to Labour*). Resteras-tu inactif ou engagé dans d'autres affaires au moment où Dieu s'attend que tu accomplisses ton devoir ? Moïse doit aller au devant du Pharaon quand Dieu l'engage à y aller ; Jonas doit aller à Ninive quand Dieu l'engage à y aller ». Dans son *Methodus Theologiae Christianae, naturae rerum, sacrae scripturae, praxi congrua...* (Londres, 1681, *Pars* III, c. 18, p. 224-28), Baxter parle de la *vocatio*, de l'*obligatio officialis ad opera*, dans le cadre d'un *de ministerio parentum et de familiis*, renvoyant, à la fin, à son Directoire chrétien, en anglais, où *de Oeconomica Christiana copiose scripsi*).

La tradition calviniste a sans doute comme caractéristique générale de placer la doctrine de « l'obligation d'œuvrer » en rapport avec une reprise des thèmes de l'élection et vocation du Peuple de Dieu ancien (cf. J. Séguy, *Christianisme et Société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, 1980), un peu comme il y a eu chez les Pères, à partir du 4e siècle, une reprise des textes de l'Ancien Testament sur le « travail », textes non utilisés dans le Nouveau Testament (P. Vallin, *Le travail...*, ch. 4-7). Le calvinisme s'oppose en cela à l'éthique sociale selon Luther, mais s'accorde dans une certaine mesure avec celle de Zwingli, et sera dans un certain parallélisme avec celle du catholicisme contemporain (cf. Heinz-Horst Schrey, art. *Beruf* III, TRE, t. 5, 1980, p. 671-76 ; N. Wolterstorff, *Justice et Paix s'embrassent*, tr. fr., Genève, 1988, qui comporte une discussion avec la théologie de la libération). Le chrétien est appelé à achever la Création (cf. *supra, Gaudium et Spes*) dans le triple cercle des « états du monde » : la famille, le travail et les techniques, les communautés nationales. Les contributions de chacun peuvent être diverses, mais elles sont fondamentalement parifiées au niveau de la vocation divine de l'homme, et du chrétien en particulier.

6. **Travail et création.** – Le *Petit catéchisme* de Luther apprend à considérer comme des biens que Dieu crée pour moi ce qui est nécessaire à la vie, produits du travail ou instruments de travail (Lienhard, *L'Évangile...*, p. 76). Par rapport à cela on peut situer l'originalité d'un passage de Zwingli dans son *Exhortation* de mai 1524 (Ulrich Zwingli, *Deux exhortations à ses confédérés*, tr. J. Courvoisier, Genève, 1988, p. 39 ; voir aussi K.-H. zur Mühlen, art. *Arbeit* VI, TRE, t. 3, 1978, p. 638, et, plus développé, J.V.M. Pollet, art. *Zwinglianisme*, DTC, t. 15/1, 1950, col. 3905).

Ce passage peut être traduit ainsi : « ... Le travail (*Arbeit*) est une bonne chose, une chose divine. C'est une protection contre la légèreté et le péché. Il produit un bon fruit, à savoir que l'homme peut nourrir son corps avec une conscience pure... Enfin, et c'est ce qui couronne le tout (ou : ce qui est le plus réjouissant, *Das aller lustigest*), fruit et croissance suivent la main du travailleur (*des Arbeitenden*), comme, au début de la création, toute chose devint vivante par la main de Dieu. Ainsi, dans les choses extérieures (*in usswendigen Dingenn*), le travailleur (*Arbeiter*) est plus comparable (*glycher*) à Dieu que quoi que ce soit dans le monde ».

On peut situer ce texte dans la tradition qui contemple Dieu communiquant sa force aux choses qu'il crée (cf. le *Contra Gentiles* de saint Thomas, III, 21, commenté par Ph. Delhaye, *Quelques aspects de la doctrine thomiste et néo-thomiste du travail*, dans *Esprit et Vie*, t. 99, 1989, p. 1-10). Originale cependant chez Zwingli (Pollet, *loc. cit.*) est l'insistance sur la joie de cette créature particulière qu'est le travailleur, et sur sa ressemblance ou égalité, en son travail porteur de fruit, avec Dieu.

Une autre forme de célébration du « travail » se trouve dans l'ouvrage de Pierre Viret, *Instruction chrétienne et Somme générale de la doctrine comprise en sainte Écriture...* (cf. Jean Barnaud, *Pierre Viret... (1511-1571)*, Saint-Amans, 1911, n. xx de la bibliographie, p. 691), qui, dans son édition de 1559, comporte un Index des matières, avec une entrée « labeur ».

Viret insiste principalement sur les dangers de la paresse, mais fait aussi un paragraphe, à propos de la sanctification du dimanche, sur le thème « Comment les labeurs et les arts des hommes leur devraient servir pour les induire à la contemplation des œuvres de Dieu... » (p. 346 sv). « Il est tout certain, écrit-il, que, si les laboureurs qui cultivent la terre savaient contempler les œuvres et les merveilles de Dieu aux plantes, aux herbes et aux arbres, et en tous ses fruits et toutes les choses qu'elle produit, ils en seraient merveilleusement émus et totalement ravis... et ne sauraient faire leur œuvre sans célébrer aussi le repos du Seigneur ». Les autres « arts » évoqués sont ceux du Théologien, qui lit le livre de l'Écriture, et des « Physiciens, Astronomes, Médecins et Philosophes », qui ont le « grand livre de nature ». Le Réformé reste, on le voit, du côté d'une vision du monde social où le « labeur » est typiquement celui du laboureur, que son art met directement en contact avec la création de Dieu. Mais le texte est significatif d'une intuition biblique quant à la possibilité d'un sabbat spirituel vécu au sein des activités techniques (cf. 2 *Thess.* 3,12 : œuvrer dans le « repos », *hèsychia*).

Zwingli lui aussi, même s'il illustre par ailleurs la conscience socio-religieuse des Villes d'Occident et de leurs bourgeoisies, situe normalement la joie du travail dans le monde rural. Mais, dans ce cadre, il célèbre ce qu'on peut appeler la supériorité de l'*homo faber* sur la création en tant que *natura*, annonçant d'une certaine façon la célébration des œuvres techniques comme nouvelle création, création remise par Dieu entre les mains de l'homme, et de la seule humanité. Basant sur la géologie une théorie des créations successives de plus en plus parfaites, Hugh Miller (*The Testimony of the Rocks...*, 1857) parle de l'homme sommet de la nature, comme *fellow worker with his Creator* ; seul il a pour tâche de continuer et d'améliorer l'œuvre du premier artisan du monde, et cela en se basant sur les mêmes principes que ceux selon lesquels Dieu a travaillé et travaille encore (cité par T. Cosslett, *Science and Religion in the Nineteenth Century*, Cambridge, 1984, p. 85 ; cf. les textes épiscopaux cités par P. Droulers, *Christianisme et innovation technologique : les premiers chemins de fer*, dans *Histoire, Économie et Société*, t. 2, 1983, p. 119-32). La mutation linguistique évoquée plus haut annonçait cela. Le vocable même du métier comme création s'est sans doute introduit dans l'usage courant à travers la réflexion sur la poésie, qui, à l'époque moderne, préfère au concept d'*imitatio* celui de *creatio*.

Curtius a cru que le déplacement s'opéra au 18e siècle (*La littérature européenne et le moyen âge latin*, trad. fr., Paris, 1965, p. 544 svv). Mais il se fait déjà dans les *Poetices libri*

septem de Scaliger (Genève, 1561 ; 1581) : « Le poète se donne une *natura altera* (l'expression vient du *De natura deorum* de Cicéron) et des destinées multiples, et, en définitive, se constitue par là même comme un Dieu... L'art du poète... paraît non pas... raconter les choses mêmes comme si elles étaient autres, mais les créer comme ferait un autre Dieu » (trad. de P. Lardet, *Jules-César Scaliger théoricien de la poétique*, dans *Histoire, Épistémologie, Langage*, t. 4/2, p. 63-77). A l'arrière-plan de ces formes de pensée, on peut vraisemblablement supposer l'image théologique de la Parole toute puissante (P. Vallin, *Le travail...*, p. 97 svv), image qui s'applique à la mutation eucharistique par la puissance des paroles de Jésus. Plus directement, une relation au discours des alchimistes est vraisemblable (G. Wieland, *Zwischen Nachahmung und Kreativität*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 90, 1983, p. 258-76).

Existe d'autre part, depuis le *Quattrocento*, une nostalgie pour la vie des champs. Au 17e siècle le thème a été orchestré par Guez de Balzac (cf. notre étude dans *L'idée de la ville*, Champ Vallon, 1984, p. 83), à qui Descartes répond en vantant la sécurité des villes (lettre de 1631 : *Œuvres*, éd. Adam-Tannery, t. 1, p. 202 svv). Des réserves s'expriment sur l'image théologique de l'homme maître de la nature (K. Thomas, *Dans le Jardin de la Nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne*. trad. fr., Paris, 1985). On prône une éthique non utilitariste dans les relations au monde. Au siècle dernier enfin, les protecteurs des animaux peuvent à l'occasion critiquer les thèses chrétiennes sur la prééminence exclusive de l'âme humaine (M. Agulhon, *Histoire vagabonde*, t. 1, Paris, 1988, p. 243-82 : Le sang des bêtes...).

Ces vues restent sans doute relativement marginales en leur temps. Elles préparent cependant les courants de sensibilité et de pensée qui remettent en cause, après Vatican II, la spiritualité de l'homme créateur, dominateur. On retrouve l'image d'un Créateur divin qui n'invite pas seulement à gagner son pain, mais aussi à partager le repos du sabbat, selon une ligne de pensée signalée plus haut chez Viret. De nombreuses publications théologiques vont dans ce sens.

Voir par exemple le n. spécial *Le travail en procès* (dans *Lumière et vie*, n. 124, août 1975) ; – *Travail et religion*, dans *Concilium*, n. 151, janvier 1980 ; – critique de ces tendances par M. Honecker, auteur de l'art. *Arbeit* VII de la TRE, *Die Krise der Arbeitsgesellschaft und das christliche Ethos*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 80, 1983, p. 204-22.

7. **La crise de la société du travail.** – Au-delà des dispositions socio-économiques particulières qui ont depuis le siècle dernier pallié les maux plus évidents de la condition ouvrière, la société occidentale a donné la parole aux travailleurs (J. Le Goff, *Du silence à la parole. Droit du travail, société, État (1830-1989)*, 3e éd., Quimper, 1989), ou ceux-ci l'ont prise par leur action collective (M. David – qui préface l'ouvrage précédent, du juriste Le Goff –, *Les travailleurs et le sens de leur histoire*, Paris, 1967). Le travail, au sens de l'emploi professionnel, reste un élément fondamental de structuration de la personne pour les travailleurs et les travailleuses ; en France, cela a été et demeure confirmé par l'expérience des prêtres au travail. On peut voir ici un effet de la formation d'un marché du travail : la subjectivité de chacun, dans ce système de production, doit passer à l'objectivité des utilités sociales collectives (cela aurait été vu par Hegel dans sa *Philosophie du Droit*, selon W. Ver Eecke, *Justice, Freedom and the Bishops' Pastoral on the American Economy*, dans *The Deeper Meaning of Economic Life...*, Washington, 1986, p. 201-23 ; Ver Eecke décèle le même type de jugement chez les évêques des USA). En même temps, on est devenu conscient que ce type de reconnaissance est une chance de riches, qui suppose selon certains une exploitation indue de la nature (cf. *supra*), et des autres populations humaines. D'ailleurs, dans le monde occidental lui-même, la classe des travailleurs a perdu de son homogénéité (Claus Offe, *Le travail comme catégorie de la sociologie*, tr. de l'allemand, dans *Temps Modernes*, mai 1985, p. 2058-94). De plus, voire surtout, l'étendue du chômage et des emplois précaires place une part importante de la population dans l'impossibilité d'accéder à la reconnaissance par le travail (É. Vignon et P. Lecomte, *Le travail demain, un privilège ?*, Paris, 1988 ; ouvrage issu d'une recherche collective du *Mouvement des Cadres Chrétiens*). La question se pose dès lors d'une reconnaissance plus large des activités qui ne correspondent pas à une définition sur le marché ordinaire du travail (Vignon et Lecomte, p. 240 sv), et d'une action publique et privée pour créer des structures alternatives susceptibles de valoriser l'œuvre des travailleurs autrement marginalisés. C'est un domaine où l'inspiration et la spiritualité chrétienne trouvent actuellement un mode renouvelé d'engagement.

Fin de la valeur travail ?, se demandait-on récemment (B. Perret, dans *Esprit*, janvier 1988, p. 40-56) ; à quoi on doit répondre que « la participation de tous à la *vita activa* sous forme de travail rémunéré est un objectif indispensable. Comment l'assurer ? », et comment développer « une culture de la solidarité » ? (P. Thibaud, *ibid.*, p. 57-62).

Bibliographie. – Dans une littérature immense, on ne retient ici que des exposés synthétiques comportant des compléments utiles par rapport aux indications données dans le texte ci-dessus : Art. *Lavoro*, EC, t. 7, col. 972-82. – *Histoire générale du travail*, 4 vol., Paris, 1962. – Art. *Arbeit...*, TRE, t. 3, 1978, p. 613-87. – Art. *Lavoro*, DIP, t. 5, 1978, col. 515-48 (col. 543-48, sur le travail des religieux aujourd'hui, par J. Leclercq). – Art. *Work...*, dans *Encyclopaedia Britannica*, 15e éd., Macropaedia, t. 19, p. 932-42. – Art. *Travail...*, dans *Encyclopaedia Universalis. Corpus*, 2e éd., 1985, t. 18, p. 211-32 (ces deux derniers ensembles donnant le tableau des situations et institutions dans la société actuelle).

Pierre VALLIN.

TRAVASA (GAÉTAN-MARIE), théatin, 1698-1774. – Né à Bassano (Vénétie) le 31 mars 1698, Gaetano Maria Travasa fit profession à Venise le 7 février 1715 chez les Théatins. Il enseigna la philosophie dans les écoles de son Ordre, puis fut assigné à la prédication ; il devint l'un des orateurs les plus applaudis de son temps. Bibliophile, il rassembla un grand nombre de livres et s'intéressa beaucoup à l'histoire des premiers temps de l'Église, à l'exégèse biblique et à l'hymnologie. Vers al fin de sa vie, il devint complètement aveugle. Il mourut, probablement à Venise, le 16 janvier 1774. Ses compatriotes firent frapper en son honneur une médaille d'or.

Travasa fit imprimer à Venise les ouvrages suivants : *Storia Critica della Vita di Arrio primo Eresiarca del IV. Secolo* (1746) ; – *Storia Critica delle Vite*

degli Eresiarchi (5 vol., 1752-1762); *Quaresimale* (1766, 1780); – *Panegerici e Ragionamenti Sacri* (1767); – *Inni Sacri del Breviario Romano* (1769).

Il laissa, terminée et prête pour l'impression, une *Catena Patrum* sur tous les Psaumes tirée des Pères latins et grecs, à partir des meilleures éditions de l'époque; on la conserve aux Archives gén. des Théatins, à Rome (5 vol., mss 498-502).

L'ouvrage sur les hérésiarques présente surtout leur vie, même si leurs erreurs et leur influence religieuse et culturelle sont indiquée. Le but de l'auteur est de « mettre en meilleure lumière l'histoire de l'Église » (Préface du vol. 1, p. XVIII), de montrer comment elle y a réagi par ses conciles et ses apologètes, comment la Providence divine a soutenu et guidé l'Église dans la découverte et la connaissance de la Vérité révélée.

L'exposé est riche de faits et de témoignages, puisés dans les très nombreux ouvrages qui sont présentés dans les bibliographies en tête de chaque volume; il semble que Travasa ait lu tout ce qu'on a publié avant lui sur ces sujets (par exemple Baronius, les Bollandistes, Muratori, et même les auteurs protestants), y compris les ouvrages de son temps qui ressuscitaient telle ou telle hérésie antique.

Quant aux *Panegirici e Ragionamenti Sacri,* Travasa tout en suivant quelque peu les modèles rhétoriques à la mode alors, s'inspire surtout de la Bible, dont il tire l'essentiel de sa doctrine et de ses exemples édifiants. Jamais il n'utilise un thème mythologique ou profane. La vie des saints est présentée moins dans ses aspects historiques que sous le point de vue de leur vie ascétique et morale; leurs vertus sont des miroirs pour la conduite chrétienne selon les différents états de vie. Le portrait de saint Augustin reproduit en tête du volume dit assez le maître dont Travasa s'inspire.

Le *Quaresimale* présente les mêmes caractéristiques. Travasa, dans sa préface, dit que ce carême est fait de prédications (34) prononcées en diverses villes d'Italie. Ce recueil ne montre aucune organisation ou progression thématique. Ainsi se succèdent des sermons sur la mort, la foi, l'amour des ennemis, l'usage chrétien de la parole, le jugement dernier, les devoirs du baptisé, les faiblesses de l'homme, la conscience mauvaise, les lumières de la grâce, le paradis, l'impénitence finale, les discordes domestiques, l'enfer, etc. Une lecture attentive de l'ouvrage montrerait, pensons-nous, que Travasa enseigne plus la morale et la réforme des mœurs que la révélation chrétienne et les mystères du Christ, que sa morale est plutôt sévère, et sa conception de l'homme assez pessimiste.

Les *Inni Sacri* présentent tous les hymnes alors en usage dans le Bréviaire romain en latin et en italien. Travasa utilise la traduction de Jacopo Monti, chanoine de San Marco de Venise, ou traduit lui-même avec l'aide de son confrère Tommaso Antonio Contini, lequel, bon lettré, appartenait au courant janséniste vénitien animé par le prélat Giambattista Guadagnini. Cette relation ne permet pas de déduire si Travasa partageait leur opinion, et dans quelle mesure. Chaque hymne est accompagné d'une recherche sur son auteur et d'une explication de son contenu. Quant au premier point, Travasa utilise les Mauristes et les recherches de son confrère Joseph-Marie Tomasi (DS, t. 8, col. 1414-16) publiées dans son *Hymnarium* (dans ses *Opera omnia,* éd. Vezzosi, t. 2, Rome, 1747, p. 351-434).

Dans cet ouvrage Travasa se montre attentif aux aspects doctrinaux et spirituels des hymnes, qu'il commente strophe par strophe. Selon le cycle liturgique, il en montre les enseignements trinitaires, christologiques et mariologiques, les doctrines morales, ascétiques. Ces exposés visent à la formation chrétienne et à une meilleure participation du lecteur à la liturgie. L'ouvrage garde sa valeur encore aujourd'hui.

T.A. Contini, *Dissertazione preliminare,* dans la trad. italienne *Dizionario delle Eresie* de l'abbé Pluquet (Venise, 1767, p. LXXXVIII); *Nuova Raccolta di Opuscoli scientifici, e filologici,* t. 31 (Venise, 1777). – A.F. Vezzosi, *I Scrittori de' Cherici Regolari detti Teatini,* t. 2, Rome, 1780, p. 444-46. – Giambattista Guadagnini, *Lettere a Giambattista Rodelia,* éd. de Brescia, 1985.

Francesco ANDREU.

1. TRAVERSARI (AMBROISE), 1386-1439. – Traversari est né à Portico de Romagne (Forli) le 16 septembre 1386. Il fit ses premières études à Galeata, autre petite ville de la Romagne. Le 8 octobre 1406 il entra au monastère des Camaldules de Sainte Marie des Anges à Florence, où il resta, sans jamais en sortir, jusqu'au 26 octobre 1431, lorsqu'il fut élu prieur général de l'Ordre. Il quitta alors son monastère florentin et partit pour Camaldoli di Arezzo, siège de la maison généralice.

La longue période passée en clôture lui permit de mûrir et de donner ses meilleurs fruits. Devenu excellent latiniste et helléniste, il se chargea de corriger et de traduire d'anciens manuscrits qu'on venait de découvrir. Il traduisit aussi de nombreux ouvrages, du grec en latin. Nous en rappelons quelques-uns. En 1414 il traduisit du grec *L'échelle du Paradis* de Jean Climaque; en 1419, le *Théophraste* d'Énée de Gaza; le livre *Contre les erreurs des grecs* de Manuel Calecas (1420); *Le pré spirituel* de Jean Moschus (1424); les *Sermons* d'Éphrem le Syrien (1429); *La Hiérarchie angélique* du Pseudo-Denis (1437), et bien d'autres encore. Mais ce qui l'a rendu célèbre, c'est la traduction de la *Vie des philosophes* de Diogène Laërce, qui lui coûta dix années de labeur (1424-1433). Ce dernier travail, il le fit à contre-cœur parce qu'il ne correspondait pas à son programme: donner la préférence absolue aux auteurs chrétiens afin de faire connaître à ses confrères, pour leur profit spirituel, la riche littérature patristique grecque.

Se trouvant ainsi en contact continuel avec les auteurs grecs, Traversari conçut le désir de voir les Grecs séparés revenir dans l'unité de l'Église. Il souffrait beaucoup de la situation actuelle. Il fit cette confidence au pape Eugène IV: « Tutta la Grecia, nella quale tanti sono stati i banditori della divina parola e tanti i confessori di Cristo, ora si trova come inaridita per lo scisma che dura da secoli » (*ep.* 1,1, col. 4, 10 mars 1431). Aussi ne cessa-t-il pas de travailler afin que les deux Églises, grecque et latine, se donnent la main de nouveau. Lorsqu'enfin commença le véritable concile de l'unité (Ferrare-Florence, 1438-1439), il s'y engagea avec toutes ses capacités: il fut interprète, traducteur et coordinateur des travaux.

Ce moine actif fut remarqué et attaqué par un grec antiunioniste présent au concile, Sylvestre Syropoulos, qui le présente ainsi dans ses *Mémoires*: « Ambrogio était astucieux et capable de tout, avec une apparence extérieure de vraie piété; cet homme connaissait la langue grecque et était fidèle au pape... » (*Les Mémoires du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence,* coll. Concilium Florentinum Documenta et scriptores..., series B/9, éd. V. Laurent, Rome, 1971, VII/1,

p. 350). Qu'il fût actif et très en vue, ce fut aussi l'avis de deux témoins d'autorité, du côté latin : Traversari ayant eu à s'absenter du concile et tardant à y revenir, le cardinal Cesarini, présent à ce même concile, lui écrivit : « Ta présence est extrêmement nécessaire, et si tu tardes, je crains que notre cause, ici, au concile, n'en souffre un grave dommage. Viens donc, et laisse Camaldoli et tout l'Ordre : par amour pour la foi du Christ, ne tarde pas : dimitte Camaldulum et totum Ordinem, et veni : propera propter fidem Christi » (*ep.* 24,5, col. 976, 17 octobre 1438). Et le pape d'insister : « La permission était seulement de quinze jours et déjà l'échéance est dépassée de plusieurs mois... Par conséquent, par cette lettre, nous t'enjoignons que, mettant de côté tous les empêchements, tu te présentes immédiatement en notre présence, laissant derrière toi tous ces manuscrits grecs et latins que tu crois utiles pour le sujet en discussion » (*ep.* 24,3, col. 974, 3 novembre 1438).

Ce travail incessant fut récompensé : le concile terminé, Traversari fut chargé de la rédaction de la bulle d'union (6 juillet 1439) ; cependant, à notre avis, seul le préambule est l'œuvre de Traversari (cf. C. Somigli, *A. Traversari, un amico...*, p. 189-92 ; Syropoulos a écrit que Traversari rédigea de sa main le décret d'union [*Memorie*, X/5, p. 480], mais notre distinction est préférable). Il est intéressant de rappeler ce qu'il a écrit quelques mois plus tard sur son action au concile : « J'ai travaillé beaucoup et volontiers. Si j'ai une bonne connaissance de la langue grecque, ce n'est pas un hasard : c'est le Seigneur qui l'a voulu ainsi afin que je sois utile en mon temps et utile à la cause de l'union » (*ep.* 7,18, col. 346, 20 sept. 1439).

Rappelons l'amitié de Traversari avec des grecs venus en Italie. Nous sommes bien informés par sa corresponsance : elle nous donne l'image d'un homme plein de cœur à leur égard, toujours prévenant et prêt à les excuser. En bonne relation avec tous, il fréquente l'empereur Jean VIII Paléologue, le patriarche Joseph, Jean Bessarion, Isidore de Kiev et aussi les théologiens de l'Église grecque, et à leur tête Marc Eugenicos, etc.

Il est facile d'imaginer l'influence que la présence d'un homme aimé et estimé comme l'était Traversari a pu avoir sur la réussite du concile. Son influence ne vint pas seulement de son intelligence et de sa bonté, mais aussi de sa conduite de moine exemplaire : Traversari fut un vrai moine, comme l'ont vu ses contemporains. Il eut des adversaires aussi bien dans son Ordre qu'à l'extérieur, mais les accusations contre lui sont à considérer plutôt comme des interprétations subjectives de certaines de ses actions (pour plus de détails cf. Somigli et Barcellini, *A. Traversari, monaco...*).

Traversari n'a ni le titre de bienheureux ni celui de saint (le *Menologio camaldolese* lui attribue le titre de « beato », qui n'est plus en usage aujourd'hui ; mais G. Mercati l'a reproposé dans ses *Ultimi studi*, 1939) ; la tradition a créé la légende des lis qui ont fleuri sur sa tombe. Traversari est mort à Florence le 21 octobre 1439, l'année même de l'union. Son corps fut transféré à l'ermitage de Camaldoli et enterré dans l'église. En 1939, ce qui fut retrouvé de ses restes fut déposé dans une urne qui fut murée dans une paroi ; en 1970, elle fut déposée dans une chapelle de l'église.

Œuvres. – A part les traductions déjà citées et plusieurs fois rééditées, ainsi que d'autres traductions, l'œuvre de Traversari se compose surtout de : *Hodoeporicon*, Florence et Lucques, 1680 ; rééd. par A. Dini-Traversari, Florence, 1912 ; trad. ital. par Vittorio Tamburini, Florence, 1985. – Des *Lettres*, différemment classées et présentées dans *Annales Camaldulenses* (où les lettres sont citées au cours de la narration, souvent sans date ou autre précision) et dans Laurentio Mehus, *Ambrosii Traversarii... latine epistolae a domno Petro Caneto... in libros XXV tributae... Accedit ejusdem Ambrosii vita...*, Florence, 1759 (reprint, Munich, 1968). – F.P. Luiso, *Riordinamento dell'epistolario di A. T. con lettere e note storico-cronologiche*, Florence, 1898-1903.

Bibliographie dans C. Somigli, *Ambrogio Traversari, un amico dei Greci* (Camaldoli, 1964, p. 15). – A. Fortunio, *Historiarum Camaldulensium libri tres*, Florence, 1575. – S. Syropoulos, *Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos...*, La Haye, 1660. – L. Bail, *Summa conciliorum omnium*, Paris, 1672. – N. Castrucci, *Vita del B. A. T.*, Lucques, 1722. – Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. 19, Paris, 1732, p. 1-21. – M. Ziegelbaur, *Centifolium Camaldulense...*, Venise, 1750, p. 1-7, 88-92. – J.P. Mittarelli et A. Costadoni, *Annales Camaldulenses*, t. 6-7, Venise, 1761-62.

J. Zhishaman, *Die Unionsverhandlungen zwischen der oriental. und röm. Kirche..*, Vienne, 1858. – E. Cecconi, *Studi sul concilio di Firenze*, Florence, 1869. – A. Masius, *Über die Stellung des Kamaldulensen A. Traversari zum Papst..*, Döbeln, 1888. – A. Dini-Traversari, *A. T. e i suoi tempi*, Florence, 1912. – G. Mercati, *Ultimi contributi alla storia degli umanisti, Dieci lettere nuove del B. A. T.*, coll. Studi e Testi 90, 1939, p. 1-96. – B. Ignesti, *A. T. : letterato, monaco, diplomatico*, dans *Studium*, t. 10, 1939, p. 563-72. – J. Décarreaux, *Un moine helléniste et diplomate : A.T.*, dans *Revue des études italiennes*, t. 1-2, 1957, p. 101-43 ; *Les Grecs au concile de l'union...*, Paris, 1970. – BS, t. 12, 1969, col. 641-46 (bibliogr.).

V. da Bisticci, *Le Vite*, Ist. Naz. di Studi sul Rinascimento, Florence, 1970, p. 449-61. – C. Somigli et T. Barcellini, *A. T., monaco camaldolese. La figura e la dottrina monastica*, Bologne, 1986. – *A. T. nel VI centenario della nascita* (Convegno intern. di studi, Camaldoli-Florence, 1986), Florence, 1988 (nombreuses études importantes). – S. Frigerio, *A. T. Un monaco e un monastero nell'Umanesimo fiorentino*, Camaldoli, 1988 (bibliogr. p. 209-18).

DS, t. 2, col. 58 ; – t. 3, col. 263, 375, 383, 408 ; – t. 7, col. 1003, 2141 ; – t. 8, col. 385, 634-37, 650 ; – t. 9, col. 859 ; – t. 10, col. 232 ; – t. 12, col. 123 ; – t. 13, col. 919.

Costanzo SOMIGLI.

2. TRAVERSARI (DOMINIQUE), ofm, 1588-1646. Voir MOMIGNO (Évangéliste de), DS, t. 10, col. 1523-24.

TRENQUELLÉON (Adélaïde-Marie-Charlotte, dite ADÈLE DE BATZ DE ; BIENHEUREUSE ; en religion Marie de la Conception), fondatrice des Filles de Marie-Immaculée, 1789-1828. – Aînée des trois enfants de Charles de Batz, baron de Trenquelléon, officier dans le régiment des gardes françaises, et de Marie de Peyronnencq de Saint-Chamarand, Adélaïde naquit en Néracais dans le château de Trenquelléon, commune de Feugarolles (Lot-et-Garonne), le 10 juin 1789. Elle fut baptisée le même jour dans l'église paroissiale.

Son père ayant rejoint l'armée de Condé sur le Rhin en novembre 1791, puis passé en Angleterre auprès de son oncle Joseph de Malide, évêque de Montpellier, elle fut élevée par sa mère qui, en dépit des difficultés, des dangers de l'époque et de l'inscription du baron sur la liste des émigrés, lui donna une solide formation chrétienne.

A la suite du coup d'état du 18 fructidor An V (4 sept. 1797), la baronne, tenue indûment pour émigrée, dut s'expatrier précipitamment avec ses enfants, en Espagne d'abord, puis (printemps de 1798) au Portugal où le baron les rejoignit.

A l'automne de 1800, le baron ramena sa famille en Espagne, à Saint-Sébastien, où le 6 janvier 1801 Adélaïde fit sa première communion sur les instances d'un confesseur frappé des dispositions précoces de l'enfant. Au témoignage de sa mère, elle avait été « prévenue de la grâce avant l'âge où la raison s'éveille », et les trois années d'exil avaient contribué à mûrir son caractère. A Saint-Sébastien elle exprima même le désir de rester en Espagne pour entrer au Carmel. Sa mère lui fit comprendre qu'elle n'était pas en âge de réaliser ce projet et lui promit de la laisser revenir si, en France, quand elle serait majeure, le Carmel n'était pas restauré.

Le retour à Trenquelléon s'effectua à la mi-novembre 1801. Très vite, d'un ancien moine chassé de son couvent par la persécution et engagé comme précepteur de son frère, elle sollicita un règlement écrit détaillé pour se préparer à la vie religieuse. Le 6 février 1803, elle reçut le sacrement de confirmation après un séjour de six semaines parmi des Carmélites qui essayaient de reprendre la vie commune. Sa piété prit alors un nouvel essor. Ayant formé avec ses amies une petite société, qui s'étendit rapidement et compta même plusieurs prêtres, elle en fut l'âme et y entretint le zèle, l'esprit d'apostolat et la dévotion à Marie par une correspondance dont il reste plus de 300 lettres écrites de sa main entre 1805 et 1816.

Fidèle à son règlement, elle commençait ses journées par un temps de méditation et, partageant avec sa mère les travaux domestiques, elle consacrait les moments disponibles à sa correspondance édifiante, à la visite des fermes du voisinage pour y encourager la pratique des vertus et de la religion chrétiennes ou à la tenue d'une petite école pour y enseigner, avec les bases de l'instruction, les grandes vérités de la Révélation. A une époque où la communion était rare, elle avait obtenu de son confesseur, non exempt des idées jansénistes, la permission de communier tous les dimanches ou jours de fête et elle se disposait chaque fois à cet acte par une confession sérieusement préparée. Les jours anniversaires de son baptême, de sa première communion et de sa confirmation ainsi que d'autres jours où, accompagnée d'une personne de confiance, elle pouvait se rendre dans la paroisse de son directeur spirituel, étaient des jours de récollection.

A partir de 1808, sous l'influence de G.-Joseph Chaminade (DS, t. 2, col. 454-59), à la congrégation mariale duquel elle associa sa petite société, sa dévotion à Marie s'accrût ; bientôt, après avoir renoncé à un mariage des plus honorables et pris le nom de Marie de la Conception, elle ne songea plus qu'à la formation d'un nouvel ordre religieux placé sous les auspices de la Vierge, pour travailler à la régénération chrétienne de sa patrie.

Les événements politiques et la maladie de son père qu'elle assista filialement jusqu'à sa mort (18 juin 1815), retardèrent l'exécution de son projet. Mais le 25 mai 1816, guidée par Chaminade à qui elle avait confié ses intentions, elle s'enfermait à Agen dans un ancien couvent avec huit compagnes et jetait les fondements de l'Institut des Filles de Marie-Immaculée : les premiers vœux définitifs de religion furent prononcés l'année suivante, le 27 juillet, avec l'agrément de J. Jacoupy, évêque du diocèse.

Établie supérieure à son corps défendant, elle s'attacha désormais à vivre la Règle de son Institut, à aider ses consœurs à se sanctifier dans la paix du Christ en même temps que dans l'amour de Marie, et à travailler à la formation chrétienne des jeunes filles. Les douze années de son supériorat, marquées par quatre fondations : Tonneins (Lot-et-Garonne) 1820, Condom (Gers) et Bordeaux (Gironde) 1824, Arbois (Jura) 1826, mirent le sceau, *Maria duce,* à son détachement des biens terrestres et à son désir d'union au Christ.

Sa foi vive, toute simple, éclairait sa route et dirigeait sa conduite. Son espérance surnaturelle lui faisait surmonter les difficultés. L'amour de Dieu, alimenté par une grande dévotion au Saint Esprit et à l'Eucharistie, était le centre de sa vie intérieure et la source de son zèle d'apôtre comme de sa bonté à l'égard de ses sœurs. Par sa prière et sa soumission à ses guides ou à toute autorité légitime, elle fut un modèle de prudence et, par sa délicatesse de conscience, un modèle de justice. En santé et en maladie, sa mortification et son abnégation ne connaissaient d'autres bornes que celles de l'obéissance.

Entourée de la vénération de ceux qui l'avaient approchée, épuisée précocement par son activité, par ses austérités et par une longue et pénible maladie supportée avec la foi et la patience des saints, elle mourut le 10 janvier 1828, les yeux fixés sur l'image du Sacré-Cœur et celle de la Vierge immaculée. Ses restes ont été déposés dans la chapelle Sainte-Foy, à Agen, près du couvent où elle vécut sa vie religieuse et s'éteignit.

Sa Congrégation, approuvée par Pie IX, le 12 mai 1869, comme « Société à vœux simples, sous la direction d'une supérieure générale », est actuellement établie en Espagne, en France, en Italie, au Japon, aux États-Unis, au Chili, en Colombie, en Corée, au Togo et en Équateur. Vouée principalement à l'enseignement et à l'éducation, elle a sa maison centrale à Rome et comptait, en 1987, 409 religieuses réparties en 49 maisons.

Comme il ressort de documents irrécusables, Marie de la Conception a joui d'une renommée de sainteté dès le temps de sa vie religieuse. Diverses circonstances retardèrent l'instruction de sa cause jusqu'en 1965. La *Positio* sur l'introduction de la cause et sur les vertus a été approuvée le 5 novembre 1975. Le 11 juin 1977, la cause fut officiellement déclarée introduite et Jean-Paul II, le 5 juin 1986, ordonna de publier le décret reconnaissant l'héroïcité des vertus.

Écrits. – Sauf 737 lettres, le règlement de la *Petite Société* et une liste d'oraisons jaculatoires, qui ont été imprimés hors commerce (*Lettres,* 2 vol., Rome, Éd. F.M.I., 1983 et 1987), les autres écrits sont inédits et conservés actuellement au siège central de l'Institut des F.M.I. (10, Via Jenner, Rome). Ce sont : le *Livre de Recette et de Dépense de Mademoiselle Adèle de Batz de Trenquelléon, commencé le 1er janvier 1809* ; 6 actes sous seings privés régulièrement enregistrés ; des notes prises soit au cours de ses retraites en 1802, 1803, 1804, 1818, 1822, 1827, soit à la suite d'une lettre ou d'une visite de Chaminade ; 4 petits catéchismes sur l'Institut, les vœux, les silences, l'épuration ; une conférence sur la pauvreté ; une notice biographique sur sœur Élisabeth Lespes ; le testament.

Études : J.-B. Pradié, *Vie de la R^de^ Mère de Trenquelléon, Fondatrice de l'Institut des Filles de Marie*, Poitiers, 1861 ; – Maillaguet (Abbé), *Le Miroir des Ordres et Instituts religieux de France*, t. 2, Avignon, 1866, p. 354-56 ; – L. Aubineau, *Les Serviteurs de Dieu*, t. 2, Paris, 1873, p. 122-56 ; – J. Simler, *G.-J. Chaminade, chanoine honoraire de Bordeaux...*, Paris-Bordeaux, 1902 ; – H. Rousseau, *Adèle de Trenquelléon...*, Paris, 1921 ; – L. Gadiou, *Adèle de Batz de Trenquelléon...*, s l, 1933.

M. Darbon, *De chez nous et de chrétienté, G.-J. Chaminade*, Paris, 1946, ch. 4 ; – K. Burton, *Chaminade apostle of Mary*, Milwaukee, 1946, p. 124-31 ; – E. Solirène, *Au service de la Vierge, Adèle de Batz de Trenquelléon*, Le Puy, 1947 ; – EC, t. 5, 1950, col. 1274-75 ; – Ch. Pujos, *Une grande figure agenaise du passé, Adèle de Batz de Trenquelléon*, Agen, 1964 ; – DHGE, t. 17, 1968, col. 66-67 ; – DIP, t. 1, 1974, col. 1112-15 ; t. 3, 1976, col. 1619 ; – *Agennen. Beatificationis et canonizationis Servae Dei A. de Batz de Trenquelleon... positio super introductione causae et virtutibus ex officio concinnata*, Rome, 1974 ; – Ch. Molette, *Guide des sources de l'histoire des congrégations féminines françaises de vie active*, Paris, 1974, p. 191-92 ; – Cl. Langlois, *Le catholicisme au féminin*, Paris, 1984, p. 711-12. – BS, appendice I, 1987, col. 146-48. – J. Stefanelli, *Adele : A biography of A. de Batz de Trenquelléon*, North American Center for Marianist Studies, 1989. – DS, t. 5, col. 962, 975.

Joseph VERRIER.

TREUVÉ (SIMON-MICHEL), prêtre, 1651-1730. – Né le 8 août 1651 sur la paroisse de Noyers, qui faisait alors partie du diocèse de Langres, Simon-Michel Treuvé était fils d'un procureur au bailliage. Ses études terminées, il entra en 1668 chez les Doctrinaires de César de Bus, dont Pierre Treuvé, son oncle, était provincial. Il enseigna au collège de Vitry-le-François. Il sortit de cette congrégation en 1673. Il devint vicaire de Matthieu Feydeau (DS, t. 5, col. 287-91), le célèbre janséniste alors curé de Vitry. Au cours de son séjour à Vitry, il fit la connaissance de quelques amis de son curé, notamment de Guillaume Le Roy (DS, t. 9, col. 693-96). En 1677 il reçut un canonicat à la collégiale d'Époisses, près de Noyers. En 1682, il est à Paris, d'abord aumônier de Mme de Lesdiguières, puis prédicateur à Saint-Jacques-du-Haut-Pas, protégé par le curé Louis Marcel, très lié au cardinal Le Camus. Il passe ensuite à Saint-André-des-Arts comme vicaire. Il entre alors en relation avec le grand Arnauld, qui le juge digne de l'épiscopat. En 1689, J.-B. Bossuet le choisit comme son théologal et lui confie la révision du bréviaire de Meaux. En dépit de ses occupations il continue ses prédications. Lediers parle souvent de lui dans ses *Mémoires*. Le cardinal H. Thiard de Bissy, successeur de Bossuet en 1705, le conservera à son service jusqu'au 9 avril 1711, date à laquelle il dut s'en séparer à cause de son jansénisme militant. Treuvé revint à Paris, où il se retira sur la paroisse de Saint-Nicolas-des-Champs, luttant sans arrêt contre la bulle *Unigenitus*. Il y mourut le 22 avril 1730 et fut inhumé dans le cimetière de Saint-Nicolas-des-Champs.

Treuvé a laissé quelques ouvrages, dont voici les principaux.

Instruction sur les dispositions qu'on doit apporter aux sacrements de Pénitence et d'Eucharistie tirées de l'Écriture Sainte, des SS. Pères et de quelques autres saints auteurs, où les fidèles apprendront la conduite qu'ils doivent observer à l'égard de ces deux sacrements (Paris, 1676 ; au moins 38 éd. jusqu'en 1786). Cet ouvrage, dédié à Mme de Longueville, fut très apprécié dans les milieux jansénistes. Il trouve place dans un genre littéraire très développé au 17e siècle, celui des manuels d'accès aux sacrements, à l'usage des laïcs. Nourri des immenses lectures patristiques et spirituelles du milieu de Port-Royal, ce traité appartient au courant doctrinal le plus sévère. Les positions théologiques de l'auteur sont simples. Il professe l'entière corruption de l'homme (cf. en particulier l'examen de conscience, éd. 1688, p. 286-366) ; sa régénération ne passe pas tant par la grâce de Dieu que par une pénitence qui ne peut être que longue et sévère. Le pénitent se doit de réclamer le report de l'absolution à son confesseur et l'accès à l'Eucharistie est limité à trois ou quatre fois par an pour les laïcs ; Treuvé donne enfin une série d'exercices pour le jour de la communion (éd. 1688, p. 602-25).

Histoire de Monsieur Duhamel, docteur de Sorbonne et curé de Saint-Merry, s l n d (1690 ?, 1696), ouvrage intéressant pour connaître l'histoire d'un curé de Paris dans la seconde moitié du 17e siècle, d'autant que le personnage n'est généralement pas connu des bibliographes (cf. P. Coste, *Correspondance de saint Vincent*, t. 4, p. 621 svv).

Le directeur spirituel pour ceux qui n'en ont point (Paris, 1691 ; 10 éd. jusqu'en 1781). Cet ouvrage fait partie d'un courant très répandu de la littérature spirituelle. Il reprend d'ailleurs un plan classique de cette sorte d'ouvrage mais développe des arguments scripturaires et patristiques très fournis.

La structure en est simple. Après avoir démontré la difficulté de trouver un bon directeur de conscience, et la nécessité d'en posséder un, ce traité prétend donner des solutions à la plupart des problèmes qui peuvent se poser à la conscience des laïcs chrétiens. Les sujets sont la prière (6 chapitres), la messe (4), le travail et les visites, la pénitence (3), la communion (7), les principales dévotions du chrétien (6).

« Dans la seconde partie du livre, je considère le chrétien comme engagé dans une des conditions générales qui composent la Répubique et je luy fais voir les devoirs qui sont attachés à ces différents états. Ainsi les riches et les pauvres, les grands et les petits, les maîtres et les valets, je descens ensuite aux états particuliers que le chrétien se peut engager par son propre choix tels que sont le célibat, le mariage, le Sacerdoce, la Religion » (Avertissement).

Il s'agit donc d'un examen de conscience étendu, assorti de conseils sur la manière de se diriger dans les différentes conditions. La doctrine est clairement développée, avec une note rigoriste marquée (communion 4 fois par an au maximum pour les laïcs). Elle s'attache plus à la réparation des torts de l'homme envers Dieu qu'au développement de la vie spirituelle. Tout part d'un Dieu tout-puissant, qui exige la justice de ses enfants. La notion d'un Dieu Père qui veut la vie de ses enfants et leur amour est tout à fait absente.

Deux retraites de dix jours, contenant chacune trente méditations, et un Sermon sur les principaux devoirs de la Vie Religieuse, avec deux discours sur la vie des Religieux de la Trape (Lyon, Cl. Bachelu, 1697 ; anonyme ; le nom de Treuvé figure au Privilège du Roi). Ces retraites sont adressées à des religieuses augustines (cf. préface) ; la première prépare à la profession et traite surtout des trois vœux ; la seconde, pour le renouvellement des vœux, traite de la nécessité de la retraite, des devoirs de la religieuse, des vœux, de l'obligation de tendre à la perfection, de la charité, de la tiédeur et de ses remèdes, de ce qui empêche la perfection, du péché et des fins dernières.

Dans la préface Treuvé a la sagesse d'écrire : « Il y a plusieurs sortes d'oraison mentale... On ne saurait donner un grand temps à cette partie de l'oraison que

les maîtres... appellent discursive... C'est pourquoi il faut passer incontinent à la seconde qui consiste dans les affections que la conviction excite ». Malheureusement les textes de ses méditations n'offrent rien qui puisse soutenir autre chose que la considération ; il semble ne s'adresser qu'à la raison, ou parfois à la peur. Le Christ de l'Évangile est étrangement absent de ces pages, pleines par contre de la « Religion ».

Les deux discours sur la vie à la Trappe, écrits après une visite à ce monastère, traitent surtout de la vie quotidienne des religieux, de la quantité effrayante de prière et de leur pénitence, avec une admiration qui n'est pas feinte.

Autres ouvrages : *Discours de piété, où l'on trouve l'explication des mystères que l'Église honore*, t. 1 : de l'ascension à l'octave du Saint-Sacrement (Paris, 1696, 2e éd.), t. 2 : Avent (Lyon, 1697) ; reproduit par Migne, *Orateurs sacrés*, t. 11, Paris, 1844, col. 901-1292. – *Prières tirées de l'Écriture sainte, et de l'Office de l'Église* (prière du matin, explication de la messe) (Paris, 1696). – *Le Devoir des pasteurs en ce qui concerne l'instruction de leur peuple* (Chalons, 1699 ; Paris-Reims, 1701). – Éd. abrégée d'une trad. franç. des *Confessions* de saint Augustin (Paris, 1703). – *Dissertation sur l'excommunication* (1715 et 1722). – *Refonte du Dictionnaire des cas de conscience* (Paris, 1733) de Delamet et Fromageau.

Une *Lettre à M. Arnauld... pour le consulter sur plusieurs cas de conscience* (10 août 1684) est éditée avec la réponse d'Arnauld dans ses *Lettres* (t. 4, p. 107-24). – Papillon cite divers recueils de sermons restés manuscrits.

P. Papillon, *Bibl. des auteurs de Bourgogne*, t. 2, Dijon, 1742, p. 325-28. – L. Moréri, *Le Grand Dictionnaire*, t. 10, 1759, p. 335-36. – DTC, t. 15/1, 1946, col. 1505-10. – *Correspondance* de Bossuet, éd. Urbain et Lévesque, t. 5, p. 165 et *passim*. – L'ouvrage important sur Treuvé est *Le théologal de Bossuet, Simon-Michel Treuvé* (Dijon, 1904) de E. Barbier.

DS, t. 3, col. 1175 ; t. 5, col. 289 ; t. 7, col. 2266.

Raymond Darricau.

TREVET (Nicolas), frère prêcheur, † après 1334. Voir Nicolas Trevet, DS, t. 11, col. 302-04.

TRINITAIRES (Ordre de la Sainte-Trinité = O.SS.T.). – i. *Origine et Règle*. – ii. *Évolution historique*. – iii. *Spiritualité*. – iv. *Auteurs spirituels*.

Bibliographie générale. – 1. Bullaires. – Joseph a Jesu Maria, *Bullarium O.SS.T., R.C.*, Madrid, 1692. – L. Reynés, *Bullarium O.SS.T.*, 3 vol., vers 1770 (Palma de Mallorca, Bibl. provinciale, mss 52-54). – Nicolaus a B. Virgine, *Bullarium O.SS.T., R.C.*, Pampelune, 1781. – S. Calvo, *Resumen de las prerrogativas del Orden de la Sma. Trinidad*, Pampelune, 1791. – P. Hernández Zenzano † 1813, *Bullarium O.SS.T.*, 4 vol. (Rome, Arch. de S. Carlino alle 4 Fontane, mss 247-250). – Antonino de la Asunción, *Synopsis bullarii O.SS.T. Medii Aevi (1198-1555)*, Rome, 1921. – Nicolás de la Asunción, *Synopsis bullarii O.SS.T. Medii Aevi. Pars altera (1344-1603)*, dans *Acta O.SS.T.*, t. 6, 1958-1964, p. 629-41 ; t. 7, 1965-1966, p. 63-74, 335-49, 479-90.

2. Chroniques. – P. López de Altuna, *Primera parte de la Crónica General del Orden de la Sma. Trinidad*, Ségovie, 1637. – J. Figueras Carpi, *Chronicum O.SS.T.*, Vérone, 1645. – Diego de la Madre de Dios, *Crónica de los Descalzos de la Sma. Trinidad. I Parte*, Madrid, 1652 (Buenos Aires, 1944). – Alejandro de la Madre de Dios, *Crónica de los Descalzos... II Parte*, Alcalá de Henares, 1706 ; *III Parte*, Madrid, 1707. – F. de Vega y Toraya, *Crónica de la provincia de Castilla... del Orden de la Sma. Trinidad*, 3 vol., Madrid, 1720, 1723 et 1729. – Lucas de la Purificación, *Crónica de los Descalzos... IV Parte*, Grenade, 1732. – L. Reynés † 1786, *Crónica de la provincia de Aragón del Orden de la Sma. Trinidad* (5 vol., Palma de Mallorca, Bibl. provinciale, mss 47-51 ; copie à Rome, Arch. de S. Carlino alle 4 Fontane, mss 257-262).

3. Périodiques. – *Revista Trinitaria*, Rome-Madrid, 1895-1900. – *El Santo Trisagio*, Madrid, 1913-1964. – *Acta Ordinis SS. Trinitatis*, Rome, à partir de 1919 (11 vol. parus jusqu'en 1989), cités *ActaOSST*. – *Le Petit Messager de la Très Sainte Trinité*, Rome, 1919-1928. – *La Madre del Buon Rimedio e le missioni trinitarie*, Rome, 1926-1976. – *Estudios Trinitarios*, Salamanque, de 1963 à 1965 (3 vol.) sur les questions internes de l'Ordre, puis sur des thèmes théologiques, concernant la Trinité surtout. – *Trinitarium*, Madrid, 1988 svv.

4. Études générales. – B. Baro, *Annales O.SS.T., R.C.*, Rome, 1684. – Diego de Jesús, *Anales de la Religión de la Sma. Trinidad*, Madrid, 1687. – Ignace de S.-Antoine, *Necrologium religiosorum et monialium pietate aut scientiis vel alia praerogativa insignium O.SS.T.*, Aix-en-Provence, 1707 ; *Les Annales des religieux déchaussés de l'Ordre de la T.S. Trinité...*, publiées et annotées par F. Stroobants, dans *ActaOSST*, t. 6, 1958-1964, p. 259-306, 449-68, 589-618, 721-68 ; t. 7, 1965-1970, p. 133-53, 419-63, 578-604 ; *Recueil de documents historiques sur les couvents de France, d'Espagne et de Portugal* (Marseille, Bibl. municipale, 2 vol., mss 1216 et 1217).

D. López, *Noticias históricas de las tres florentísimas provincias del célebre Orden de la Sma. Trinidad, R. de C., en Inglaterra, Escocia e Hybernia*, Madrid, 1714 ; *Historia de la provincia de Andalucía de trinitarios calzados* (Rome, Arch. de S. Carlino alle 4 Fontane, mss 228-229 (vers 1684) et ms 267 (vers 1715). – Joannes a S. Felice, *Annalium provinciae D. Josephi Ordinis Excalceatorum SS. Trinitatis, R.C., libri decem*, Vienne, 1739. – Manuel de Sta. Lucía, *Nobiliarquia Trinitaria... da Ordem da SS. Trindade de Provincia de Portugal*, Lisbonne, 1766. – Jerónimo de S. José, *Historia chronologica da esclarecida Ordem da SS. Trintade, R. de Cat. da Provincia de Portugal*, 2 vol., Lisbonne, 1789, 1794.

Ceremonial de los religiosos descalzos de la Orden de la Sma. Trinidad, R. de C., 4 vol., Rome, 1893-1894. – Antonino de la Asunción, *Arbor chronologica Ordinis Excalceatorum Ss. Trinitatis*, Rome, 1894 ; *Les origines de l'Ordre de la T.S. Trinité d'après les documents*, Rome, 1925 ; *Ministrorum Generalium O.SS.T. series*, Isola del Liri, 1936 ; *Monumenta O. Excal. SS. Trinitatis, R.C., ad Provincias S. Joachin (Poloniae) et S. Joseph (Austriae-Hungariae) spectantia*, Rome, 1911 ; *Monumenta O. Excal. SS. Trinitatis ad Provinciam S.P.N. Joannis de Matha (Italiae) spectantia*, Rome, 1915 ; *Datos para la historia de la Provincia de la Inmaculada Concepción de los Descalzos de la Sma. Trinidad*, Rome, 1916.

P. Deslandres, *L'Ordre des Trinitaires pour le rachat des captifs*, 2 vol., Toulouse-Paris, 1903. – L. Janczac, *Trynitarz w Polsce*, dans *Encyklopedja Kósuelna*, Varsovie, 1907, p. 212-29. – Volynian, *Wipomnienie o Trynitarzach na Wolyniu, Podolu i Ukranie, 1686-1865*, Cracovie, 1909. – J.B. Chotodecki, *Trynitarze*, Lwow, 1911. – R. von Kralik, *Geschichte des Trinitarier-Ordens*, Vienne, 1918. – A. Romano di S. Teresa, *Le Maestre Pie Trinitarie*, Isola del Liri, 1928 ; *Sguardo storico sull'Ordine Trinitario*, 2e éd., Rome, 1941 ; *L'Ordine Trinitario in Italia. Parte Prima : Trinitari Calzati*, Rome, 1941 ; *Le affiliazioni dell'Ordine Trinitario*, Isola del Liri, 1947. – Saturnino de la Virgen del Carmen, *La Orden de la Sma. Trinidad*, Buenos Aires, 1932. – F. Fallenbüchl, *A Rabvàltò Trinitàrius Szerzetesek Magyarországon*, Budapest, 1940. – Nicolás de la Asunción, *Ordine della S.ma Trinità*, EC, t. 9, 1952, col. 239-40. – C. Mazzarisi, *L'Ordine Trinitario nella Chiesa e nella Storia*, Turin, 1964. – F. Stroobants, *Les Ministres Généraux de l'Ordre Trinitaire*, Marseille, 1966. – B. Porres, *Noticias históricas de los trinitarios en Castilla*, dans *ActaOSST*, t. 8, 1971-1975, p. 144-99, 264-97, 380-87, 630-710 ; t. 9, 1975-1979, p. 27-57, 390-440. – V. Ginarte, *La Orden Trinitaria. Compendio his-*

tórico de los Descalzos Trinitarios, Cordoue-Salamanque, 1979. – I. Marchionni, *Note sulla storia delle origini dell'Ordine della SS. Trinità,* Rome, 1973. – J. Fournée, *L'Ordre des Trinitaires en Normandie,* dans *Bulletin de la Société hist. et archéol. de l'Orne,* t. 102, 1983, p. 107-21. – V. Ginarte-B. Porres, *Los trinitarios en España y América. Cien años de su historia (1879-1979),* Cordoue, 1983. – Q. de Leeuw, *Die Trinitarier,* Mödling, [1984]. – G. Cipollone, *I Trinitari,* DIP, t. 9, à paraître.

I. ORIGINE ET RÈGLE

1. **Jean de Matha et l'époque de la fondation.** – La fondation de O.SS.T. remonte à la dernière décennie du 12e siècle. Jean de Matha † 1213 en est l'auteur, « l'instituteur », comme disent les anciens documents. Bien que, pendant les quatre derniers siècles, on lui ait joint Félix de Valois, l'histoire autorise à voir Jean comme le seul fondateur ; ainsi en a décidé le chapitre général de 1969.

Il n'existe pas de biographies ni de relations remontant à son époque. Les Vies qui se sont multipliées à partir du 16e siècle, surtout depuis la canonisation de Jean en 1666, manquent de rigueur historique et sont plutôt du genre édifiant. Cependant les sources disponibles permettent de connaître les faits principaux de sa vie, en particulier la fondation de l'Ordre. Voici les trois sources principales : 1° Les bulles et autres documents pontificaux, en particulier la dizaine de bulles d'Innocent III adressées « fratri Johanni ministro ». – 2° Les actes de donation et les lettres de fondation en relation avec les maisons de Marseille, Arles, Avingaña, Tolède, Lérida, etc. – 3° Enfin les récits qu'on peut dater comme proches des faits ; voici les trois principaux : 1) le récit anonyme en prose, *Hoc fuit initium,* première moitié du 13e s. – 2) L'anonyme en vers, *Deus creator omnium,* dit aussi *Séquence,* du milieu du 13e s. – 3) L'anonyme en vers anglais, titré en latin *De initio creationis Ordinis,* du 13e s.

On peut y joindre divers écrits de Robert Gaguin († 1501 ; DS, t. 6, col. 64-69), 23e ministre général : *Chronicum de maioribus ministris O.SS.T.* (éd. J. Bourgeois, *Regula et statuta O.SS.T.,* Douai, 1586, p. 92-102), *Institutio sive fundatio O.SS.T.,* écrit en 1492 (éd. dans *Breviarium Fratrum O.SS.T.,* Valence, 1519, préambule) et *Revelatio atque institutio O.SS.T.,* dans son ouvrage *De Francorum gestis annales* (Paris, 1497, livre 6, f. 40v).

Tous ces textes se lisent dans I. Marchioni, *Note sulla storia* (Documenti), p. 241-96 et 321-37.

1° L'HOMME. – On peut déduire des données historiques et de la note de Gaguin selon laquelle Jean de Matha serait mort sexagénaire qu'il est né vers 1155. Certains auteurs du 17e siècle le font naître le jour de la fête de Jean Baptiste, sans fondement solide. Quant au lieu de sa naissance, l'anonyme en prose et Gaguin le font originaire de la Provence. Sur une feuille interpolée du *Breviarium O.SS.T.* (Paris, 1514), on précise pour la première fois : « de Falcon oriundus », ce que reprend la tradition postérieure. Le village de Faucon est situé près de Barcelonnette (Alpes de Haute-Provence). Les sources anciennes ne disent jamais que « frater Johannes ». Gaguin, le premier, l'appelle Jean de Matha.

On peut penser que sa famille était à l'aise, étant donné que Jean fit des études universitaires et devint prêtre ; il étudia les lettres et la philosophie à Aix-en-Provence et (ou) à Marseille. Peut-être put-il percevoir dans ce grand port le problème posé par la piraterie en Méditerranée, avec ses rafles de chrétiens emmenés en captivité. Après un cours de droit, Jean alla faire ses études théologiques au *studium* cathédral de Paris (la Sorbonne n'est fondée qu'en 1206). Il est possible qu'il fréquenta cette école en même temps que Lotario Segni, le futur pape Innocent III. Il étudia à Paris sous la direction de Prévostin de Crémone (cf. G. Lacombe, *La vie et les œuvres de Prévostin.* Le Saulchoir, 1927). Des auteurs du 13e siècle qualifient Jean de « magister theologus », titre qui, selon les normes du temps, signifie l'enseignement de la théologie, lequel exigeait l'âge de 35 ans ; on peut en déduire que le magistère de Jean couvrit les années 1190 à 1193.

A Paris l'inclination de Jean vers la vie religieuse, déjà ressentie dans sa jeunesse, se consolida. Il y est au courant des luttes entre la chrétienté et l'Islam : chute de Jérusalem, organisation de la 3e croisade (1189-1192), son échec, les nombreux chrétiens faits prisonniers, sans parler de ceux qu'emmènent les barbaresques sur les côtes de Provence et de Catalogne. Ces faits n'ont pas pu ne pas marquer la vocation et la fondation de Jean, par l'idée de racheter les captifs.

2° LE FONDATEUR. – L'anonyme en prose dit : Jean « suppliait affectueusement et sans cesse le Seigneur pour qu'il lui montrât la religion qu'il devait embrasser. Quand il se prépara à célébrer sa première messe, il invita l'évêque de Paris (Maurice de Sully † 1196), l'abbé de Saint-Victor (Robert) et Prévostin, qui avait été son maître, pour qu'ils daignent y assister... Vint le jour où il célébra devant les seigneurs de Paris. Arrivé au moment central de la messe, il supplia le Seigneur, si c'était sa volonté, de lui montrer en quel Ordre il pouvait entrer en toute sécurité. Levant les yeux au ciel, il vit la majesté de Dieu et le Seigneur lui apparut soutenant de ses mains deux hommes enchaînés par les tibias, l'un noir et difforme, l'autre blanc et pâle » (dans I. Marchionni, *Note...,* p. 322).

Cet épisode miraculeux se trouve confirmé par ailleurs. Jean de Matha lui-même, comme fondateur et ministre général, voulut que le sceau et l'écusson de l'Ordre présentent le Christ rédempteur assis au milieu de deux captifs, un maure et un chrétien portant une croix à la main. Voir le sceau d'un document d'octobre 1203 (Marchionni, *Note,* p. 33) et la mosaïque du fronton de l'hôpital trinitaire de Saint-Thomas in Formis, à Rome, datant de 1210 environ (G. Cipollone, *Il mosaico di S. Tommaso in Formis...,* Rome, 1984).

De son côté, Innocent III fait allusion à une intervention spéciale de Dieu dans la fondation de l'Ordre : « ... propositum tuum, quod ex inspiratione divina creditur processisse » ; « ... faciente cum eis Domino signum in bonum » (formule présente dans trois bulles). Urbain IV écrit : « ... dictus Ordo fuit institutus a Domino » (15 mai 1263). L'épitaphe du tombeau de Jean porte : « ... institutus est nutu Dei Ordo Sanctae Trinitatis... a fratre Iohanne ». Voir encore le témoignage du franciscain anglais Thomas d'Eccleston, qui remonte aux années 1264-74 (*De adventu fratrum minorum in Angliam,* MGH, t. 28, Hanovre, 1878, p. 568).

On peut dater de 1193 la première messe de Jean et la décision de la fondation. Ayant été divinement éclairé, il se retira pour prier et réfléchir dans la solitude de Cerfroid (à 80 km au nord-est de Paris). Là, il rencontra un groupe de quatre ermites, s'ouvrit

à eux de ses projets ; ceux-ci, pleins de joie, « s'offrirent eux-mêmes et leurs biens à Dieu et à l'Ordre » (anonyme en prose). Gaguin ajoute : « L'Ordre..., grâce à Jean de Matha et à Félix l'ermite, commença », identifiant ainsi l'un des ermites. En 1194, la première communauté s'installa sur des terres et dans une maison cédées par la comtesse Marguerite de Bourgogne. Durant les quatre années suivantes, Jean composa la Règle de l'Ordre à la lumière de l'expérience concrète et en vue de la mission particulière du rachat des captifs. Il allait de temps à autre à Paris pour tenir l'évêque au courant, ainsi que l'abbé de Saint Victor, et pour chercher des recrues dans le milieu universitaire. La communauté s'accrut et deux nouvelles maisons s'ouvrirent.

Jean rencontra le pape pour la première fois avant le 16 mai 1198, date à laquelle Innocent III lui concède la bulle *Cum a nobis petitur*. Adressée « dilectis filiis Iohanni et aliis fratribus domus Sancte Trinitatis Cervifrigidi Meldensis diocesis », elle déclare prendre sous la protection du Siège Apostolique les trois maisons de Cerfroid, de Planels (probablement proche) et de Bourg-la-Reine (diocèse de Paris), destinées à travailler à la rédemption des chrétiens qui « ab inimicis crucis Christi sepius detinentur et barbarice captivitatis iugum... pro Christo sustinere letantur ». Elle indique aussi que Jean, avec l'appui des autorités ecclésiastiques locales, a établi un style de vie particulier : « observantia vestri ordinis ».

Comme le dit la bulle suivante (17 déc. 1198), le pape voulut mieux connaître le *propositum* de Jean et son nouvel *ordo* pour savoir s'il était *in Christo fundatum*. Par son intermédiaire, il demanda des explications supplémentaires à l'évêque de Paris Eudes de Sully et à l'abbé de Saint-Victor Absalon. Ayant reçu leurs réponses écrites et ayant consulté ses religieux, Jean retourna à Rome au début de décembre. Ainsi mieux informé sur l'*intentio* du fondateur, sur l'*institutio ordinis* et son *modus vivendi*, Innocent III signe la bulle *Operante divine dispositionis* qui approuve le nouvel Ordre et sa *Regula*. Comme l'indique le pape, cette Règle a été révisée en fonction des remarques de l'évêque de Paris et de l'abbé de Saint-Victor, ainsi que des siennes propres. Nous reviendrons sur le contenu de la Règle ; soulignons seulement ici que la bulle est adressée « dilectis Joanni ministro et fratribus Sancte Trinitatis » et qu'elle dit Jean mû « a caritatis radice », qu'il cherche « quod Iesu Christi est », mettant l'utilité commune avant la sienne, le « lucrum Christi » avant le sien.

Remarquons aussi le caractère ecclésial de la fondation. Jean, à une époque où cela n'est pas nécessaire, décide de soumettre son *propositum*, sa *Regula* et les maisons existantes au jugement du Pape ; on peut y voir sa visée d'une activité qui dépasse le cadre diocésain ou national : apporter une solution pacifique à un problème crucial de l'Église et de beaucoup de pays chrétiens. D'autre part, le caractère pacifique et évangélique de l'Ordre réclamait l'indépendance par rapport aux pouvoirs civils locaux et la dépendance directe de l'autorité centrale de l'Église. L'exemple de Jean sera suivi plus tard par François d'Assise et amènera la décision du concile de Latran IV (1215) de soumettre la fondation des nouveaux Ordres religieux à l'approbation pontificale.

3° Consolidation de l'Ordre. – Avant de fonder d'autres maisons, Jean obtient encore trois bulles d'Innocent III qui défendent l'Ordre contre les attaques et critiques extérieures. La troisième est une lettre (*Inter opera misericordiae*, 8 mars 1199) adressée au roi du Maroc pour lui présenter le projet de rachat envisagé par les Trinitaires ; elle fut portée à son destinataire par quelques-uns de ceux-ci, au nombre desquels la tradition met Jean de Matha.

Le pape présente ainsi les choses : après avoir rappelé la valeur d'une œuvre de miséricorde comme le rachat de captifs, il annonce que quelques hommes « divinitus inflammati » ont établi un Ordre et une Règle pour se dévouer au rachat des captifs : ils doivent y réserver le tiers de leurs ressources actuelles et futures ; ils peuvent faire des rachats soit avec de l'argent, soit en échangeant des musulmans contre des chrétiens. On a là une sorte de présentation officielle de l'Ordre au monde musulman.

Selon Gaguin, Jean envoya des frères assister les croisés, s'occuper de leurs malades et racheter leurs prisonniers, ce qui est probable quand on se souvient de l'intérêt que leur portait Innocent III. Quoi qu'il en soit, ayant débarqué probablement à Marseille les captifs libérés du Maroc, les Trinitaires suscitèrent l'admiration et l'enthousiasme dans la région. Jean en profita pour fonder les maisons de Marseille, Arles et peut-être aussi Saint-Gilles du Gard. Marseille sera le centre des rachats dans le Midi français (cf. G. Cipollone, *La casa della S. Trinità di Marsiglia...*, Vatican, 1981). Puis il se dirigea vers l'Espagne ; Pedro de Belvis lui fait, le 30 novembre 1201, une donation dans un lieu nommé Avingaña (dioc. de Lérida). En 1203, il se trouve de nouveau en Provence, si l'on en croit le privilège d'immunité perpétuelle, de protection et les diverses faveurs accordées par les comtes de Baux aux maisons de Marseille, Arles et Saint-Gilles (21 mars 1203). En octobre l'évêque de Marseille concède des privilèges « tibi fratri Johanni institutori Ordinis Sancte Trinitatis et redemptionis captivorum et fundatori domus ». C'est la première mention du nom complet de l'Ordre. De plus, selon ce même document (cf. Marchionni, *Note*, p. 283-85), les Trinitaires célébraient la fête de la Trinité « in octavis Pentecostes ». Ce qui prouve que l'Ordre a célébré dès ses origines la fête de la Trinité, largement en avance sur l'Église universelle qui n'accueillera cette fête au calendrier liturgique qu'en 1334 sous Jean XXII. Parmi les signataires de ce document figure un « frater Felicius » : est-ce celui qu'on a appelé depuis Félix de Valois ?

La bulle d'Innocent III *Operante Patre luminum* (10 juillet 1203) parle des huit maisons de l'Ordre : six en France, deux en Espagne ; trois d'entre elles possèdent un hôpital : Marseille, Saint-Gilles, Lérida ; Jean y est dit ministre de Cerfroid. Le 16 janvier 1204, dans un accord avec l'évêque du lieu, Jean est appelé prieur et ministre de la maison de Lérida. En 1209, trois nouvelles maisons en Espagne, à la fondation desquelles Jean a participé, sont nommées dans une bulle papale : Tolède, Ségovie et Burgos (cf. I. Marchionni, *Note*, p. 289-93). Les dates de ces fondations permettent de dire que Jean fut en Espagne du début de 1206 à mars 1207.

La fondation de la maison et de l'hôpital de Paris s'effectue entre 1202 et 1207. En 1208 l'hôpital de Châteauneuf-les Martigues (dioc. de Marseille) est donné à l'Ordre et l'acte est signé par « Félix, ministre de la maison de la Sainte Trinité de Marseille » (cf. Marchionni, *Note*, p. 294-95 ; voir aussi *ActaOSST*, t. 10, 1980, p. 132-38).

On attribue à Jean, sans preuves, deux rachats à Cordoue et Valence en 1207-1208, et deux autres à Tunis (1204 et 1209 ; cf. A. Romano, *S. Giovanni de Matha*, p. 248,

269-72). Selon la Règle, en tant que ministre général, il a dû convoquer plusieurs chapitres généraux, mais on ignore où et quand.

La bulle du 21 juin 1209 énumère les maisons de l'Ordre : aux huit mentionnées en 1203 s'ajoutent treize autres, dont celle de Rome, Saint-Thomas in Formis, qui doit remonter à la fin de 1207 ou au début de 1208 ; notons que la bulle mentionne aussi les « confréries » du royaume d'Aragon, probablement destinées par le fondateur à aider l'Ordre dans ses rachats et ses hôpitaux.

La participation de quelques trinitaires à la 4e croisade (1202-1204) a pu être le point de départ de l'implantation de l'Ordre au Proche-Orient ; une bulle de Grégoire x (30 déc. 1237) cite les maisons de Saint-Jean d'Acre, Césarée de Palestine, Beyrouth et Jaffa (*ActaOSST*, t. 1, 1919-24, p. 91-92), dont on peut penser qu'elles remontent à la première décennie du siècle.

Jean de Matha se fixa à Rome ; ministre de Saint-Thomas in Formis, ex-abbaye cistercienne, il installa un vaste hôpital pour les pauvres, les malades et les pèlerins tout en dirigeant l'Ordre. On n'a pas d'indices qu'une fois installé à Rome, il ait entrepris des voyages apostoliques ou autres. Selon la tradition de l'Ordre, reprise dans le Martyrologe, Jean mourut dans la maison de Rome le 17 décembre 1213 ; il fut enterré le 21 comme l'écrit l'épitaphe du tombeau (aujourd'hui au musée archéologique de Madrid).

A sa mort, le fondateur laissait une trentaine de maisons, dont la majorité étaient groupées en trois zones : le Nord du royaume de France, le Midi français et la Provence, l'Aragon et la Castille. 12 des 22 maisons énumérées par la bulle du 21 juin 1209 avaient la charge d'un hôpital (hospice). Jean a aussi promu des maisons ouvertes à une pluralité de personnes : *fratres, sorores, conversi, donati* ; et, autour d'elles, des confréries de collaborateurs de l'Ordre dans ses buts sociaux et charitables : rachat des captifs et service des pauvres.

4° Félix de Valois. – Nous avons trois fois fait allusion à un Félix mentionné comme étant à Marseille : en 1203, il signe comme témoin ; en 1208 et 1210 il est ministre de la maison. Ce sont là les seules mentions remontant à l'époque de la fondation. Aucune bulle papale ne le nomme. La source anonyme en vers dite *Séquence*, au milieu du 13e siècle, parle pour la première fois de « deux hommes de sainte vie » qui, après un long temps de vie érémitique à Cerfroid, allèrent ensemble à Rome pour solliciter l'appui du Pape en vue de fonder l'Ordre. Gaguin est le premier à les nommer « Jean de Matha » et « Félix l'anachorète ». Vers la fin du 16e siècle, on voit apparaître la dénomination « Valesius », c'est-à-dire « de Valois ».

Avant le 17e siècle, on n'a aucune biographie de ce personnage. Ensuite parurent des vies édifiantes légendaires ; il serait mort à Cerfroid le 4 novembre 1212, âgé de 85 ans. On voit aussi paraître des documents faux, comme celui du 10 août 1219 produit par Antonio Lupián Zapata à l'occasion du procès de canonisation (cf. *Rom. Canoniz. Serv. Joannes de Matha et Felicis de Valois... Summarium*, Rome, 1666, p. 47 et 49). Quoi qu'il en soit, il n'existe aucune trace dans l'Ordre ou ailleurs d'un culte à une certain Félix enterré à Cerfroid.

Des vies édifiantes la plus répandue est la *Vie de S. Félix de Valois* (Tournai, 1878) par Calixte de la Providence. – Point de vue de la critique historique dans *Vies des Saints et des Bienheureux*, t. 11, Paris, 1954, p. 669-71 : l'existence même de Félix est niée. – Réponse de (I. Marchionni), *Critica ad una critica a proposito di S. Felice...*, Vicence, 1961 (reproduit par A. Romano di S. Teresa, *S. Giovanni de Matha*, Vicence, 1961, p. 305-46). – Voir BS, t. 5, 1965, col. 566-73 ; DHGE, t. 16, 1967, col. 916-27 (bibliogr.).

5° Canonisation de Jean et de Félix. – On n'a aucune trace d'un culte de Jean et de Félix au 13e siècle. Au 16e siècle, Gaguin apporte des détails sur la sainteté de vie de Jean, beaucoup moins sur Félix, et il ne les met pas sur les autels. Le calendrier liturgique de l'Ordre, mis au point pour la première fois par le chapitre général de 1247 n'en fait pas mention, mais il met au rang de fête double celle de saint Augustin (*ActaOSST*, t. 1, p. 273-76), fête que le 16e siècle célébrera avec une octave solennelle (cf. les bréviaires trinitaires de 1514, 1519, 1528, 1537 et 1545). Ce culte d'Augustin est probablement en rapport avec le choix par l'Ordre du rite de Saint-Victor (cf. la Règle). Il est possible que la solennisation liturgique d'Augustin ait freiné le culte de Jean et l'idée de le faire canoniser, et surtout que les Trinitaires n'aient pas voulu obscurcir leur conviction de la fondation de l'Ordre par l'inspiration de la Sainte Trinité.

Peut-être sous l'influence de la canonisation de Pierre Nolasque en 1628 et d'autres fondateurs d'instituts religieux, et en relation avec les nouvelles dispositions d'Urbain viii (13 mai 1625) sur la vénération des saints, on commença à Rome, Burgos et Madrid des procès « de cultu ab immemorabili » (en 1630, 1663 et 1665) ; ces initiatives furent prises par les Trinitaires déchaussés espagnols.

A côté de faux documents (comme ceux apportés par Figueras et par Lupián Zapata), on apporta des éléments sérieux : le fait que plusieurs papes ont appelé « saints » les deux fondateurs et concédé des indulgences en leur honneur ; ou encore le fait que leurs images ont été vénérées en plusieurs endroits. Après avis favorable de la Congrégation des Rites, Alexandre vii reconnut officiellement le culte, ce qui équivalait à une canonisation (21 oct. 1666). La messe et l'office propres datent de 1669. Les deux saints furent inscrits au Martyrologe romain en 1670, et leur fête fixée au 4 novembre pour Félix et au 17 décembre pour Jean. Innocent xi changea ces dates : 8 février pour Jean, 20 novembre pour Félix. Enfin, Innocent xii en 1694 étendit ces fêtes à l'Église universelle.

6° Reliques. – En 1389 l'Ordre perdit la maison romaine de Saint-Thomas in Formis et le tombeau de Jean de Matha au profit du chapitre canonial du Vatican. Au temps des procès en vue de la canonisation, deux frères lais espagnols s'emparèrent, par un « vol pieux », des reliques du saint (19 mars 1655) et les remirent au procureur général de l'Ordre à Rome, Pedro Arias Portocarrero. Celui-ci les amena à Madrid et les remit au nonce apostolique (24 nov. 1655). Les restes demeurèrent à la nonciature jusqu'en 1686, pendant que s'instruisaient deux procès, l'un à Rome « super substractione corporis », l'autre à Madrid « super identitate corporis ». En 1722, les restes furent répartis entre le couvent madrilène des Trinitaires déchaussés et celui des chaussés. Lors de l'exclaustration des Réguliers (1835), les reliques furent réunies et confiées aux religieuses cloîtrées de l'Ordre trinitaire, à Madrid. Pendant la guerre civile, elles furent déposées à la cathédrale. Depuis 1966 elles sont vénérées au collège trinitaire de Salamanque.

J.-M. Prat, *Histoire de S. J. de M. et de S. Félix de Valois*, Paris, 1846. – F. Verany, *L'esclavage et Jean de Matha*, Paris, 1863. – Calixte de la Providence, *Vie de S. J. de M., fondateur...*, Tournai, 1883 (trad. ital., Rome, 1894). – A. Giglio, *Carità non filantropia. Istoria di S. Giovanni de Matha e di S. Felice di Valois*, Naples, 1884. – P. Parassol i Pi, *Breu compendi critich de la vida del gloriós catalá S. Joan de Mata*, Ripoll, 1902. – Antonino de la Asunción, *Les origines...* (cf. Bibl. gén.) – N. Schuhmacher, *Der heilige Johannes von Matha*, Klosterneuburg, 1936.

B. Stütz, *Der heilige Johannes von Matha*, Vienne, 1952. – *Jean de Matha, un fondateur d'avant-garde*, Montréal, 1960. – A. Romano di S. Teresa, *S. Giovanni di Matha...*, Vicence, 1961. – Ignazio del SS. Sacramento (Marchionni), art. *Giovanni di Matha*, BS, t. 6, 1965, col. 828-38. – G. Antignani, *Vita di G. de Matha e ripercussioni della sua opera nei tempi*, Sienne, 1982. – R. Castaño, *Nacido para la liberación. S. Juan de M.*, 1985. – P. Zabaleta, *S. J. de M., fundador de la... SS. Trinidad*, Salamanque, 1989.

2. **La règle.** – Nous avons évoqué plus haut la rédaction de la Règle par Jean de Matha et son approbation par Innocent III en 1198. Il reste à dire son originalité et ses lignes essentielles. La Règle de Jean de Matha est « sui generis » en ce sens qu'elle dessine un type nouveau d'institut religieux, qui n'est ni monastique, ni militaire, ni canonial, ni mendiant. Elle structure un Ordre actif dont le but pratique est la libération des captifs. Bien sûr, on y relève des influences provenant de la conception de la vie religieuse à cette époque, du monachisme et des chanoines réguliers (cf. les relations de Jean de Matha avec les abbés de Saint-Victor). Mais elle présente des nouveautés remarquables, surtout dans les domaines de la libération des captifs et de la vie communautaire.

On peut rassembler l'essentiel des 40 chapitres de la Règle autour de trois sujets : le lien avec la Trinité, le style de vie et les activités apostoliques.

1° L'Ordre tire son nom de la Trinité, qui est mentionnée dès les premiers mots de la Règle : « Fratres domus Sanctae Trinitatis » (cf. aussi la bulle papale). Toutes les églises de l'Ordre porteront le titre de la Sainte Trinité, de même que les maisons, et donc aussi leurs supérieurs : « minister domus Sanctae Trinitatis ». L'Ordre tiendra son chapitre général « in octavis Pentecostes ».

On peut relever aussi des allusions symboliques au mystère trinitaire : les trois couleurs de l'habit, la distribution des bien en trois parts (cf. *infra*). Mais rien de tout cela n'est d'ordre théologique ou philosophique. La Règle ne parle pas des études ni de la prédication.

2° Le style de vie. – Dès le début de la Règle, il est dit que les frères doivent vivre « sub obedientia prelati... in castitate et sine proprio » ; les trois vœux de religion, devenus traditionnels, apparaissent ici nettement. Les supérieurs sont appelés « minister ». Ces éléments vont influencer d'autres Ordres, en particulier les Franciscains. S'inspirant de *Mt.* 20,26-28, la Règle assigne au ministre le « service » de ses frères : « Omnibus fratribus suis sicut sibimet minister fideliter administret ». Le mot « frater » figure 29 fois dans le texte. La charité fraternelle doit se traduire par l'égalité de traitement (vêtement, nourriture, dortoir, etc.) entre « clericos et laicos ». Au chapitre hebdomadaire de chaque communauté, « fratres ministro et minister fratribus » se rendront compte de tout. Ils pratiqueront la correction fraternelle selon l'enseignement évangélique. Tous travailleront. Le ministre sera élu « per commune fratrum consilium ».

Les trois quarts du texte concernent la pauvreté en fonction du rachat des captifs et de l'aide aux malheureux. On décide que les biens seraient divisés en trois parts, l'une pour la communauté, les autres pour les captifs et les pauvres. Maisons. églises, terres, aumônes reçues, etc., bref, les biens de la communauté ont pour fin de mieux assurer les services à rendre (de type surtout social, dirions-nous aujourd'hui) et de maintenir les religieux dans une vie pauvre. Ainsi, par exemple, ces derniers voyageront à dos d'âne et non à cheval, ils s'abstiendront de viande et de poisson ; le travail sera le lot de tous. Autres éléments typiques : les communautés seront composées de 7 religieux, quatre prêtres, dont le ministre, et trois frères lais ; on abrégera la récitation chorale de l'Office. On prescrit la « prière commune » en présence des pauvres accueillis dans les hospices. Des instructions visent les religieux en voyage pour les rachats. Toutes ces indications concernent une vie religieuse active, ouverte aux besoins sociaux là où ils se manifestent.

3° Activités apostoliques. – Avant l'Ordre, des personnes ou des groupements comme les ordres militaires avaient organisé des rachats de captifs. Les Trinitaires, cependant, sont le premier Ordre religieux qui se donne ce but particulier. Pour l'accomplir, la Règle prescrit « Tous les biens... ils les diviseront en trois parts égales... On réservera la 3e part pour le rachat des captifs qui, en raison de leur foi au Christ, sont incarcérés par les païens : en donnant un prix raisonnable pour leur rachat..., afin que par un échange raisonnable et loyal, un chrétien soit racheté pour un païen selon le mérite et le rang des personnes ».

Ce tiers des biens ne peut être affecté qu'au rachat, sans exception ni dérogation. Le chapitre hebdomadaire des couvents est conçu par la Règle comme un moyen pour contrôler l'accomplissement fidèle des dispositions concernant les trois parts. Disons tout de suite que l'affectation du tiers des ressources à des rachats se révéla impraticable pour de nombreux couvents, de sorte que la Règle dut être adaptée postérieurement sur ce point.

Quant aux œuvres de miséricorde, elles visent surtout « cura hospitum et pauperum et omnium euntium et redeuntium ». Dès le temps de Jean de Matha, il y eut des hôpitaux et des hôtelleries attachés aux couvents ; les religieux, selon leur Règle, accueillent et soignent, mais encore font leur « communis oratio » du soir en présence de leurs hôtes. Le texte ne parle guère de la « cura animarum », mais le grand nombre de prêtres dans l'Ordre peut être interprété comme le désir d'offrir par eux aux captifs et aux pauvres l'administration des sacrements. Dans cette ligne il est prescrit de confesser et de communier le malade arrivé à l'hôpital dès le premier jour.

Texte de la Règle avec les évolutions successives dans J.J. Gross, *The Trinitarians' Rule of Life: Texts of the six principal Editions*, Rome, 1983.

Saint Jean-Baptiste de la Conception († 1613 ; DS, t. 8, col. 795-802) a commenté une partie de la Règle (*Obras*, t. 6, Rome, 1830, p. 1-117). – Autres commentaires importants : Leander a SS. Sacramento, *Expositio Regulae primitivae O.SS.T.* (Madrid, 1635) ; Joannes a S. Athanasio, *In Regulam primitivam... moralis expositio* (2 vol., Madrid, 1697-1704). – Ajoutons deux études modernes : Germán de la SS. Trinidad (Llona), *S. Juan... escribio para la Orden...*

una Regla propria?, dans *Estudios Trinitarios*, 1re série, t. 2, 1964, p. 23-55 ; J. Borrego, *La Regla de la Orden de la SS. Trinidad*, Salamanque, 1973.

II. ÉVOLUTION HISTORIQUE

1. **Le premier siècle** (1213-1314). – C'est l'âge d'or de l'Ordre, marqué par la fidélité à l'esprit de la fondation et par le développement rapide, grâce à l'appui des papes, des monarques, des évêques et de nombreux fidèles. Donnons quelques chiffres. La bulle d'Honorius III (25 avril 1219) parle de 43 maisons, sans vouloir être exhaustive (18 en France, 13 en Espagne, 8 en Italie, etc.) ; attachés aux maisons, on compte 17 hôpitaux et 23 églises. En 1237 Grégoire IX confirme les quatre maisons de Palestine et leurs possessions. Au milieu du siècle, on compte 80 maisons ; 200 à la fin de cette période.

L'activité hospitalière et « rédemptrice » est intense. Le manque de personnel et de moyens amène les Trinitaires à se faire aider par des collaborateurs : confréries, groupes stables de laïcs, personnes privées apportant des fonds. Les documents évoquent les « sorores », femmes restant laïques qui travaillent dans les hôpitaux et hôtelleries. Les opérations de rachats des captifs sont surtout montées à partir des zones proches du monde musulman, mais elles ont laissé peu de traces dans les archives, du fait que les Trinitaires s'attachaient à racheter surtout les « non potentes ». A cette époque les religieux ne s'occupaient de la *cura animarum* qu'auprès de leurs hôtes, rachetés, malades et pèlerins.

Voir les témoignages élogieux sur l'activité de l'Ordre émanant de Jacques de Vitry et d'Humbert de Romans (éd. par Marchionni, *Note*, p. 323-30).

Durant ce premier siècle ont lieu deux révisions de la Règle. Honorius III (bulle *Operante divine dispositionis*, 9/2/1217) approuve 9 modifications, dont la possibilité d'accepter des dons pour le seul usage domestique, non soumis à la norme de la *tertia pars* affectée aux rachats. Plus importante l'adaptation entérinée par Clément IV (bulle *In Ordine vestro*, 7/12/1267), qui avait été préparée par l'évêque de Paris, l'abbé de Saint-Victor et celui de Sainte-Geneviève ; elle mitige la règle de la *tertia pars* (on peut accepter des dons pour les églises et pour les usages domestiques) et complète le titre de l'Ordre (« Ordo Sanctae Trinitatis et Captivorum »). Seules les églises bâties par les Trinitaires devront être dédiées à la Trinité. Les jeûnes sont diminués et les jours où l'on peut manger de la viande sont augmentés. L'élection du ministre est réservée aux religieux clercs. La « Règle clémentine » de 1267 dite « mitigée » restera en vigueur dans la branche chaussée de l'Ordre jusqu'à son extinction.

De la même époque (vers 1263) datent les premiers statuts généraux de l'Ordre (cf. *ActaOSST*, t. 1, p. 276-81). Notons ici que la coutume s'était établie selon laquelle les chapitres généraux, habituellement tenus à Cerfroid, ne réunissaient que les représentants des provinces proches : Ile-de-France, Champagne, Normandie et Picardie. De là vient le fait que les ministres généraux ont été français jusqu'au milieu du 17e siècle.

La documentation sur les chapitres généraux est très mince. Celui de 1230 approuve la fondation de Saint-Mathurin, à Paris, maison qui prendra une grande importance et détrônera Cerfroid comme siège des chapitres et résidence du ministre général. Le cérémonial de l'Ordre, qui remonte probablement à Jean de Matha, est publié avec ses successives modifications dans les *Acta* (t. 2-3).

2. **De 1315 à 1472.** – On peut appeler cette période « l'âge de fer », l'Ordre subissant alors les conséquences des changements profonds de la société, les conflits entre les hiérarchies et les pouvoirs politiques, la montée en puissance des Ordres mendiants, la rivalité aussi entre les deux Ordres « rédempteurs » (mercédaire et trinitaire), enfin le schisme d'Occident et la peste noire. De nouvelles maisons s'ouvrent encore, mais elles ne signifient pas une augmentation du nombre des religieux et beaucoup d'autres maisons déjà fondées ont dû avoir une existence assez courte.

A en juger par les privilèges royaux et les donations connus, l'activité fut encore intense durant le 14e siècle, surtout en Espagne. Des papes comme Jean XXII (en 1319 et 1321), Benoît XII (1337), Clément VI (1347), Urbain V (1369), etc., confirment les immunités et autres grâces concédées à l'Ordre, ou exhortent les évêques à soutenir l'œuvre des rachats. Deux lettres de Clément VI (1/4/1343) et Urbain VI (31/8/1384) ordonnent aux prélats de punir sévèrement les prêtres qui empêchent les Trinitaires de faire leur tournée de prédication et de quête.

Au plan législatif, notons les constitutions générales de 1319 et de 1429. Les premières (*ActaOSST*, t. 1, p. 333-36) donnent 26 prescriptions concernant surtout la discipline religieuse, depuis l'obligation d'assister aux Matines jusqu'à l'interdiction d'aller dans les tavernes. Un siècle plus tard, les crises sont multiples. Le schisme d'Occident se répercute sur l'Ordre ; les provinces de Castille, Aragon, Picardie et France se rallient au pape d'Avignon, tandis que les maisons d'Angleterre et de Portugal reconnaissent le pape de Rome. Les Trinitaires portugais obtiennent de Boniface IX (1402) un vicaire général et la reconnaissance implicite de leur indépendance par rapport au général français ; les maisons d'Angleterre font de même. A ces problèmes et ces discordes s'ajoute la diminution du zèle apostolique et de l'observance régulière, avec ici ou là des ambitions, la recherche des commodités, etc. Le généralat de Jean de Troyes (1421-1439) rétablit en partie la situation : l'unité est restaurée, certains abus sont corrigés. Le meilleur résultat de son action fut le chapitre de 1429. En accordant aux provinces espagnoles le droit d'envoyer tous les cinq ans un délégué au chapitre général, il freine l'autonomisme espagnol. Il promulgue des statuts, appelés constitutions (pour l'Ordre, dans *ActaOSST*, t. 1, p. 354-70 ; pour les provinces espagnoles, t. 2, p. 58-74, 125-44). Beaucoup de leurs clauses visent l'observance régulière : punitions des religieux absents du chœur, des ministres négligents, des apostats et fugitifs, des conspirateurs, des propriétaires, etc. On insiste sur la prière de l'Office divin ; on ratifie la coutume introduite auparavant de réciter un office de 9 lectures chaque jeudi en l'honneur de la Trinité et chaque samedi à celui de Marie. Des prescriptions minutieuses concernent l'habit, le chapitre général ; etc. Enfin, on ordonne que chaque maison possède 6 chambres pourvues du nécessaire pour accueillir les pauvres et qu'on règle annuellement la « taxatio tertiae partis » à l'occasion du chapitre général.

3. **L'époque des réformes** (1473-1613). – 1° DANS LE TRONC PRIMITIF. – 1473 voit l'élection de Robert Gaguin comme ministre général († 1501 ; DS, t. 6,

col. 64-69). Nous nous bornons ici à son œuvre réformatrice dans l'Ordre. Lors de son élection, il prononça un mémorable discours dépeignant le sombre tableau de l'état présent de l'Ordre (*Epistolae et orationes*, éd. L. Thuasne, t. 2, Paris, 1903, p. 104 svv). Il insista sur l'observance des constitutions de 1429, favorisa la réforme des provinces (cf. *infra* pour celle de Castille). Il s'efforça de relever le niveau spirituel et intellectuel des religieux et de vivifier la dévotion mariale. Il donna impulsion à au moins trois rachats de captifs.

Ses successeurs exercèrent leur ministère avec dignité, mais souvent sans grande vigueur réformatrice ; ainsi Nicolas (1509-1545) et Thibaut Musnier (1546-1568).

Au long du siècle, l'Italie et l'Espagne, avec respectivement une dizaine et plus de trente nouvelles maisons, connaissent un temps d'expansion. Mais ce n'est pas le cas dans de nombreuses autres régions. Les maisons de Palestine et de Grèce ont été perdues à des dates inconnues ; celles d'Angleterre le sont entre 1536 et 1539 ; entre 1560 et 1591 celles d'Écosse disparaissent ; en 1583 l'unique maison d'Irlande. En France, la fondation d'une dizaine de couvents n'équilibre pas les destructions d'édifices et les diminutions d'effectifs qu'amènent les guerres de religion (1562-1588). A la fin du 16e siècle, l'Ordre compte dix provinces réunissant quelque 150 maisons ; impossible de donner le nombre des religieux.

Dans la phase prétridentine du siècle, les initiatives réformatrices les plus notables se produisent en Espagne et Portugal. La province de Castille en particulier commence au chapitre provincial de 1496 une série de réformes qui vont aboutir à de nouvelles constitutions publiées en 1523 sous le titre de *Flos observantiae* (aucun exemplaire connu ; textes des chapitres antérieurs dans *ActaOSST*, t. 2) ; cependant les prescriptions et interdictions ne concernent généralement que la discipline régulière et l'observance religieuse.

Au Portugal, le roi Jean III, muni de lettres apostoliques, décréta en 1545 la réforme générale des Ordres religieux. Les Trinitaires, ayant exclu de se diviser en cloîtrés et observants, commencèrent la réforme de la province avec un groupe de douze novices à San Vicente de Fora, maison de Lisbonne appartenant aux Chanoines réguliers de Saint-Augustin. L'entreprise réussit au point que Paul IV (bref de 1553) permit aux trinitaires rétifs devant la réforme de passer à un autre institut. Le chapitre des réformés de 1561 vota des constitutions (texte non retrouvé), dont nous savons qu'elles instituaient la triennalité des offices. La réforme portugaise suivit la Règle mitigée de 1267, sans les mitigations postérieures, et ne prétendit jamais échapper à l'autorité du ministre général. Son ministre provincial élu en 1561, Roque del Espíritu Santo † 1590, put promouvoir de nouveaux rachats de captifs en 1558, 1565, 1570 et 1574.

Avec la clôture du concile de Trente (1563), se répand la conscience de l'impérieuse nécessité d'une réforme de tout l'Ordre. L'information officielle envoyée à la Congrégation du Concile affirme d'entrée de jeu : « reformanda sunt multa » ; et elle détaille : désintérêt pour l'activité des rachats et des hôpitaux, la « perpetuitas administrationis » (sauf en Portugal et en Castille), le recours aux tribunaux civils, les abus de pouvoir, les recherches frauduleuses d'indults, les gyrovagues, le manque d'unité des constitutions selon les provinces, l'absence de visites canoniques (surtout en Péninsule ibérique).

Quant aux rachats, les Trinitaires portugais n'en firent aucun de 1460 à 1558, comme ceux de France entre 1540 et 1603, ceux de Castille entre 1523 et 1580 ; ceux d'Aragon n'en pouvaient faire, les Mercédaires ayant obtenu le monopole. En France, on observe une baisse progressive des activités hospitalières : les Trinitaires cèdent à des laïcs la gestion de leurs hôpitaux. En Espagne, on ne prend guère soin des pauvres.

En Aragon signalons le provincial Jerónimo García (1559-65, 1567-71), ancien professeur d'Écriture sainte et de théologie, qui publie un *Reformatorium provinciae Aragonicae SS. Trinitatis* (Barcelone, 1563) ; ce texte ne fait aucune allusion au concile de Trente ; il reproduit les versions de la Règle de 1217 et de 1267 avec la Règle de saint Augustin. García publia ensuite les *Decreta reformationis... regularis observantiae Aragonensis prov. iuxta Statuta Tridentini concilii* (Valence, 1567), où l'on relève l'insistance sur l'accomplissement de l'apostolat des rachats, « scopus praecipuus nostrae Religionis ».

Cependant, à la demande de Philippe II, Pie V avait ordonné en 1567 la visite de divers instituts religieux, dont le nôtre. A la suite d'une deuxième ordonnance du pape, en 1570-71 le dominicain Pedro Salamanca visita la province d'Aragon ; Diego de Orozco, autre dominicain, visita celle de Castille, seulement en partie, car il mourut bientôt (1572). Peu avant sa visite, furent publiées de nouvelles constitutions (Valladolid, 1570), qui reprenaient une bonne part du *Flos observantiae* et le complétaient à la lumière des orientations tridentines. La province d'Andalousie fut visitée par le dominicain Pedro Arias, qui présida un chapitre à Séville (1573), lequel publia les premières constitutions de cette province.

On doit au ministre général Bernard Dominici (de Metz ; 1570-1597) une série d'initiatives tendant à mettre en œuvre la réforme tridentine et à faciliter l'œuvre rédemptrice. Il obtint trois bulles papales en 1575 confirmant la reprise des rachats et exhortant gouvernements et évêques à y collaborer. Il approuva l'ouvrage préparé par le ministre de Picardie, Jacques Bourgeois, *Regula et statuta Fratrum O.SS.T... cum Formula reformationis ad praescriptum S. concilii Tridentini* (Douai, 1586). Cette *Formula reformationis* reprend les dispositions disciplinaires des constitutions espagnoles signalées plus haut. Dominici visita les trois provinces espagnoles (1578-79) ; au cours des chapitres tenus à cette occasion, il insista particulièrement sur le devoir d'affecter la *tertia pars* des aumônes reçues au rachat des captifs. Au cours du rachat effectué en 1580, Miguel de Cervantes fut l'un des 153 libérés. Ce rachat fut suivi de plus de 35 autres, tous à partir des provinces d'Espagne.

Dans le même temps un mouvement réformateur prit naissance à Pontoise (France) à l'initiative de deux ermites. Ces Trinitaires, approuvés par Grégoire XIII (15/3/1578), étaient soumis à la Règle de 1267 et sous l'autorité du ministre général ; ils voulaient une vie retirée et contemplative. Ils parvinrent à avoir 24 couvents groupés en deux provinces (France et Provence). Après une tentative d'union avec les Trinitaires déchaussés espagnols (1615), ils entrèrent en conflit avec eux. Cette réforme française survécut avec une certaine autonomie jusqu'en 1769, date à

laquelle Clément XIV décida leur union à la branche chaussée de l'Ordre.

Retournons en Espagne pour signaler l'activité réformatrice de Diego de Guzmán (DS, t. 6, col. 1336-38), commissaire général pour l'Espagne par la volonté de Philippe II en 1593-98 ; pour remédier à la diversité de la législation, il publia un cérémonial et des constitutions valables pour toutes les provinces espagnoles (1593) et les fit approuver par leurs ministres et leurs procureurs (*Estatutos de la congregación general de España... Valladolid en 1594*, dans *ActaOSST*, t. 8, p. 485-91). Ces statuts permettaient l'établissement de deux ou trois maisons par province regroupant les religieux qui souhaitaient mener une vie plus austère. Cette disposition ne semble pas avoir eu beaucoup de succès, jusqu'à ce que Juan Bautista de la Concepción commence la fondation des Trinitaires déchaussés.

2° Les Trinitaires déchaussés. – Grâce au frère Juan Dueñas et à une donation du marquis de Santa Cruz, un petit groupe de trinitaires récollets put s'établir à Valdepeñas. Occasionnellement le futur saint Juan Bautista de la Concepción (DS, t. 8, col. 795-802) prit part aux actes de la prise de possession de la donation (9/11/1594). Des statuts particuliers pour ces réformés furent rédigés, qui prévoyaient l'observance de la Règle primitive avec une insistance sur la vie pauvre, la pénitence, le recueillement et la prière. Ces débuts manquèrent de peu l'échec, par manque de soutien de la part des autorités, du fait du petit nombre de récollets sincères et par suite des calomnies répandues contre Dueñas, qui dut fuir. Juan Bautista (1561-1613) sauva cette réforme ; on se reportera à l'article qui lui a été consacré. Nous nous contentons ici de souligner quelques aspects importants.

Le saint n'opta pour la réforme qu'après avoir entendu plusieurs appels intérieurs de l'Esprit Saint. Ses dons naturels, son ascendant s'exerçaient déjà pleinement dans sa communauté de Séville. Il applaudissait à l'idée de la réforme, mais ne se sentait pas capable de l'embrasser. Son itinéraire spirituel au service de la réforme (décrit dans le t. 8 de ses *Obras*) met nettement en lumière l'action directrice de l'Esprit Saint.

Son expérience des premiers mois passés à Valdepeñas comme ministre (1596-97) fut déterminante : calomnié par ses frères, sans aide des supérieurs, il perçut de plus en plus son incapacité devant l'œuvre à faire, qui cependant lui apparaissait comme inspirée de Dieu. Lorsqu'il n'eut plus d'espoir de pouvoir dialoguer avec ses supérieurs, il eut l'idée de recourir à Rome.

Son séjour romain, dans l'attente du bref *Ad militantis Ecclesiae* (20/8/1599) concédé par Clément VIII, est marqué par « la nuit de l'esprit » et l'expérience de la possession diabolique, par celle aussi de Dieu qui le soutient contre ses inclinations naturelles et spirituelles. C'est pourquoi il ne cesse de répéter dans ses écrits que la réforme de l'Ordre fut l'œuvre exclusive de Dieu Trinité. Contre toute prévision humaine, le pape confirma « la Congrégation des Frères réformés et déchaussés de l'Ordre de la très Sainte Trinité », instituée pour observer en toute sa rigueur la Règle de Jean de Matha. Le bref la met sous la dépendance d'un visiteur (franciscain ou carme déchaussé) ; elle peut compter huit couvents, chacun de douze religieux. Ces chiffres atteints, on convoquera un chapitre qui élira un ministre provincial. Les réformés ne pourront passer à aucun autre Ordre, si ce n'est les Chartreux.

Le visiteur nommé par le nonce à Madrid fut le carme déchaussé Elías de San Martín. Le premier noyau des réformés qui accepta le bref papal comptait trois frères. Le développement fut surprenant, si l'on tient compte de l'hostilité des Trinitaires chaussés. Juan Bautista fit sa profession de déchaussé le 18 décembre 1600, puis fonda de nouveaux couvents. Un chapitre qui se réunit alors au couvent de Valladolid (8/11/1605) le choisit comme premier ministre provincial pour trois ans. Les couvents ayant été établis dans des villes importantes, souvent pourvues d'université, les vocations furent nombreuses. A la mort de Juan Bautista, les Déchaussés avaient 17 couvents en Espagne, un à Rome. Il s'était aussi occupé de la fondation d'un monastère de religieuses trinitaires déchaussées, cloîtrées.

Juan Bautista remit en vigueur la règle de la *tertia pars* destinée aux rachats de captifs, de l'assistance aux pauvres frappant à la porte des couvents, la prière et les jeûnes (cf. J. Pujana, *El apostolado redentor y misericordioso de la Orden según el Santo Reformador*, dans *Captivis libertas, Congresso...*, Rocca di Papa, 1982, p. 83-127). Son enseignement spirituel insiste sur la relation que doivent entretenir les Déchaussés avec la Trinité ; leur union avec les Personnes divines habitant dans l'âme permet d'aider le pauvre d'une manière qui témoigne de Dieu Trinité ; cette union ne s'obtient que dans la conformité avec le Christ rédempteur, unique chemin vers le Père et vers le frère humain qui souffre (cf. J. Pujana, *Vinculación especial del trinitario con Dios Trinidad, según el Santo Reformador*, dans *La Trinità nella legislazione dell'Ordine Trinitario*, Rome, 1979, p. 45-239).

Juan Bautista n'a pas publié de constitutions propres aux Déchaussés ; il reprit celles des récollets, avec quelques développements.

Documents sur les Déchaussés dans *ActaOSST*, t. 2, p. 206-17 ; t. 4, p. 600-06 ; t. 5, p. 173-91, 329-35, 405-11. – José de Jesús Nazareno, *Misión providencial, dentro de la Orden Trinitaria, del B. Juan Bautista...*, dans *Estudios Trinitarios*, 1re série, t. 1, 1963, p. 79-93. – Juan del Sagrado Corazón, *La Reforma Trinitaria, ibid.*, t. 2, 1964, p. 57-71. – A. Vélez de Mendizábal, *De S. Juan de Mata a S. Juan Bautista... Mensaje actual de la reforma Trinitaria, ibid.*, t. 9, 1975, p. 126-54.

4. Aux 17e et 18e siècles. – 1° Les Déchaussés jusqu'en 1783. – Les Déchaussés espagnols formèrent deux provinces lors du chapitre de 1614, qui mit au point des constitutions (restées inédites). Leur Règle fut retouchée trois fois (1619 par Paul V ; 1628 et 1631 par Urbain VIII) ; la dernière et définitive formulation apportait quelques modifications au texte primitif : un minimum de 13 religieux par maison ; un chapitre triennal qui élit le provincial (pour trois ans) et le ministre général (pour six ans) ; un an de noviciat ; 16 ans accomplis pour émettre la profession ; deux heures quotidiennes d'oraison mentale ; etc. Contre la pensée de Juan Bautista de la Concepción, les clauses concernant l'accueil des pauvres et des malades ne sont pas reprises. Ajoutons que Paul V (10/2/1610) avait établi pour les Déchaussés un 4e vœu par lequel chacun s'interdisait

d'ambitionner quelque charge que ce soit dans l'Ordre ou au-dehors ; ce vœu « d'humilité » s'est maintenu jusque dans la législation actuelle (cf. *Trinitarium*, t. 1, 1988, p. 101-15).

L'indépendance juridique par rapport au ministre général des Trinitaires chaussés fut concédée par le bref *Ex quo regimen* (29/2/1636) d'Urbain VIII. Une troisième province fut formée en 1659 ; les Déchaussés avaient alors 27 couvents en Espagne.

Les premières constitutions imprimées de la réforme l'ont été à Alcalá en 1656 ; rédigées en espagnol, elles se présentent comme un commentaire des divers points de la Règle. Un long chapitre réglemente avec soin tout ce qui regarde la *tertia pars*, les quêtes et la façon de racheter les captifs. On y remarque une intensification de la dévotion mariale, des abstinences et des jeûnes, du style de vie pauvre et recueillie, du service humble et fraternel, de la prière et du travail ; certains couvents seront « de desiertos, donde sólo se vaque a Dios ». Autres éd. à Alcalá, 1663 ; Madrid, 1676 ; etc. Le texte se maintient substantiellement identique jusqu'aux dernières éd. de 1851 et 1884.

Signalons ici un autre groupe de Déchaussés qui se forma autour de Jérôme Hélie à Rome (approbation du 6/4/1620), non loin du couvent des Déchaussés espagnols et avec leur aide (la formation des novices par exemple). Malgré l'opposition des Trinitaires chaussés, ce groupe put fonder quelques couvents en Provence et dans l'Italie du Nord (12 couvents en 1684), puis vint la décadence, la pénurie économique et le manque de vocations. Les couvents situés en France furent réunis au vieux tronc de l'Ordre en 1771 ; les maisons italiennes s'agrégèrent aux Déchaussés espagnols. Notons que les constitutions de ce groupe (Aix-en-Provence, 1637) reprennent celles de la réforme espagnole. Parmi ces religieux, François de Saint-Laurent (Collin) est l'auteur d'un dossier sur le culte « ab immemorabili » des deux fondateurs et Ignace de Saint-Antoine (Antoine Laugier † 1709) a laissé des Annales inédites sur l'histoire de l'Ordre et un *Necrologium religiosorum et monialium O.SS.T.* (Aix, 1707).

Les Déchaussés de la réforme espagnole s'étendirent rapidement en Italie à partir de la maison d'Alexandrie (1696) ; parmi leurs maisons, signalons le Collège international des missions (Santa Maria alle Fornaci, Rome, 1720). Ils se développèrent beaucoup en Pologne à partir de 1686 (31 maisons en 1782) ; ils s'établirent aussi à Vienne (1688). à Presbourg, Prague, Belgrade et Constantinople. D'Espagne, les Déchaussés passèrent au Portugal où ils établirent 4 maisons de 1722 à 1750. Ces développements hors d'Espagne amenèrent les constitutions de 1738 à créer deux familles (en Espagne et hors d'Espagne) au sein de l'unique réforme déchaussée ; cette situation dura jusqu'en 1783.

2° Les Chaussés. – Le ministre général Louis Petit (1612-1652) fut en relations conflictuelles avec les Réformés chaussés qu'il voulait contrôler par l'intermédiaire d'un visiteur. Grâce à l'appui du cardinal de la Rochefoucauld † 1641, ces Réformés obtinrent en 1619 de Paul V la faculté de s'agréger les maisons de l'Ordre dont les religieux s'uniraient à eux ; cette concession permit une notable extension des Réformés en Languedoc et en Provence ; en 1633 ils s'agrégèrent ainsi Cerfroid.

Les 17e et 18e siècles furent une époque d'épanouissement pour l'Ordre en Espagne ; on y compte des martyrs, de nombreux évêques (en Espagne et dans ses colonies), un grand saint comme Simón de Rojas, de grands prédicateurs, théologiens, etc. La province de Castille était particulièrement brillante et féconde. Cet épanouissement même amena des conflits. Une bulle d'Innocent X (12/8/1654), obtenue par les provinces non françaises, établit que le chapitre général se tiendrait tous les six ans avec des représentants de chaque province (le provincial et un *socius*). Un tel chapitre fut convoqué à Rome en 1656 ; mais les Trinitaires français, loin d'y assister, élirent de leur côté un ministre général (Pierre Mercier) en remplacement de Claude Ralle décédé en 1654. Les espagnols et les italiens tinrent le chapitre canonique (18/6/1656) : par amour de la paix, ils acceptèrent l'élection de P. Mercier ; ils votèrent de nouvelles constitutions selon lesquelles le ministre général, les définiteurs et le procureur général devaient être élus par toutes les provinces de l'Ordre. Ces constitutions furent approuvées par Alexandre VII et publiées en 1659.

A la mort de Mercier (1684), les Trinitaires français élirent Eustache Teissier (1686) sans attendre les délégués des autres provinces. Rome ne confirma pas cette élection faite à l'encontre des constitutions et convoqua le chapitre général pour avril 1688 à Rome. Les français se soumirent, mais Louis XIV leur défendit d'aller au chapitre... Devant cette situation, les espagnols, avec l'autorisation d'Innocent XI, élirent Antonio Pegueroles, qui était provincial de Castille. Ainsi se produisit une scission qui dura de 1688 à 1704 ; il y eut deux ministres généraux. La réunification fut l'œuvre du chapitre spécial de 1704, qui reconnut le français Grégoire de la Forge pour unique général.

Le 18e siècle fut pour l'Ordre en France une époque de décadence progressive. La Commission des Réguliers (1766-71) supprima 30 des 74 couvents existants et formula de nouvelles constitutions (approuvées par Clément XIV en 1769 ; éd. en 1722) ; les trois branches de l'Ordre furent réunies sous le nom de Chanoines réguliers de la Sainte Trinité ; un habit nouveau, de chanoine, fut adopté ; les rachats furent laissés de côté et ces nouveaux Trinitaires s'occupèrent de paroisses et d'écoles.

5. **Les suppressions.** – Nous avons déjà dit la disparition au 16e siècle des maisons trinitaires dans les Iles Britanniques. La fin du 18e siècle vit la suppression par l'empereur Joseph II de deux provinces entières de Déchaussés (1782-83). Il ne resta des Déchaussés qu'en Pologne russe et dans la Péninsule Ibérique. Les espagnols élirent un ministre général propre et reprirent les constitutions de 1676 ; ainsi se produisit en 1783 une scission entre les Déchaussés qui ne prit fin qu'en 1900. Le régime français en Italie n'y laissa subsister que cinq couvents sous un statut juridique spécial (1809-10). L'Ordre fut supprimé en Pologne russe en 1866 sous Alexandre II. Bien qu'aucun décret d'expulsion n'ait été porté contre eux, les Déchaussés et les Chaussés du Portugal furent contraints d'abandonner leurs couvents et d'émigrer en Espagne dans le premier tiers du 19e siècle. En Espagne, l'Ordre fut totalement supprimé par le ministre maçon Mendizábal (11/10/1835), mesure radicale qui parachevait les pertes partielles subies aux temps de Joseph Bonaparte et de Ferdinand II (1820). En France la Révolution de 1789 avait dispersé les Trinitaires. Le dernier ministre général français, Pierre Chauvier (1781-91) mourut de chagrin devant ce désastre.

Les Chaussés ne gardaient plus que leur couvent de Rome ; leur dernier supérieur fut l'espagnol Antonio Martín Bienes, qui céda la maison aux Dominicains ; il mourut à

Rome le 28 janvier 1894. Les deux derniers prêtres de l'Ordre terminèrent leurs jours comme exclaustrés, et le dernier frère lai mourut au couvent des Déchaussés d'Algorta (Espagne).

6. **Les rachats.** – Nous ne disposons d'aucune étude exhaustive sur cette tâche primordiale de l'Ordre. On peut assurer cependant qu'aux 13e et 14e siècles l'Ordre exerça une activité florissante en ce domaine ; on y a déjà fait allusion. On dispose d'assez nombreux documents du 15e siècle, âge d'or des rachats effectués par les maisons espagnoles en Afrique du Nord.

A partir de la France les Chaussés réalisèrent au moins une douzaine de rachats du début du 16e siècle jusqu'en 1540, mais aucune dans le reste du siècle. Dans les deux siècles suivants, il y eut 52 rachats (dont 47 libérèrent 2 323 captifs). A part deux rachats faits à Constantinople et en Hongrie, tous les autres s'opérèrent en Afrique du Nord.

Au Portugal on ne signale aucun rachat, du fait de l'opposition du roi Alfonso v, entre 1461 et 1558. De cette date à 1778, il y eut 44 rachats (9 076 libérés) ; voir les travaux de B. Porres cités à la bibliogr. Selon Jerónimo de San José (*Historia cronologica da Ordem da SS. Trindade,* Lisbonne, 1789), les Trinitaires portugais auraient effectués entre 1557 et 1750 au moins 50 rachats libérant au moins 11 200 captifs.

En Espagne, de 1508 à 1580, l'activité des rachats est réduite. A partir de 1580 on compte environ un rachat tous les 3 ou 4 ans ; jusqu'en 1769, Porres compte 36 rachats (quelque 7 000 libérés). A ces chiffres il faut ajouter le rachat à Tunis par Antonio de la Paz de 5 000 captifs (1535) et divers autres. Au total plus de seize mille captifs libérés. Les hôpitaux d'Alger et de Tunis exercèrent une activité locale importante jusqu'au début 19e siècle (cf. F. Jiménez, *Colonia Trinitaria de Argel,* écrit en 1737, Tétouan, 1934). D'autres hôpitaux furent créés à Ceuta, Tanger, Fez et Tétouan.

Les chroniqueurs de l'Ordre donnent des chiffres différents, qui évoluent de 46 à 90 mille (Deslandres). Il est vraisemblablement impossible d'arriver à une estimation fondée qui englobe tous les rachats opérés par l'Ordre.

Quant aux Déchaussés, leur premier rachat date de 1625 (cf. B. Porres, *Los dos primeros pleitos...*) ; jusqu'en 1769 ils effectuèrent 24 rachats (4 893 libérés). Ceci pour l'Espagne. Ceux de Pologne firent 15 rachats (459 libérés) de 1688 à 1770 ; ceux d'Autriche et de Hongrie, 31 (3 960 libérés) de 1691 à 1783. La province d'italie fit 21 rachats (477 libérés) de 1717 à 1766, d'après les documents connus.

Bernardino de S. Antonio, *Epitome generalium redemptionum captivorum...*, Lisbonne, 1623. – P. Dan, *Histoire de Barbarie et de ses corsaires,* Paris, 1637 ; *Les plus illustres captifs,* éd. par Calixte de la Providence, Paris, 1892. – Alonso de S. Antonio, *Gloriosos títulos apostólicos...de la S. Religión Descalza y Calzada de la SS. Trinidad...*, Madrid, 1661. – Rafael de S. Juan, *De la redención de cautivos, sagrado instituto del Orden de la SS. Trinidad,* Madrid, 1686. – F.A. Silvestre, *Fundación histórica de los hospitales que la Religión de la SS. Trinidad... tiene en la ciutad de Argel,* Madrid, 1690. – Joannes a S. Felice, *Triumphus misericordiae, id est... redemptio captivorum,* Vienne, 1704.

A. Germain, *L'Œuvre de la rédemption des captifs à Montpellier d'après les documents originaux...*, Montpellier, 1863. – G. Maconi, *Gli schiavi redenti,* Livourne, 1877. – Calixte de la Providence, *Corsaires et rédempteurs,* Lille, 1884.

P. Deslandres, *L'Église et le rachat des captifs,* Paris, 1902. – Domingo de la Asunción, *Cervantes y la Orden Trinitaria,* Madrid, 1917 ; *La redención de cautivos en Aragón,* dans *El Santo Trisagio,* t. 8-9, 1920-21. – S. Bono, *I corsari barbareschi,* Turin, 1964. – B. Porres, *Administración de bienes para cautivos en la provincia del Espírito Santo desde 1797 à 1834,* dans *ActaOSST,* t. 7, p. 349-59 ; *Los hospitales cristianos de Argel y Túnez desde 1759..., ibid.,* t. 7, p. 677-731 ; *Los dos primeros pleitos sobre redención de cautivos de los trinitarios descalzos (1619-1625), ibid.,* t. 7, p. 849-84. – V. Correas Baranguán, *Libres en un mundo esclavo. Miguel de Cervantes Saavedra y Fray Juan Gil en Argel,* Madrid, 1974.

W. Brodman, *The Trinitarian and Mercederian Orders. A Study of religious Redemptionism in the Thirteenth Century* (Univ. of Virginia, 1974), Londres, 1980. – *Captivis libertas. Congresso dell'Apostolato redentivo-misericordioso dell'Ordine Trinitario,* t. 1, Rocca di Papa, 1982. – G. Cipollone, *L'Ordre de la sainte Trinité et la rédemption des captifs (1198). Les Trinitaires dans le Midi,* dans *Cahiers de Fanjeaux,* t. 18, Toulouse, 1983, p. 135-56 ; *L'activité hospitalière de l'Ordre de la Trinité... à Montpellier et dans le Midi (XIIIe-XIVe s.),* Marseille, 1988 ; *L'Ordre des Trinitaires à Marseille. Son activité de rachat des captifs chrétiens (XIII-XV s.),* en *Marseille,* n. 137-38, 1984, p. 76-83 ; *Il Portogallo punto strategico dell'opera del riscatto dei Trinitari (XIII-XV),* dans *Bartolomeu Dias e a sua época,* t. 5, Porto, 1989, p. 589-603. – M. Rodríguez et B. Porres, *Redención de cautivos,* dans *Dicc. de España,* suplemento I, 1987, p. 625-32. – F. Cresti, *Documenti sul Maghreb dal XVII al XIX secolo,* Pérouse, 1988 (documents des années 1638-1892 sur l'activité des Trinitaires).

7. **19e et 20e siècles.** – Nous ne parlons plus ici que des Déchaussés, unique rameau subsistant de l'Ordre. Les suppressions n'avaient laissé que trois de leurs maisons à Rome et une à Palestrina ; en fait une seule communauté réelle, à San Carlino de Rome. A partir de 1820, de vieux couvents italiens furent réouverts et des novices reçus ; ce qui permit en 1853 la constitution de deux provinces. Sous Alphonse XII, des Déchaussés espagnols de Rome purent ouvrir un couvent à Alcazar de San Juan (1879), à partir duquel se constitua peu à peu une province espagnole (1891). Dès lors fut remise en honneur l'ancienne division des Déchaussés en deux familles, l'espagnole et la non-espagnole, c'est-à-dire alors l'italienne, chacune ayant ses supérieurs majeurs. Cependant, à l'appel de Léon XIII, l'Ordre se réunit au chapitre général de Rome (1900) sous un seul général. De nouvelles constitutions furent promulguées (1907).

L'Ordre se réinstalla, sans parvenir à y prospérer, en Autriche (Vienne, 1900) et en France (Marseille, 1922). Les Trinitaires d'Italie réussirent mieux aux États-Unis où ils s'étaient mis au service pastoral des émigrés d'Italie. Ils tenaient 9 maisons en 1950, lors de la création d'une province américaine. L'implantation au Canada date de 1924 ; une province y fut constituée en 1959. Parallèlement l'Ordre prit part à l'apostolat en pays de mission : Cuba (1896), Chili (1902), Argentine (1913) ; en Afrique, Somalie italienne (1904), Madagascar (1926). Il est intéressant de noter que, dans les constitutions de 1907, l'apostolat missionnaire a pris la place de l'ancienne finalité de l'Ordre, le rachat des captifs : « Les missions parmi les infidèles », où s'accomplit « la fin la plus noble de l'Ordre, la rédemption des âmes de l'esclavage de l'erreur et du péché ». Mais celles de 1933, tout en confirmant l'importance des missions, écrivent : « Peculiaris Ordinis nostri finis est cultus internus et

externus SS. Trinitatis » (*Regula Primitiva et Constitutiones O.SS.T.*, Isola del Liri, 1933, n. 19-21).

A. Romano di S. Teresa, *Nel solco. Appunti storici sulle Missioni Trinitarie*, Rome, 1930. – B. Fratini, *I Trinitari e le missioni*, Rome, 1977. – A. Smoraldi, *I Trinitari nel Madagascar*, Rome, 1977. – C.M. Zabala, *Madagascar despierta! Misiones Trinitarias*, Bilbao, 1977. – J. Pujana, *Los Trinitarios y las misiones, según... Juan B. de la Concepción*, dans *Trinitarium*, t. 1, 1988, p. 23-68.

M. Olábarri, *Trinitarios en la prueba. Historia del martirio de los trinitarios de España en 1936*, Madrid, 1973.

Sous l'inspiration de Vatican II, le chapitre général de 1965 constitua une commission pour la révision de la législation de l'Ordre. Il modifia plus de trente articles des anciennes constitutions. En particulier, il décida que la « fin particulière » de l'Ordre est, joint au culte de la Trinité, de « hominibus beneficia redemptionis Christi afferre » et qu'en chaque province un secrétariat « pro operibus caritatis » sera constitué (voir aussi l'exhortation du général Michele di Gesù Nardone, du 5/7/1965, dans *ActaOSST*, t. 7, p. 27-35).

La nouvelle législation, qui profita des études de divers congrès internationaux, fut approuvée par le chapitre général de 1983 et par la Congrégation des Religieux (17/12/1984). Elle a abandonné l'expression de « Déchaussé » ; seul Jean de Matha est reconnu comme fondateur ; la Règle primitive est regardée comme fondamentale et inspiratrice, sans cependant laisser de côté les apports de la Réforme. Tous les trois ans une congrégation générale doit se réunir pour étudier des thèmes particuliers concernant l'esprit et la vie de l'Ordre.

Signalons encore le Secrétariat trinitaire installé à Salamanque ; né dans la mouvance de Vatican II, il a pour but de favoriser les recherches sur la Trinité en théologie et en pastorale ; il est connu par son symposium annuel, par la revue *Estudios Trinitarios* et d'autres ouvrages ; il publie aussi une revue mensuelle populaire : *Hoja Trinitaria*. L'Ordre dispose, depuis les années 70, d'un institut historique et d'une commission de spiritualité.

Dans les années 80, les Trinitaires se sont établis en Allemagne Fédérale, à Cerfroid, en Pologne, Bolivie, Guatemala, Inde et Nouvelle-Guinée. On peut mettre en parallèle les chiffres donnant une idée du développement de l'Ordre de 1965 à 1989 (chiffre de 1965 entre parenthèses) : implantation dans 18 nations (10), 6 (5) provinces, 5 (3) vicariats, 96 (63) maisons, 570 (549) religieux, dont 412 (333) prêtres.

8. **La famille trinitaire.** – Sous cette expression on regroupe divers instituts de femmes et des groupements de laïcs qui, sous le nom de la Trinité, participent en quelque façon du charisme de Jean de Matha et de son Ordre.

1° Les Trinitaires contemplatives, dont l'existence est attestée au début du 13e siècle au monastère d'Avingaña (Lérida). D'autres communautés furent fondées dans la première partie du 16e siècle. A la suite de Vatican II, toutes les Trinitaires contemplatives sont unies, avec même habit (1967) et mêmes constitutions (1972), qu'elles proviennent des Chaussées, des Déchaussées ou des Récollettes. Sur les 20 couvents existants, 16 sont en Espagne. Elles suivent la Règle de Jean de Matha et se sentent en consonance avec Juan Bautista de la Concepción et Angela María de la Concepción (DS, t. 1, col. 569-70). Elles sont désormais considérées comme le second Ordre, étroitement unies aux Trinitaires qui leur donnent leur assistance spirituelle. Cf. M. Olábarri, *En un sosegado silencio. Las Trinitarias de clausura*, Madrid, 1978.

2° Les religieuses trinitaires de Valence (France), fondées en 1685 ; institut de droit pontifical depuis le 25/9/1891, elles ont une soixantaine de couvents, dont la moitié en France ; une dizaine d'autres sont établis au Gabon, à Madagascar et en Corée du Sud. Elles s'occupent surtout de l'éducation de la jeunesse, de l'assistance aux malades et aux vieillards. Cf. Sr Saint-Albert, *A l'origine des religieuses trinitaires de Valence*, dans *ActaOSST*, t. 9, p. 568-94 ; t. 10, p. 307-44 ; – *Religieuses Trinitaires. 300 ans* (Avignon, 1985).

3° Les religieuses trinitaires de Rome (« della Madonna del Riposo »), fondées en 1762, approuvées par le Saint-Siège en 1828, ont une trentaine de maisons en Italie, aux États-Unis et à Madagascar. Elles travaillent auprès de la jeunesse féminine la plus démunie et des enfants. Cf. A. Romano, *Le Maestre Pie Trinitarie*, Isola del Liri, 1928.

4° Les Hermanas trinitarias de Valencia (Espagne) remontent à 1880 ; affiliées à l'Ordre depuis 1882, elles ont été approuvées par le Saint-Siège en 1909. Dans une trentaine de maisons (dont 8 en Amérique latine), elles s'occupent d'enfants abandonnés, de jeunes en perdition et de malades nécessiteux. Cf. G. Cipollone, *Trinitarias de Valencia. Periodo fundacional (1880-1919)* (Valence, 1986).

5° Les Hermanas trinitarias de Madrid, fondées en 1885 par Francisco de Asís Méndez Casariego et Mariana Allsopp, furent approuvées en 1901 et agrégées à l'Ordre en 1904. Dans une trentaine de maisons (dont une forte proportion en Amérique latine), elles travaillent à l'évangélisation et à l'éducation morale de la jeunesse en difficulté. Cf. A. Barrios Moneo, *Quién es mi prójimo. Fr. de Asís Méndez Casariego*, Madrid, 1981.

6° Les Terciarias Trinitarias de Mallorca, fondées en 1809 par le trinitaire Miguel Ferrer (DS, t. 5, col. 195-96) ont été affiliées à l'Ordre en 1865. Sur leur vingtaine de maisons, 4 sont au Pérou et le reste en Espagne. Voir leur publication *Trinitarias de Mallorca. Cuadernos de historia y espiritualidad* (3 n. parus, Barcelone, 1987-1989).

7° Les Trinitaires de Séville, institut de droit diocésain fondé en 1719 par Isabel de la SS. Trinidad (2 maisons), s'occupent de l'éducation des filles. Cf. C. Ros, *Madre Isabel, fundadora del Beaterio de la Trinidad de Sevilla*, Séville, 1982.

8° Les Oblates de la Sainte-Trinité, institut séculier fondé en 1960 à l'initiative du trinitaire Luigi Cianfriglia, ont leur siège central à Rome.

9° Les laïcs associés à l'Ordre forment une partie essentielle de la famille trinitaire. Ils sont associés, surtout depuis Vatican II, aux rencontres des congrégations qui la forment. On a récemment célébré l'« Año de la Familia trinitaria » en 1986 (cf. *Documentos y acuerdos...*, Rome, 1986) en réunissant une « asamblea intertrinitaria » (cf. ses *Actas, Somos Familia*, Majadahonda, 1986).

Cette assemblée a précisé quelques lignes d'action commune : la collaboration en vue des œuvres de rédemption, en particulier auprès des chrétiens persécutés, le projet de fondations communes, programme de formation trinitaire pour tous, travail en commun pour les vocations. Dans cette ligne, d'autres collaborations sont en cours ou en projet.

III. SPIRITUALITÉ

Outre les études déjà citées : José de Jesús Nazareno (Gamarra), *Hacia una sistematización de la espiritualidad trinitaria*, dans *Estudios Trinitarios*, t. 2, 1964, p. 5-22. – Germán de la SS. Trinidad (Llona), *Fisionomía espiritual de la primitiva comunidad trinitaria*, *ibid.*, t. 3, 1965, p. 31-50. – Les études rassemblées dans le *II° Congresso Internazionale dei segretariati per l'apostolato trinitario*, Rome (1966). – C. Mazzarisi, *Libertà ai prigionieri, salvezza ai poveri ! Attualità del programma dell' Ordine Trinitario*, Livourne, 1970. – J. Borrego, *El espíritu de los hermanos trinitarios según la Regla de la Orden de la SS. Trinidad*, dans *El trinitario, hoy*, t. 1, Rome, 1974, p. 3-27 (reprographié). – J. Gamarra, *El espíritu y el carisma de la Orden hoy*, *ibid.*, p. 28-41. – I. Vizcargüénaga, *Espiritualidad y testimonio del instituto de S. Juan de Mata*, dans *23 Institutos religiosos hoy*, Madrid, 1974, p. 165-84. – *El carisma trinitario en la nueva legislación... Comentarios a las constituciones de 1983*, Madrid, 1986, reprographié (divers auteurs).

Au long de ses huit siècles d'histoire, l'Ordre des Trinitaires n'a pas manqué de théologiens, de mariologues ou d'auteurs spirituels, de saints et de mystiques ; cependant, adonné au service des captifs et des pauvres qui est sa fin particulière, il n'a pas prétendu se distinguer par une école spirituelle particulière. Il s'est docilement soumis à l'enseignement ordinaire de l'Église, à l'intérieur duquel les théologiens trinitaires ont joui d'une saine liberté d'opinion sur les « quaestiones disputatae ». Cependant, depuis R. Gaguin au moins, l'Ordre a défendu l'Immaculée Conception de Marie. Citons par exemple Luis de la Concepción et son *Examen veritatis theologiae moralis*, Madrid, 1655, « Praeambula pro Immaculata ».

Plus que d'une école, l'Ordre a vécu d'une vie spirituelle marquée par sa fin particulière, son charisme propre. Son titre même, « Ordo Sanctae Trinitatis et Redemptionis Captivorum », incite à situer cette vie spirituelle dans l'union vécue de la gloire de la Trinité et de la rédemption des hommes ; la libération de l'homme procure la gloire de la Trinité et celle-ci conduit à la rédemption de l'homme.

La mosaïque du couvent romain, à laquelle nous avons déjà fait allusion, montre le Christ « pantocratôr » avec deux captifs : c'est rappeler au trinitaire la place centrale du Christ de Nazareth dans l'accomplissement du charisme de l'Ordre ; ce n'est qu'en s'enracinant dans la vie et la mission de Jésus que le trinitaire peut espérer entrer dans la communion avec le Père par le Fils dans l'Esprit. Dans les constitutions ce christocentrisme est présenté comme une « conformité avec le Christ, glorificateur de la Trinité et Rédempteur du genre humain ». Telle est la clé de lecture de l'Évangile pour le trinitaire, et aussi sa manière de voir Marie, l'Église, etc. Les trois vœux de la vie consacrée, par exemple, sont dons de la Trinité qui conforment à Jésus et nous font participants de son mystère de Fils incarné, glorificateur du Père et Rédempteur des hommes ; en même temps la pratique des conseils évangéliques est l'exercice efficace d'une libération personnelle dans et par le Christ, laquelle devient principe actif de libération pour autrui.

1. « **Trinitas Redemptrix** ». – Dès le 13e siècle les Trinitaires furent reconnus comme « speciales cultores Trinitatis », « devotissimi servi gloriae Trinitatis ». La Règle, on l'a dit, met dans le mystère trinitaire la source et le centre de l'expérience des religieux ; les constitutions actuelles parlent d'une « consécration à la Trinité à un titre spécial et particulier », en vue de laquelle le trinitaire « travaille de toutes ses forces, en acte et en vérité, à la gloire de la Trinité et à la rédemption des hommes » ; grâce à elle, les Trinitaires « dans la conduite de leur propre vie tant individuelle que communautaire, ont le droit et le devoir de faire l'expérience de la Trinité et de la Rédemption du Christ, et d'en témoigner » (Constitutions, 3-4).

L'attention est centrée sur la Trinité dans l'économie du Salut, déversant sur l'homme l'amour rédempteur fontal du Père, du Fils incarné pour le sauver, et de l'Esprit d'Amour divin répandu sur le monde (Const., 36). Le culte de la Trinité est le fait d'une vie personnelle et communautaire animée par l'amour des Trois Personnes, dans une liturgie de louange et d'adoration, dans un service qui révèle le Dieu Trinité présent en chaque homme, en particulier dans le captif et le pauvre. La communauté trinitaire doit être un centre d'irradiation de ce culte.

Le mystère de Dieu ainsi assumé dans une vie d'amour et de coopération rédemptrice a suggéré dans la tradition de l'Ordre l'expression *Trinitas Redemptrix* (cf. Juan de San Atanasio, *Expositio in Regulam*, p. 48-49). De la nécessité de cultiver une profonde relation de communion avec la Trinité Rédemptrice découle pour le religieux deux exigences particulières : une vie eucharistique vigoureuse et une attention amoureuse à la Trinité présente au centre de son être. Notons que la prière du *Saint Trisagion*, sous différentes formes, est dans l'Ordre particulièrement en honneur.

I. Vizcargüénaga, *La SS. Trinidad y la Orden de S. Juan de Mata*, dans *Estudios Trinitarios*, t. 3, 1969, p. 155-270. – A. Vélez de Mendizábal, *Fiesta de la Trinidad y liturgia*, *ibid.*, t. 7, 1973, p. 359-411. – N. Silanes, *Vertiente trinitaria de la renovada legislación de la Orden de la SS. Trinidad*, *ibid.*, t. 8, 1974, p. 237-64. – *La Trinità nella legislazione dell'Ordine...*, Rome, 1979 (collectif). – P. Cipollone, *Compito dell'Ordine della SS. Trinità nell'odierno risveglio ecclesiale della coscienza trinitaria*, Rome, 1981. – J. Pujana, *Nuestra peculiar consagración a la SS. Trinidad*, Salamanque, 1988 (reprographié).

2. **La charité rédemptrice** est le fruit concret d'un trinitaire habité par la gloire de la Trinité et la passion de la rédemption des hommes. « Nos frères, par la charité rédemptrice qui informe et anime tout l'apostolat de notre Ordre, participent et témoignent de l'amour de la Trinité dans l'œuvre du salut des hommes » (Const., 64). La charité rédemptrice – orientée de préférence vers les pauvres et les chrétiens persécutés – est l'association vivante du Christ et du trinitaire au sein du service rédempteur de l'homme ; l'exécutant en esprit évangélique, le trinitaire collabore à « l'œuvre de la Rédemption de l'homme, qui s'accomplit à partir du Père, par le Fils, dans l'Esprit Saint » (Const., 36).

Pour être authentique et féconde, la charité rédemptrice suppose une forte vie de prière, une vie spirituelle ouverte à l'Esprit Saint, la participation assidue à l'Eucharistie, mais aussi la charité fraternelle au sein de la communauté (cf. la Règle). Enfin il est nécessaire de traduire la solidarité avec le pauvre par une vie sobre et simple, laborieuse et soucieuse du

partage. En particulier la pauvreté, associée à l'apostolat spécifique, est vécue comme rédemptrice, libératrice. Par elle « le frère partage volontiers avec ses frères tous ses biens intellectuels et, mieux encore, spirituels ». « Comme d'autre part, une ardente charité rédemptrice va toujours de pair avec la pauvreté de notre Ordre, les frères et leurs communautés, animés par l'esprit de la *tertia pars*... pourvoient avec une générosité empressée aux besoins des pauvres et des opprimés par divers genres d'asservissements » (Const., 20-21).

3. **La communauté trinitaire.** – La Règle est tissée de traits concernant les activités et les comportements qui dessinent une communauté fraternelle, libérée et libératrice : égalité de tous dans l'amour, par-delà les hiérarchies et les classes, rapports fraternels (avec correction fraternelle et la fonction de « ministre », serviteur, caractérisant le supérieur), la pauvreté et l'austérité mises en rapport avec le service évangélique des pauvres et des captifs, l'humilité et la simplicité des relations mutuelles, le chapitre hebdomadaire axé sur la pratique de la charité. La communauté ainsi dessinée est laborieuse et ouverte sur l'extérieur, au pauvre et au pèlerin.

Dans le même mouvement, elle se sent formée et animée par la Trinité et s'efforce d'en être une épiphanie. « Nos frères s'appliqueront dans leur vie communautaire à vivre la communion parfaite qui règne entre les Personnes divines... » (Const., 32). Être une épiphanie du Dieu Trinité dans la communion fraternelle est une dimension essentielle de la « domus Trinitatis », car la communion dans l'amour est révélation du mystère de Dieu dans le monde. Cet amour exige l'ouverture des cœurs et des maisons aux préférés du Christ que sont les pauvres et les captifs. Dans ce sillage s'inscrivent le service mutuel, le dialogue entre les personnes, la vie d'oraison, le don de soi. Toute la vie communautaire doit manifester la gloire de la Trinité, avec sa louange, son adoration.

4. **L'eucharistie** est la réalisation sacramentelle et ecclésiale de la glorification de la Trinité et de la Rédemption des hommes. Centre et apogée de la vie chrétienne, elle prend un relief singulier dans la spiritualité du trinitaire, puisque les deux dimensions propres de sa vocation s'enracinent dans ce sacrement. Glorifiant Dieu Sauveur avec le Christ, elle est rencontre libératrice avec le Rédempteur qui donne en elle son Esprit en vue de la mission de service des pauvres et des persécutés.

La dynamique pascale fait de l'Eucharistie le sacrement fontal de la libération. C'est pourquoi l'Ordre naquit au cœur d'une Eucharistie ; là se forma le « propositum » de Jean de Matha. Dans et avec le Christ dans l'Eucharistie, le trinitaire s'unit à la Trinité rédemptrice pour pouvoir assumer les exigences de sa vie et de son apostolat. En ce sacrement « s'exprime le véritable sens de sa propre consécration » (Const., 39).

5. **Marie** est vénérée comme patronne principale de l'Ordre lors de la fête de la Vierge du Remède (8 octobre). Selon une tradition, le 3e général, Guillaume l'Écossais † 1222, fut le premier à promouvoir le culte marial sous ce vocable. Aux 16e-18e siècles, on dira aussi « Virgen del Remedio », « del Rescate », « de la Redención », mots qui se rattachent au latin *redimere*. La représentation la plus ancienne de la Vierge du Remède appartenait au couvent de Marseille ; de style roman, elle montre Marie assise portant l'Enfant Jésus sur le bras gauche et tenant une bourse d'argent de la main droite ; cette bourse fait allusion à une apparition de Marie à Jean de Matha au cours de laquelle elle lui aurait donné l'argent nécessaire à un rachat de captifs à Valence. Les représentations modernes remplacent la bourse par un scapulaire.

Le chapitre général de 1230 déclara Marie (sans titre précis) patronne de l'Ordre. C'est à partir du 15e siècle que se développa la dévotion envers la Vierge du Bon Remède (del buen Remedio) : dédicaces d'églises, d'autels, titres de confréries, livres. Le chapitre général des Chaussés espagnols de 1688 commanda de vénérer Marie sous ce titre comme patronne et de lui dédier un autel dans chaque couvent ; sa fête serait célébrée le 7 octobre avec solennité. De nos jours, ce patronage fut proclamé à nouveau en 1921 et inscrit dans les constitutions de 1933. Jean XXIII l'a ratifié (10/3/1961). Le Saint-Siège a concédé un office propre (1965) et approuvé les nouveaux textes de la messe (1975).

Dans l'Ordre, on aime souligner les traits de l'expérience historique de Marie en relation avec sa fonction de Mère de l'Église, sa relation singulière avec les Personnes de la Trinité et sa collaboration unique à l'œuvre de la Rédemption. Elle est le modèle de la vie consacrée à la Trinité, modèle, guide et mère providentielle de l'apostolat auprès des pauvres et des croyants persécutés ; elle est médiatrice maternelle pour configurer le trinitaire au Christ Rédempteur, comme aussi pour aborder le pauvre avec l'esprit du *Magnificat*.

F. Stroobants, *Histoire du couvent trinitaire de la Vierge du Remède à Valence (Espagne)*, Marseille, 1960 ; *La Vierge du Remède et l'Ordre Trinitaire*, Marseille, 1968. – B. Porres, *Advocación y culto de la Virgen del Remedio en España*, dans *Hispania Sacra*, t. 23, 1970, p. 1-77. – N. Silanes, *María en la renovada legislación de la Orden...*, dans *Marianum*, t. 45, 1983, p. 529-58. – Surtout B. Porres et N. Arrieta,, *Santa María del Remedio*, Cordoue, 1985, et J.M. de Miguel, *La Virgen María en el Misterio Trinitario y en el de la Redención*, dans *Estudios Trinitarios*, t. 21, 1987, p. 169-207.

IV. AUTEURS SPIRITUELS

L'ordre compte beaucoup d'auteurs dans les matières ecclésiastiques. Nous nous bornerons ici à ceux qu'on peut appeler des auteurs spirituels, en nous servant du *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal* (2 vol., Rome, 1898-99) d'Antonino de la Asunción ; le t. 2 contient un « apéndice latino de escritores de toda la Orden ». Nous ne mentionnerons pas les ouvrages restés manuscrits. Les auteurs ayant eu une notice dans le DS ne seront que cités avec référence au DS.

1. **Jusqu'au 17e siècle.** – On a attribué à Jean de Matha diverses œuvres dont on n'a aucune trace. – Guillaume Duaco (de Douai ?) † 1272, *Propugnaculum Ordinum mendicantium* et *In majores quam in minores Prophetas libri 14* (mss au couvent de Saint-Mathurin de Paris jusqu'à sa disparition). – Robert Gaguin (DS, t. 6, col. 64-69) ; ajouter *Il poema-dibattito sull'Immacolata Concezione di Maria e altre poesie mariane*, introd. et trad. du latin par G. Dilenge, Aliano, 1988. – J. Luna de Guadalupe † 1598, théologien et exégète, *De mortificatione perturbationum omnium, in septem psalmos poeniten-*

tiales meditationes, Douai, 1579; *Harmoniam citharae Davidicae sive meditationes in psalmos horarum canonicarum,* Arras, 1593 et 1599. – P. Cervera † 1590, *Observationes pietatis ac veritatis sacrosanctae... Ecclesiae,* Bruxelles, 1595. – J. Chirinos († vers 1650), *Sumario de las persecuciones que ha tenido la Iglesia desde su principio,* Grenade, 1593. – D. de Guzman † 1602 (DS, t. 6, col. 1336-38).

2. **Le 17e siècle** est l'époque la plus féconde. – Jean Baptiste de la Conception † 1613 (DS, t. 8, col. 795-802). – Fernando de Escalante, *Clypeus concionatorum verbi Dei,* Séville, 1612; Venise, 1613. – Juan de la Magdalena † 1617 (DS, t. 8, col. 596). – Simón de Rojas † 1624 (DS, t. 14, col. 877-84). – P. Aznar † 1624 (DS, t. 1, col. 1186); *Milagros de N.S. del Remedio...,* Barcelone, 1626. – Michel des Saints † 1625 (DS, t. 10, col. 1192-93). – Antonio Navarro † 1626, *Abecedario virginal de todas las grandezas del nombre de María,* Madrid, 1604; *Conocimiento de sí mismo,* Madrid, 1606. – Manuel Reinoso † 1632, *Prueba de la Concepción Purísima de la Virgen Nuestra Señora* [8 sermons], Tolède, 1616; *Fundación de los Esclavos del Ave María en la Religión de la Stma. Trinidad,* Madrid, 1623. – H.F. Paravicino † 1633 (DS, t. 12, col. 205-07). – B. Paes † 1638 (DS, t. 12, col. 32-34). – J. Ponce de León † vers 1640 (DS, t. 12, col. 1915-16). – Bernardino de S. Antonio, portugais † 1642, *Devocionario de Nossa Senhora...,* Lisbonne, 1626.

Antonio Freire, portugais † 1644, *Acrescentamento ao Rosario de N. Senhora,* Lisbonne, 1619; *Thesouro espiritual,* Lisbonne, 1634. – Lucien Hérault † 1646, *Splendores verae caritatis in redemptione christianorum captivorum,* Paris, 1644; *Triumphi caritatis,* Paris, 1647. – Damián López de Haro † 1648, *Tratado de la Asunción de la Stma. Virgen María,* Cuenca, 1621. – Louis de la Trinidad † 1649 (DS, t. 9, col. 1063-67). – Claude Ralle † 1654, *De mirabili institutione sacerdotii aeterni Jesuchristi secundum ordinem Melchisedech,* Paris, 1643. – Juan de Andrade † 1655, *Tractatus apologeticus veri et proprii martyrii in defensionem eorum virorum... qui in ministerio peste laborantium obierunt,* 2e éd., Ratisbonne, 1728. – José de Jesús María † 1658, *Sermón de la Asunción de la Virgen,* Baeza, 1634. – Francisco de S. Julián † 1663, *Tribunal regulare caritatis et justitiae,* Lyon, 1658. – Leandro del SS. Sacramento † 1663, outre une *Expositio* de la Règle trinitaire (cf. *supra*), *Quaestiones morales theologicae,* 8 vol., Lyon, 1662-1664.

M.A. Alos y Orraca † 1667, *Tratados píos y preparatorios para morir bien y ayudar a bien morir,* Valence, 1637, 1660, 1666; *Marial,* Valence, 1647; *Tractatus de Immunitate a culpa originali B.M. Virginis,* Valence, 1657; *Breve idea de la dispensada muerte, resurrección triunfante y gloriosa asunción a los cielos de la Virgen Santísima,* Valence, 1665. – P. Ponce de León † vers 1670 (DS, t. 12, col. 1916). – Isidoro de la Luz, portugais † 1670, *Opusculum de sacris traditionibus,* Paris, 1666; *Opusculum de Ecclesia Dei,* Lisbonne 1667. – Juan de Almoguera † 1676, *Instrucciones de sacerdotes con aplicación individual a curas y eclesiásticos de las Indias,* Madrid, 1671. – Gabriel de Fabure, *Paradisus interior hominis christiani,* Caen, 1674. – Juan Trellera † 1679, *Marial de las fiestas de María Santísima,* Burgos, 1676. – Pedro Bravo, *Doctrina mística del Ss. Sacramento del altar y sagrada práctica de recibirle,* Grenade, 1677.

Jacques de Saint-Marc † 1683, *Triumphus Ordinis SS. Trinitatis,* Aix-en-Provence, 1655. – Juan Bautista de la Expectación † 1683, *Luces de la Trinidad en asuntos morales para el púlpito. Exposición literal y moral de la Regla primitiva de los... descalzos de la Stma. Trinidad,* 2 vol., Madrid, 1666-1669; *Minerale concionum,* Lyon, 1669. – Sœur Marcela de S. Félix (1606-1687), trinitaire contemplative, fille de Lope de Vega, *Obra completa* (poétique), éd. E. Arenal et G. Sabat de Rivers, Barcelone, 1988. – Angela Mª de la Concepción † 1690 (DS, t. 1, col. 569-70; cf. P. Zabaleta, *Dios me sedujo. Vida de la Ven. Angela Mª de la Concepción,* Salamanque, 1980). – Bartolomé Serrano, *Viaje seguro para la eterna vida en el artículo de la muerte,* Madrid, 1683. – J. Antonio de Villaseñor, *Sermones del Smo. Nombre de María,* Madrid, 1690. – Manuel Guerra y Ribera † 1692 (DS, t. 6, col. 1111-12). – Bernardo de Jesús María † 1700, *Floresta evangélica y sagrada* (Sermons pour l'année), 4 vol., Madrid, 1693, 1694, 1696 et 1703. – Andrés de S. José † 1701, *Crisol teológico y asamblea alfabética católica de Teología Moral,* Madrid, 1695, 1708. – Rafael de S. Juan † 1703 (DS, t. 13, col. 110-11).

3° **Le 18e siècle.** – Jacobo M. Rubino, *Il punto della verità conosciuto da un'anima divota e disteso con riflessioni di spirito,* Gênes, 1702. – Francesco M. Campione, *Istruzione per gl'ordinandi del Clero cavata dal Concilio di Trento,* Rome, 1702; Venise, 1703. – Alfonso Monroy, portugais † 1701, *Ceremonial eucarístico,* Lisbonne, 1706. – Alejandro de la Madre de Dios † 1708 (DS, t. 1, col. 301). – Manuel de la Natividad † 1714, *Cuaresma trinitaria,* Grenade, 1710. – Gabriel de S. José † 1718, *Mística armería del alma,* Grenade, 1716. – Juan de S. Calixto, *El Descalzo Trinitario: Sermones varios,* Grenade, 1721; *El Descalzo Trinitario: Sermones de Cuaresma,* Cordoue, 1728. – Juan de Jesús María † 1721 (DS, t. 8, col. 584-85). – Alonso de S. Pedro † 1730, *Discípulo instruído en la vida espiritual,* Valence, 1715; *Pater spiritualis sibi et aliis,* Alcala, 1728. – Matías de la Madre de Dios † 1737, *Quaestiones moralium theologicarum in decem Decalogi praecepta* (continuation de l'œuvre de Leandro del SS. Sacramento), 3 vol., Madrid, 1722, 1727 et 1729. – Lucas de S. Nicolás, † 1739, *Vindex libertatis* (sur le rachat des captifs), Vienne, 1731. – Ignacio de los Santos, † 1749, *Salus infirmorum* (sur la Vierge Marie), Vienne, 1747.

Miguel de S. José (1682-1757), *Estudio de la verdad contra el demasiado aprecio de la opinión,* Madrid, 1715, etc. *Bibliographia critica, sacra et prophana,* 4 vol., Madrid, 1740-1742; etc. – Rodolphe de S. Jean Nepomucène † 1775, *Laurus Mathensis* (homélies), Vienne, 1744; *Itinerarium viatoris trinitarii ad caelestem patriam,* Vienne, 1746. – Ermenegildo di S. Giovanni di Matha (DS, t. 7, col. 334). – A. Durand, *Colloques de Jésus Christ avec une âme fidèle,* Paris, 1758, 1770. – Raymond de S. Isabelle, *Conciones Raymundianae,* Vienne, 1762; *Sermones Quadragesimales,* 5 vol., Prague, 1774-1777. – Alexandre de la Conception, *Diurnum spiritalium exercitationum in Ordine SS. Trinitatis,* Varsovie, 1776; *Summa doctrinae christianae et moralis,* Varsovie, 1776. – Manuel Denche † 1788, *Explicación de la doctrina cristiana para instrucción de los jóvenes del Orden de la Stma. Trinidad,* 2 vol., Madrid, 1779. – Manuel Rovira (DS, t. 13, col. 1023).

4° **Le 19e siècle.** – Antonio de Jesús María † 1824, *Instrucciones catequísticas de la doctrina cristiana*, 3 vol., Madrid, 1818. – Ramón de Jesús † 1825, *Reflexiones sobre el catecismo de las fiestas de las Iglesias*, Vich, 1820. – Elisabetta Canori Mora (1774-1825), tertiaire trinitaire, mère de famille et mystique, *Autobiografia* et *Diario* inédits (Archivo de San Carlino, Rome ; cf. D. Klitsche de la Grance Annesi, *Una mistica dell'Ottocento, la ven. E.C.M.*, Rome, 1953 ; G. Antignani, *Elisabetta Canori Mora dal suo Diario*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 5, 1980, p. 205-34. – Anna Maria Taigi (1769-1837), tertiaire trinitaire, mère de famille et mystique dont l'Archivo de San Carlino conserve 3 vol. de ses *Rivelazioni* ou expériences spirituelles, dictées par elle à Mons. Natali ; cf. C. Salotti, *La beata Anna Maria Taigi secondo la storia e la critica*, Rome, 1922. – Miguel Ferrer † 1857 (DS, t. 5, col. 195-96). – Juan Troncoso † 1873, *Glorias y triunfos de la Iglesia Española, o sea, elogios histórico-panegíricos de los más célebres santos*, 5 vol., Madrid, 1848 ; *Novísima biblioteca de predicadores*, 11 vol., Madrid, 1862. – Luis de S. José, *Ciencia de la salvación o estudio necesario a todo cristiano...*, 2 vol., Séville, 1847-1848.

5. **Le 20e siècle.** – Nous n'indiquons pas les nombreuses études sur l'histoire spirituelle de l'Ordre publiées dans *ActaOSST*, *El Santo Trisagio* et *Estudios Trinitarios*. Fr. Xavier de l'Immaculée (Pellerin), 1858-1934, *Das Seelenlicht. Geistliche Lesungen...*, 2 vol., Vienne, 1916 (trad. ital., 4 vol., Rome, 1926) ; *Die Bruderschaft der Allerh. Dreifaltigkeit*, Vienne, 1917 ; *La devozione allo Spirito Santo...*, Rome, 1930 (trad. franc.) ; *La devozione pratica alla SS. Trinità*, Rome, sd. – Antonino de la Asunción, 1867-1943, historien de l'Ordre, hagiographe (vg *Cenni biografici del... Domenico del SS. Sacramento*, Isola del Liri, 1928) ; voir la liste de ses œuvres dans *ActaOSST*, t. 4/4, 1945, p. 165-72.

Félix de la Virgen, 1902-1951, *Vida del... Tomás de la Virgen*, Buenos Aires, 1948 ; 6 vol. de textes dactylographiés dans son procès de béatification en cours. – Saturnino de la Trasfiguración, 1875-1952, *Devocionario Trinitario*, 4e éd., Madrid, 1949 ; *Manual de adoración perpetua a la SS. Trinidad en unión de Jesús Sacramentado*, Buenos Aires, 1935 ; *La Eucaristía y la Trinidad...*, Buenos Aires, 1935. – Giuseppe di Donna, évêque d'Andria, 1901-1952, *Culto e devozione alla SS. Trinità*, Bari, 1949 ; 9 vol. de textes dactylographiés dans son procès de béatification en cours.

Nicolás de la Asunción (Arrieta), 1892-1965, nombreux articles dans *El Santo Trisagio* et *ActaOSST* ; voir sa notice dans *Estudios Trinitarios*, Cordoue, t. 1, 1965, p. 216-24. – J.A. López Casuso (= Jesús de la Virgen del Carmen), 1925-1979, spécialiste de Juan Baustista de la Concepción et de Miguel de los Santos, collaborateur du DS pour ces deux articles et bien d'autres ; cf. sa notice dans *Estudios Trinitarios*, t. 13, 1979, p. 113-15. – Gregorio delle Cinque Piaghe (Petracca), 1898-1988, *La SS. Trinità vita del cristiano*, Rome, 1953 ; *Il mistero de Maria nella luce del mistero trinitario*, Rovigo, 1962 ; *Via Crucis contemplata nell'azione delle tre Persone Divine*, Rovigo, 1962 ; *Il Cuore di Gesù, Verbo del Padre*, Turin, 1965. – Nous omettons les auteurs encore vivants.

Juan PUJANA.

TRINITÉ. – I. *Écriture sainte.* – II. *Développement dans la Tradition.* – III. *Trinité et vie spirituelle.*

I. ÉCRITURE SAINTE

Ce que le christianisme considère comme la révélation définitive de Dieu, le mystère de la Trinité, a sa source dans l'Écriture. Celle-ci toutefois n'expose pas une doctrine de la Trinité comme telle (le terme y fait défaut), mais livre à la réflexion ultérieure de l'Église des éléments qu'il reviendra à la théologie de compléter et d'organiser. Aussi bien doit-on se garder de lire ce témoignage des origines à travers la grille conceptuelle et terminologique d'une époque et d'un milieu qui n'étaient pas ceux des premiers auteurs chrétiens si l'on veut l'approcher avec un minimum d'objectivité.

1. **Ancien Testament.** – L'Ancien Testament ne saurait être exclu de considérations sur les racines de la foi trinitaire dans l'Écriture. Non qu'on y trouve l'idée d'une pluralité en Dieu : au contraire, le monothéisme israélite évolue vers une perception toujours plus grande de l'unicité divine (comparer *Juges* 11,24 ; 1 *Sam.* 26,19 ; 2 *Rois* 3,27 et 1 *Rois* 18,39 ; *Isaïe* 2,8.18 ; 43,10 ; *Jér.* 2,11 ; *Deut.* 6,4, etc.). Mais justement cette unicité est le présupposé absolu de la foi trinitaire ; bien plus, elle en est une composante essentielle. Le Nouveau Testament, tout en posant les bases du dogme en question, ne fera qu'assumer avec la plus extrême fermeté l'héritage d'Israël sur ce point (*Marc* 12,29 ; *Act.* 14,15).

Par ailleurs l'Ancien Testament dessine des aspects et énonce des prédicats de Dieu qui ne laisseront pas d'influencer la foi chrétienne primitive. Unique, le vrai Dieu est aussi infiniment différent de ses créatures, il est le « tout autre », le « Saint » par définition (*Isaïe* 6,3-5 ; 40,9-31 ; *Ps.* 139). Or, ainsi seulement s'évalue et s'apprécie la miséricorde qu'il manifeste à son peuple et dont, au temps fixé, Jésus sera le témoin et l'instrument. Mais Dieu se révèle aussi comme le Père d'Israël. Discrète dans les débuts (la crainte d'une interprétation physique en est sans doute la cause ; cf. *Jér.* 2,27), cette appellation est fréquente surtout après l'exil pour traduire le fait que Dieu s'est constitué librement un peuple et l'entoure de sa bienveillance pour le maintenir en vue de sa destinée (*Deut.* 32,10-11. 19-20 ; *Isaïe* 1,2 ; 63,8 ; *Ps.* 103,13 ; *Jér.* 3,4.19 ; 31,9). En s'individualisant la piété israélite désignera et invoquera Dieu du nom de Père afin d'exprimer la protection particulière dont il entoure les pauvres (*Ps.* 68,6) et les justes (*Ps.* 103,13 ; *Ben Sira* 23,1.4 ; *Sag.* 2,13.16.18).

Parfois à l'idée de paternité sont associés des traits féminins (*Osée* 11,1-9 ; *Isaïe* 49,15 ; 66,13) : cf. U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische Studien zum weiblichen Gottesbild im alten Israel und in dessen Umwelt*, Fribourg (Suisse) et Göttingen, 1983 ; – V.R. Mollenkott, *The Divine Feminine: The Biblical Imagery of God as Female*, New York, 1983 ; – F. Raurell, *Il mito della maschilità di Dio come problema ermeneutico*, dans *Laurentianum*, t. 25, 1984, p. 3-77 ; – E. Jacob, *Traits féminins dans la figure du Dieu d'Israël*, dans *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1985, p. 221-30 ; – J.J. Schmitt, *The Motherhood of God and Zion as Mother*, dans *Revue Biblique*, t. 92, 1985, p. 557-69 ; – H. Schlüngel-Straumann, *Gott als Mutter in Hosea 11*, dans *Theologische Quartalsschrift*, t. 166, 1986, p.

119-34 ; – J.W. Miller, *Depatriarchalizing God in Biblical Interpretation*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 48, 1986, p. 609-16 ; – M.S. Smith, *God Male and Female in the Old Testament: Yahweh and His "asherah"*, dans *Theological Studies*, t. 48, 1987, p. 333-40.

Dieu est aussi appelé le père du roi (2 *Sam.* 7,14 ; *Ps.* 98,27) et l'hymne d'intronisation en *Ps.* 2,7 est citée dans le Nouveau Testament (*Act.* 13,33 ; *Hébr.* 1,5 ; 5,5) comme témoignage en faveur de la filiation divine de Jésus. L'ancienne piété juive ne le laisse en rien à ses antécédents bibliques sous cet aspect : le lecteur des évangiles y retrouve des expressions qui lui sont familières, telles que « notre Père », « mon Père qui est dans le ciel », etc. Sur Dieu comme père dans l'Ancien Testament et le judaïsme ancien, voir la documentation rassemblée dans W. Marchel, *Abba Père !*, p. 4-97 ; *Dieu Père*, p. 15-36.

Comme préambules de la foi trinitaire il convient d'ajouter ici les médiations par lesquelles l'Ancien Testament traduit la présence et l'action de Dieu dans le monde et parmi son peuple.

La figure de l'« Ange de Yahweh » n'a pas, à ce qu'il semble, exercé d'influence sur le Nouveau Testament (au sujet du rapport entre « l'Ange du Seigneur », le Fils de Dieu et le Logos dans la littérature patristique à partir du 2e siècle, voir J. Barbel, *Christos angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums*, Bonn, 1941 ; réimpr. 1964). On ne saurait par ailleurs être trop prudent quand il s'agit de faire intervenir dans ce contexte l'ange Métatron des traditions ésotériques juives, que l'Hénoch hébreu (3 *Hén.* 12,5) désigne du nom de « petit Yahweh », en l'amalgamant du reste à Hénoch enlevé au ciel (*Gen.* 5,24). Si de telles spéculations peuvent avoir des racines anciennes, la date de leur apparition demeure trop incertaine pour qu'on puisse garantir leur influence sur la christologie primitive et, partant, sur ses dérivés trinitaires. Voir néanmoins M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tübingen, 1975, p. 73-75 (trad. franç., *Jésus, Fils de Dieu*, Paris, 1977, p. 79-81) ; – P. Alexander, dans J.H. Charlesworth (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. 1, Londres, 1983, p. 243-44 (bibliographie).

Dans l'Ancien Testament la « Parole » (*dabar, logos*) toute-puissante de Dieu reçoit une consistance et une autonomie qui, sans franchir le stade de la personnification (noter le parallélisme en *Ps.* 119,147 ; 130,5), s'achemine de plus en plus vers une conception à laquelle la pensée johannique donnera sa forme définitive (cf. *Isaïe* 9,7 ; 55,10-11 ; *Ps.* 107,20 ; 147,15 ; *Sag.* 16,12 ; 18,14-16).

Les Targums du Pentateuque suivent la ligne tracée par la Bible quand, pour exprimer une intervention de Dieu, ils recourent au terme araméen *memra*, « parole ». Étant donné que cet usage n'est pas attesté dans les Targums de Qumrân, on admet qu'il a fait son apparition entre 80 et la fin du 1er siècle. Il s'agit d'un métonyme, non d'une hypostase. Mais, vu les fonctions qui sont attribuées au *Memra* de Yahweh (dans le Targum palestinien, il est créateur, révélateur et sauveur), un tel usage a pu contribuer à l'implantation du terme *Logos* dans le vocabulaire chrétien qui l'applique au Christ. Sur cette question débattue, voir H.L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 2, 2e éd., Munich, 1956, p. 302-33 ; – V. Hamp, *Der Begriff « Wort » in den aramäischen Bibelübersetzungen*, Munich, 1938 ; – J. Starcky, art. *Logos*, DBS, t. 5, 1957, col. 465-73 ; – D. Muñoz León, *Dios-Palabra, Memra en los Targumim del Pentateuco*, Grenade, 1974 ; – R. Le Déaut, *Targumic Literature and New Testament Interpretation*, dans *Biblical Theology Bulletin*, t. 4, 1974, p. 243-89 (266-69) ; – R. Hayward, *Divine Name and Presence: The Memra*, Towata, N.Y., 1981.

En étroite relation avec la parole de Dieu (les deux exercent les mêmes fonctions : comparer, p. ex., *Jér.* 10,12 ; *Prov.* 3,19 et *Ps.* 33,6 ; *Sag.* 9,1), la sagesse accuse aussi vers la fin de l'Ancien Testament des traits personnels. Devenue après l'exil une notion globale qui désigne la rectitude dans la pensée et l'action, elle est considérée comme venant de Dieu qui la possède à la perfection. Médiatrice de la création (*Prov.* 8,22-31), elle est répandue sur toutes les œuvres de Dieu (*Ben Sira* 24,1-10). Mais sa demeure est finalement Jérusalem (24,11-12) et elle fait corps avec la Torah (24,23 ; *Baruch* 4,1). Des expressions fortes se lisent à son propos, au point de la comparer à une sorte de déesse parèdre partageant le trône de Dieu (*Sag.* 8,3 ; 9,4). Elles ne sauraient être prises à la lettre, car dans ce cas elles seraient inconciliables avec le monothéisme strict de la religion juive. Néanmoins l'autonomie que rendent ces formules poétiques et aussi le fait que, à plusieurs reprises, sagesse et esprit sont interchangeables (*Sag.* 1,5-7 ; 7,21-25 ; 9,17) donnent à penser que le rôle de la première n'a pas été petit dans l'élaboration de la théologie trinitaire.

De fait, il est facile de percevoir son influence sur les conceptions néotestamentaires au sujet du Christ et de l'Esprit. Mais l'« esprit » de Dieu a lui-même une longue histoire qui prélude plus directement au rôle personnel que lui confiera par la suite le christianisme. D'abord l'« esprit » (*ruah, pneuma*), c'est le « vent » ; Dieu en est l'auteur (*Gen.* 1,2 ; 8,1), comme il l'est du souffle vital qui anime chaque être vivant (*Ps.* 104,29-30 ; *Job* 34,14-15), l'homme en particulier (*Gen.* 2,7 ; *Job* 27,3 ; 33,4 ; cf. 12,10). Mais ce souffle, cet « esprit », finit par exprimer l'instrument de toute sorte d'opérations divines. C'est par son esprit que Dieu dote ses guerriers d'énergie pour sauver son peuple (*Jug.* 6,34 ; 11,29 ; 1 *Sam.* 11,6-7), qu'il demeure au milieu de celui-ci (*Isaïe* 63,11 ; *Aggée* 2,5) ; c'est par lui qu'il inspire les prophètes (*Nomb.* 11,25.29 ; 1 *Sam.* 10,6.10 ; *Éz.* 2,2 ; 3,24 ; 11,5 ; *Zach.* 7,12 ; *Néh.* 9,30 ; 2 *Chron.* 15,1), réforme le cœur de l'homme (*Éz.* 36,27 ; cf. 37,14) et le pénètre de sagesse (*Sag.* 7,7 ; 9,17 ; cf. 1,5). Son indépendance toutefois n'est ici qu'apparente et il s'identifie en réalité à Dieu (2 *Sam.* 23,2-3) comme l'haleine ne se distingue pas de celui qui respire. Il reste que l'évolution qui, à partir de l'aspect physique, conduit dans le domaine proprement religieux, intérieur et moral représente une approche indubitable des attributions de l'Esprit Saint dans le Nouveau Testament.

Du parcours qu'on vient d'effectuer il ne se dégage pas même une ébauche de *trois* réalités distinctes en Dieu : parole et sagesse, sagesse et esprit se recouvrent dans leurs opérations et l'on verra que les deux premières ont été exploitées au bénéfice du Christ. Seul un regard chrétien sur l'« ombre des biens à venir » (*Hébr.* 10,1) peut y saisir les éléments prometteurs d'une révélation en fait toute nouvelle.

2. **Nouveau Testament.** – 1° Jésus et son Père. – Si l'Ancien Testament n'ignore pas la paternité divine, Jésus se signale par un emploi massif du titre de Père adressé à Dieu, emploi qu'il lègue à ses disciples et à l'Église. On ne saurait toutefois procéder ici sans dis-

tinction. Tout en évitant le « cambriolage » qui consiste à percer le mystère des rapports de Jésus avec Dieu pour l'exposer au grand jour (cf. M. Bouttier, *L'expérience de Dieu...*, p. 22), les évangiles synoptiques, témoins et interprètes d'une tradition, nous permettent de dessiner les traits essentiels d'une relation tout autre que commune.

Sous cet aspect le terme araméen *abba* est moins significatif qu'on ne le dit souvent. S'il est vrai que Jésus (dont on a l'écho indirect dans la scène de l'Agonie, en *Marc* 14,36) puis, d'après lui, les premières communautés chrétiennes (*Gal.* 4,6 ; *Rom.* 8,15) constituent une exception en s'adressant à Dieu de la sorte, on retiendra que le terme en question était le premier mot du Pater dans sa version originale (cf. *Luc* 11,2), une prière dictée par Jésus à ses *disciples*. On ne saurait donc en déduire des conséquences christologiques comportant une relation unique entre Jésus et Dieu. Son accent, sans être infantile et tout en impliquant respect et soumission, est néanmoins bien conforme au naturel et à l'absence de nuances qui caractérise Jésus quand il parle du Père. Cf. J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen, 1966, p. 15, 57 (trad. franç., *Abba, Jésus et son Père*, Paris, 1972, p. 7-12) ; *Neutestamentliche Theologie*, t. 1, Gütersloh, 1971, p. 67-73 (trad. franç., *La théologie du Nouveau Testament*, t. 1, Paris, 1973, p. 81-88) ; – J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, p. 179-209.

Les sentences dans lesquelles Jésus prépascal fait référence au Père ont ceci de particulier qu'elles n'incluent jamais l'idée que Dieu pourrait être, de la même façon et au même degré, le Père de Jésus et des disciples. Sauf dans le « Notre Père » (*Mt.* 6,9), où il s'agit d'une invocation à prononcer par les disciples, Jésus parle toujours soit du « Père » tout court, soit de « mon Père », soit de « votre Père ». Mais ce rapport unique entre Jésus et Dieu est fait à la fois de dépendance et d'autonomie. Jésus est envoyé par le Père (*Marc* 9,37, par. ; 12,16, par.), il prie Dieu son Père (*Marc* 1,35 ; *Mt.* 11,25-26, par. ; 14,23 ; *Luc* 3,21 ; 5,16 ; 6,12 ; 9,18.28-29 ; 11,1 ; 22,41 ; 23,34.46 ; *Marc* 14,32-39, par.) et va jusqu'à reconnaître son ignorance de la date de la parousie (*Marc* 13,32, par.). Mais, d'autre part, il enseigne « avec autorité » (*Marc* 1,22.27 ; *Mt.* 7,29), pardonne les péchés (*Marc* 2,5-11, par. ; *Luc* 7,47-49 ; cf. *Jean* 8,10-11), guérit par une force issue de lui (*Marc* 5,30 ; *Luc* 6,19). Il exige aussi la foi en son propre pouvoir (*Mt.* 9,28 ; cf. *Marc* 5,36, par. *Luc* 8,50 ; *Marc* 9,23-24) et fait dépendre le salut d'une adhésion à sa personne (*Marc* 8,38 ; *Mt.* 10,32-33 ; *Luc* 9,26 ; 12,8-9). Il est aussi le seul à connaître le Père et à pouvoir le révéler aux hommes (*Mt.* 11,27, par. *Luc* 10,22).

Muni d'un plein pouvoir en vue de cette révélation, le « Fils » est supposé pénétrer non les arcanes de la vie intime de Dieu, mais son plan sur le monde. C'est ce qu'on peut déduire des accointances apocalyptiques de ce logion où se déverse le même courant que dans les sections des Paraboles d'Hénoch (1 *Hén.* 37-71) consacrées au Fils de l'homme. L'héritage sapiential direct est ici moins obvie : le genre féminin de la sagesse tant en hébreu (*hokhmah*) qu'en grec (*sophia*), les traits de mère et d'épouse qui la caractérisent, s'adaptent mal à un personnage de sexe masculin désigné par surcroît du nom de « fils ». Ce « fils » transcendant (mais non proprement égal), c'est Jésus dès sa vie terrestre. Dans un langage d'où les termes métaphysiques sont exclus et qui demeure au niveau fonctionnel s'annoncent et se préparent les affirmations ultérieures sur la divinité du Christ. L'homme Jésus n'est pas un homme ordinaire puisqu'il reçoit, à titre strictement singulier, le pouvoir de communiquer la pensée divine qu'il est seul à connaître. Sur cette parole, outre les commentaires, voir P. Hoffmann, *Studien zur Theologie des Logienquelle*, Münster, 1972, p. 102-48 ; – S. Légasse, *Le logion sur le Fils révélateur (Mt., XI, 27 par. Lc., X, 22). Essai d'analyse prérédactionnelle*, dans *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, Gembloux-Leuven, 1976, p. 245-74 ; M. Sabbe, *Can Mt 11,27 and Lk 10,22 Be Called a Johannine Logion ?*, dans *Logia. Les paroles de Jésus – The Sayings of Jesus*, Leuven, 1982, p. 363-71 ; – P. Grelot, *Les paroles de Jésus-Christ* (Introduction à la Bible, éd. nouvelle, Le Nouveau Testament, 7), Paris, 1986, p. 281-98 ; – J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, p. 143-45.

Que la foi pascale ait rejailli sur la personne de Jésus terrestre tel qu'il nous est présenté dans les évangiles, nul n'en disconviendra. Toutefois, l'appellation « le Fils », en corrélation avec « le Père », paraît bien devoir s'enraciner dans le langage personnel de Jésus, vu l'absence de parallèles contemporains. Il en va autrement du titre de « Fils de Dieu », fréquemment utilisé dans la Bible en dépit de la variété de ses applications. Absent des paroles de Jésus, il est un des titres préférés que lui confèrent les premiers chrétiens. Il apparaît avant tout comme une conséquence de la foi en la résurrection, selon le formulaire traditionnel recueilli par Paul en *Rom.* 1,4 et l'énoncé parent du discours de Pierre en *Actes* 2,36. De ce double témoignage il découle que la royauté messianique de Jésus, liée à son exaltation pascale, est alors synonyme de sa filiation divine, d'après le motif déjà élaboré dans la Bible (*Ps.* 2,7). Ce Fils et ce roi siège désormais « à la droite de Dieu », en d'autres termes, il partage sa souveraineté. Dans quelle mesure ? De David aussi la chose était dite (*Ps.* 110,1 ; cf. *Marc* 12,35-37, par.). Mais il est également vrai que l'usage multiple que le Nouveau Testament fait de ce début de psaume (voir M. Gourgues, *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110 :1 dans le Nouveau Testament*, Paris, 1978) est loin de restreindre la dignité et le pouvoir ainsi conférés aux limites purement humaines : on ne comprendrait pas autrement que Caïphe crie au blasphème (*Marc* 12,62-64, par.) et il n'appartient pas aux hommes de commander aux anges, comme le fait le Christ exalté depuis son trône céleste (*Hébr.* 1,3.13 ; cf. 1 *Pierre* 3,10).

L'évangile de Jean, parce qu'il dégage délibérément la personnalité divine de Jésus, est un des jalons essentiels dans l'élaboration du dogme trinitaire et ce n'est pas pour rien que « la majorité des textes utilisés au cours des grandes controverses ariennes seront empruntées à l'évangile 'spirituel' » (J. Giblet, *La Sainte Trinité*, p. 95).

Dès le début de son œuvre magistrale Jean présente le Christ comme la Parole (*ho Logos*) de Dieu devenue chair.

Les interprètes se divisent au sujet de la perspective de l'évangéliste dans le Prologue (1,1-18). « Certes l'accord est unanime pour dire que le Logos et Jésus Christ, c'est tout un ; mais la visée du Prologue est-elle : *le Logos est devenu Jésus Christ* ou bien : *Jésus Christ est le Logos ?* Dans le premier cas, le Prologue narrerait l'histoire du Logos supratemporel qui, après avoir exercé son activité dans le monde comme *asarkos* (non incarné), est devenu *ensarkos*, a pris chair. Dans le second, ce serait d'emblée Jésus Christ qui, dès les origines, agit dans le monde (cf. *Phil.* 2,6-11 ; *Col.* 1,15) » (X. Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile de Jean*, t. 1,

Paris, 1988, p. 48). Chacune des deux interprétations a ses difficultés. La première se heurte au fait qu'on a peine à situer dans l'économie divine antérieure à la venue du Logos en ce monde ce qui est dit aux v. 4-13 : apparemment contemporaine du témoignage de Jean-Baptiste (v. 6-8), la manifestation de la lumière et le don de la vie ainsi que leur refus visent aussi bien l'existence humaine du Christ comme on peut le déduire de l'ensemble de l'évangile. Mais la seconde interprétation cadre mal avec le déroulement du texte ou le « devenir chair » (v. 14) apporte un mode de présence que les versets antérieurs, quoique parlant de « venue » (v. 11), ne laissent pas pressentir. A charge, bien sûr, de définir le rôle du Baptiste dans l'œuvre du Logos non incarné, rôle qui semble prématuré et que ne confirme pas la suite de l'évangile. Il faut cependant remarquer que Jean-Baptiste, à quelque stade qu'ait voulu le situer l'évangéliste, revêt ici une dimension proprement extraordinaire. N'est-il pas celui qui devait amener tous les hommes à la foi (v. 7) ? On conçoit, par conséquent, que l'évangéliste l'ait élevé au niveau du symbole en en faisant le témoin par définition de la lumière, tout en précisant, par nécessité polémique, qu'il n'était que cela.

Comment celui que bientôt (v. 18) Jean désignera comme le « Fils unique » reçoit-il le nom de Logos ? Ce cas est singulier (les expressions en 1 *Jean* 1,1 et *Apoc.* 19,13 s'en distinguent) et bien des hypothèses ont été élaborées pour expliquer son origine (voir J. Starcky, art. *Logos*, DBS, t. 5, col. 490-95). Aucune à vrai dire ne satisfait vraiment si l'on s'en tient au titre lui-même. Par contre, il est facile de remarquer que la situation du Logos par rapport à Dieu et son rôle dans la création ressemblent d'assez près à ce qui est dit de la Sagesse personnifiée dans les Proverbes (8,22-31) et chez Ben Sira (ch. 24). Le passage de la Sagesse à la Parole peut s'expliquer en raison de la fonction révélatrice du Christ johannique (déjà en *Jean* 1,18). D'ailleurs la Sagesse n'incite-t-elle pas à faire ce passage quand elle déclare être « sortie de la bouche du Très-Haut » (*Ben Sira* 24,3) ?

Dans la personnification poétique de la Sagesse celle-ci est présentée comme la première des créatures, préexistant à toutes les autres et contribuant à leur création (*Prov.* 8,22-31 ; *Ben Sira* 24,3.8). Il en va autrement pour le Logos : il « était », « existait au commencement », à l'heure où Dieu créa le monde (cf. *Gen.* 1,1), sans qu'il soit dit qu'il ait lui-même jamais commencé (cf. *Col.* 1,17). En cette éternité « le Logos était près de Dieu » (la nuance de « direction vers », perçue par certains, ne s'impose pas), comme la Sagesse en *Prov.* 8,30. Une différence règne donc entre Dieu et le Logos, lequel n'en est pas moins étroitement uni à Dieu. Mais la dualité est aussitôt amortie : « le Logos était Dieu », une phrase où « Dieu » est sans article. On ne saurait le traduire par « un Dieu », ce qui sent le polythéisme et Jean a évité d'écrire « divin » (*theios*), car il s'agit ici d'un même être, non d'une notion générique. Après la récapitulation qui clôt ce premier stade de l'exposé (*Jean* 1,2), on apprend que le Logos a part à la création tout entière. Une fonction analogue est attribuée à la Sagesse (*Prov.* 8,27-30 ; *Sag.* 7,12 ; 8,4.6 ; 9,9), sans qu'il faille imiter plusieurs Pères de l'Église trop enclins à identifier dans ces textes le Logos johannique, car on y demeure encore au plan de la métaphore. Il ne convient pas non plus de concevoir le Logos à l'instar du Logos de Philon, comme un intermédiaire entre Dieu et le monde matériel, chargé d'une tâche subalterne que Dieu ne saurait accomplir par lui-même et qu'il confie à son « instrument », en même temps son « ombre » ou son « reflet ». Car la pleine divinité du Logos dans le cadre de la foi à l'unicité divine (« un et deux ») exclut cette position inférieure (dans le même sens, comparer 1 *Cor.* 8,6 et *Rom.* 11,36).

On remarque qu'en ce début du Prologue johannique ni le Fils ni le Père ne sont nommés. Ces termes ne feront leur apparition qu'au v. 18, après qu'il aura été question du Logos « devenu chair » (v. 14). Celui qui « était Dieu » ne cesse pas de l'être (cf. *Jean* 20,28 ; 1 *Jean* 5,20), il est « le Fils unique, Dieu » (*Jean* 1,18), après avoir assumé la condition humaine dans sa faiblesse et sa mortalité (sur cette nuance du mot « chair », cf. *Gen.* 6,3 ; *Ps.* 56,5 ; 78,39 ; *Isaïe* 40,6 ; *Jér.* 17,5). Il sera désormais « le Fils », tout au long de l'évangile, un terme lié non à la « génération éternelle » mais à l'envoi dans le monde, pour le sauver, de celui qui est de toute éternité « dans (vers) le sein du Père » (*Jean* 1,18).

La bibliographie touchant le Prologue johannique est immense. En plus des commentaires du quatrième évangile, on pourra consulter les travaux suivants : J. Starcky, art. *Logos*, DBS, t. 5, 1952, col. 486-96 ; – M.-E. Boismard, *Le Prologue de saint Jean*, Paris, 1953 ; – R. Schnackenburg, *Logos-Hymnus und johaneischer Prolog*, dans *Biblische Zeitschrift*, N.F., t. 1, 1957, p. 69-109 ; – P. Lamarche, *Le Prologue de Jean*, RSR, t. 52, 1964, p. 497-537 ; *Christ vivant. Essai de christologie du Nouveau Testament*, Paris, 1966, p. 87-140 ; – A. Feuillet, *Le Prologue du quatrième évangile*, Paris, 1968 ; – J. Irigoin, *La composition rythmique du prologue de Jean (I, 1-18)*, dans *Revue Biblique*, t. 78, 1971, p. 501-14 ; – P. Borgen, *Logos was the True Light. Contributions to the Interpretation of the Prologue of John*, dans *Novum Testamentum*, t. 14, 1972, p. 115-30 ; – C.K. Barrett, *The Prologue of St John's Gospel*, dans C.K. Barrett, *New Testament Essays*, Londres, 1972 ; *The Gospel of John and Judaism, ibid.*, p. 23-35 ; – H. Zimmermann, *Christushymnus und johanneischer Prolog*, dans *Neues Testament und Kirche. Für R. Schnackenburg*, Fribourg-en-Brisgau, etc., 1974, p. 249-65 ; – I. de la Potterie, *Structure du Prologue de saint Jean*, dans *New Testament Studies*, t. 30, 1984, p. 354-81 ; – J. Painter, *Christology and the History of the Johannine Community in the Prologue of the Fourth Gospel, ibid.*, p. 460-74 ; – M. Theobald, *Im Anfang war das Wort. Textlinguistiche Studie zum Johannesprolog*, Stuttgart, 1983 ; – J. Ashton, *The Transformation of Wisdom : A Study of the Prologue of John's Gospel*, dans *New Testament Studies*, t. 32, 1986, p. 161-86 ; – J. Staley, *The Structure of John's Prologue: Its Implications for the Gospel's Narrative Structure*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 48, 1986, p. 241-64 ; – P. Hofrichter, *Im Anfang war der « Johannesprolog ». Das urchristliche Logosbekenntnis – die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie*, Ratisbonne, 1986 ; – O. Hofius, *Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1-18*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 78, 1987, p. 1-25.

Quelles sont les relations de ce Fils avec son Père ? On trouve chez Jean un paradoxe qui rappelle, sous une autre forme, celui qui frappe à la lecture des synoptiques. Le scandale des « Juifs » devant les prétentions de Jésus (*Jean* 5,18 ; 10,31-33 ; cf. 8,59) n'est ici qu'en partie justifié. Car tout en s'appropriant la formule « Je suis » par laquelle Dieu, dans l'Ancien Testament (*Ex.* 13,14 ; *Isaïe* 43,10), révèle son être et sa puissance (*Jean* 8,24.28.58 ; 13,19), Jésus n'en est pas moins l'organe de celui qu'il déclare être « plus grand que lui » (14,28). Si voir le Christ, c'est voir le Père (12,45 ; 14,9), le dessein sauveur qui se communique de la sorte est bien celui du Père. Car tout ce que dit et fait Jésus est obéissance à la volonté de celui qui l'a envoyé (4,34 ; 6,38 ; 8,28-29.40) dont Jésus prolonge l'action dans le monde (5,17 ; 9,4). Il

demeure que, si le Père et lui ne font qu'un dans une opération commune, celle-ci s'enracine dans une unité plus fondamentale (10,30 ; 17,22), puisque le Christ est tout aussi bien Dieu devenu l'un de nous. La distinction entre le fonctionnel ou l'« économique » et le métaphysique est sûrement étrangère à la mentalité de l'évangéliste. Celui qui est « descendu du ciel » (3,13 ; 6,33.38.41.42.50.51.58 ; cf. 3,31) pour le salut des hommes « *est* au ciel » (3,13), sans interrompre son rapport unique avec Dieu, Dieu « auprès de Dieu » (1,1b). Ses auditeurs juifs ne s'y trompent pas : à la déclaration d'unité entre Jésus et le Père ils répondent par une accusation de blasphème, « parce que toi, qui n'es qu'un homme, tu te fais Dieu » (10,33).

J. Dupont, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Bruges, 1951 ; – D. Mollat, *La divinité de Jésus d'après saint Jean*, dans *Lumière et Vie*, n. 9, 1953, p. 101-24 ; – J.E. Davey, *The Jesus of St. John*, Londres, 1958 ; – T.E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church*, Cambridge, 1970 ; – S. Sabugal, *Christos. Investigación exegética sobre la cristología joanea*, Barcelone, 1972 ; – C.K. Barrett, *« The Father is greater than I » (Jo 14,28): Subordinatianist Christology in the New Testament*, dans *Neues Testament und Kirche. Für R. Schnackenburg*, Fribourg-en-Brisgau, etc., 1974, p. 144-59 ; – M. de Jonge, *Jesus, Stranger from Heaven and Son of God. Jesus Christus and the Christians in Johannine Perspective*, Missoula, 1977 ; – J. Guillet, *Jésus le Christ dans l'évangile de Jean*, dans *Cahiers Évangile*, n. 31, 1980 ; – W.R.G. Loader, *The Central Structure of Johannine Christology*, dans *New Testament Studies*, t. 30, 1984, p. 188-216 ; – P. Pokorný, *Der irdische Jesus im Johannesevangelium, ibid.*, p. 217-28 ; – J.F. O'Grady, *The Human Jesus in the Fourth Gospel*, dans *Biblical Theology Bulletin*, t. 14, 1984, p. 63-66 ; – J. Jervell, *Jesus in the Gospel of John*, Minneapolis, 1984 ; – L. Hartman, *Johannine Jesus-Belief and Monotheism*, dans *Aspects on the Johannine Literature*, Stockholm, 1987, p. 85-99 ; – F. Watson, *Is John's Christology Adoptionist?*, dans *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology in Memory of G.B. Caird*, Oxford, 1987, p. 113-24 ; – G. Mlakuzhyl, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, Rome, 1987.

2° L'Esprit, Dieu et le Christ. – Dans les évangiles synoptiques l'Esprit demeure dans la ligne de l'Ancien Testament et du judaïsme en ce qui concerne ses rapports avec Dieu. Quant à Jésus, il apparaît comme un personnage charismatique qu'anime et guide ce même Esprit (*Marc* 1,12, par. ; *Mt.* 12,28 ; *Luc* 4,14 ; 10,21). Vu qu'il s'agit ici du Messie, Fils de Dieu, ce don ne saurait être qu'exceptionnel et l'on comprend que Luc ait traité de la chose de façon à mieux mettre en valeur la transcendance de celui qui dispose pleinement de l'énergie divine (*Luc* 4,1, comp. *Marc* 1,12 ; *Luc* 4,14). Il en dispose également à son gré quand il assure ses disciples, à l'heure où il quitte ce monde, de leur envoyer cette même « force » (*dynamis*) selon la promesse du Père (*Luc* 24,40 ; *Actes* 1,4.8). On la verra à l'œuvre dans l'Église en lisant les Actes des Apôtres (2,1-4.33.38 ; 5,32 ; 13,4.9, etc.).

Le logion sur le péché contre le Saint-Esprit (*Marc* 3,28-30 ; *Luc* 12,10 ; *Mt.* 12,31-32) s'inscrit dans la ligne précédente, à tout le moins si l'on suit Marc, témoin à ce qu'il semble de la version la plus ancienne. D'après son texte, l'opposition règne entre n'importe quel péché et blasphème commis par les hommes (littéralement, « fils des hommes », un aramaïsme) et le blasphème contre le Saint-Esprit. Cette dernière faute consiste (3,30) à accuser Jésus de possession démoniaque pour expliquer le succès de ses exorcismes. Ce type de calomnie remonte sans doute aux origines (*Jean* 7,20 ; 8,48.52 ; 10,20 semble établir son caractère traditionnel) et la controverse s'inscrit sans peine dans la vie de Jésus historique. En définissant l'allégation des adversaires comme un blasphème contre l'Esprit Saint, le texte confirme le rôle de l'Esprit dans la mission de Jésus telle que la présentent les évangiles synoptiques. La version parallèle provenant de la « Source des Logia » (Q) et que Luc rapporte en 12,10 est le témoin probable d'un passage de « fils des hommes » à « Fils de l'homme » (Jésus) au stade araméen de la sentence, ce qui n'est pas pour favoriser sa compréhension. Au niveau de la source on peut néanmoins venir à bout de la difficulté en considérant que le refus d'Israël durant la vie du Christ sur terre est pardonnable, mais non celui que le même Israël oppose désormais à la prédication de l'Évangile (cf. *Luc* 10,10-16, par.) inspirée par l'Esprit Saint. Chez Luc (12,10), dans un ensemble où Jésus s'adresse aux disciples (12,1), le logion paraît contredire le verset précédent. Toutefois, en écrivant « *Quiconque* dira une parole... », Luc semble bien franchir le cercle des chrétiens et le sens pourrait être que Dieu pardonne le refus opposé à Jésus durant sa vie mortelle (cf. *Actes* 2,38 ; 3,17.26) mais qu'on ne saurait impunément faire échec à l'Esprit Saint dès le moment où, selon le schéma lucanien, ce même Esprit opère dans la communauté et dans le monde.

Matthieu (12,32-32), qui fusionne ses deux sources, s'en tient au contexte de *Marc* et le logion vise les Pharisiens, donc s'applique en premier lieu à l'accusation formulée en 12,24. Mais le tout peut revêtir une portée exemplaire, les Pharisiens incarnant ici le refus blasphématoire de tous ceux qui repoussent les signes de la venue du Règne et, par là, font injure à l'Esprit qui les opère (12,28). On n'a pas pour autant tiré au clair la portée que Matthieu attribue à la « parole contre le Fils de l'homme ». Si l'on ne veut pas admettre que l'évangéliste l'a recueillie avec le reste sans lui accorder d'autre rôle que celui de repoussoir et en excluant le recours à des calomnies comme celle qui figure en *Mt.* 11,19, par., et qu'on ne peut guère tenir pour rémissible, on pourrait songer à quelque casuistique communautaire (cf. *Mt.* 18,15-17 ; *Hébr.* 6,4-6 ; 1 *Jean* 5,16), encore que ce ne soit là que pure hypothèse.

L'Évangile de Thomas (logion 44) développe la sentence comme suit : « Celui qui blasphémera contre le Père, on lui pardonnera, et celui qui blasphémera contre le Fils, on lui pardonnera ; mais celui qui blasphémera contre l'Esprit Saint, on ne lui pardonnera pas, ni sur la terre ni au ciel » (trad. J.E. Ménard). Il s'agit là sans aucun doute d'une refonte d'après les premières formulations trinitaires.

En évoquant à plusieurs reprises les manifestations extraordinaires de l'Esprit, les Actes des Apôtres (2,1-4 ; 10,44-46 ; 11,15-17.28) confirment ce dont Paul est le témoin direct au sujet des premières communautés chrétiennes (1 *Thess.* 1,5 ; 1 *Cor.* 2,4 ; 12-14). Mais à ces phénomènes s'ajoutent les effets quotidiens de l'Esprit, où la nouvelle vie des croyants (*Gal.* 6,8 ; *Rom.* 8,2.6.10) se traduit par un rapport filial envers Dieu (*Gal.* 4,6 ; *Rom.* 8,14-16), l'espérance du salut définitif à venir (2 *Cor.* 1,22 ; 5,5 ; *Rom.* 8,23) et les divers gestes de la charité à l'égard d'autrui (*Gal.* 5,22-23.25). Don de Dieu (1 *Thess.* 4,8 ; *Gal.* 3,5 ; *Rom.* 5,5 ; 2 *Cor.* 1,22 ; 5,5), cet Esprit est présenté tantôt comme « l'Esprit de Dieu » (1 *Cor.* 2,11.14 ; 13,16 ; 6,11 ; *Rom.* 8,9.14, etc.) ou « qui vient de Dieu » (*to pneuma to ek theou* : 1 *Cor.* 2,12), tantôt comme l'Esprit du Christ (*Rom.* 8,9 ; *Phil.* 1,19 ; *Gal.* 4,6), sans compter les cas, de beaucoup les plus nombreux, où c'est « l'Esprit » ou « l'Esprit Saint » sans plus qui est nommé. Parfois Paul crée une équivoque, au point qu'on se demande s'il ne confond pas l'Esprit et le Christ. En *Rom.* 8,9-11 non

seulement on trouve alternativement « Esprit de Dieu » et « Esprit du Christ » mais encore « le Christ » aussi bien que « l'Esprit » sont dits demeurer dans les chrétiens (voir aussi 1 *Cor.* 3,16 ; *Gal.* 2,20 ; 2 *Cor.* 13,5). Paul écrit aussi « le Seigneur, c'est l'Esprit » (2 *Cor.* 3,17), une phrase à l'interprétation controversée.

Qui est ici « le Seigneur » (*ho Kyrios*) ? Est-ce Dieu, selon la façon dont l'Ancien Testament rend le nom de Yahweh ? Ou est-ce le Christ ? Les deux thèses ont leurs défenseurs. La seconde n'implique pas nécessairement une identification pure et simple entre le Christ et l'Esprit. Selon I. Hermann (*Kyrios und Pneuma*, Munich, 1961), Paul ne se situerait pas au plan spéculatif mais voudrait dire que le chrétien fait l'expérience du Christ ressuscité en tant qu'« Esprit » ; cet « Esprit » serait pour lui un concept fonctionnel destiné à traduire le mode d'action du Christ dans l'Église. D'autres auteurs voient Dieu dans le *Kyrios*. Ainsi, en particulier, J.D.G. Dunn (*2 Corinthians III.17 – 'The Lord is the Spirit'*, dans *Journal of Theological Studies*, t. 21, 1970, p. 309-20) qui reproche à la thèse précédente de méconnaître en 2 *Cor.* 3,16 la présence d'une citation libre (*pesher*) d'*Ex.* 34,34, où *kyrios* est sûrement pour Yahweh, ce qui entraîne la même portée pour *ho kyrios* (avec article anaphorique) au v. 17 (voir dans le même sens A. Feuillet, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris, 1966, p. 115-35 [131-35]). Il est permis d'être réservé à l'égard d'un pareil argument, à tout le moins si l'on en accentue la rigueur, car le sens d'une citation biblique dans le Nouveau Testament est loin de correspondre toujours à l'original. Ne faut-il pas plutôt, dans le cas présent, rappeler non seulement que Dieu, selon Paul, agit par le Christ (2 *Cor.* 5,19), mais encore que l'action de Dieu et celle du Christ en viennent parfois à se recouvrir (comparer « tribunal du Christ », 2 *Cor.* 5,10, et « tribunal de Dieu », *Rom.* 14,10), de sorte qu'une option ferme est en l'occurrence difficile. Cf. D. Greenwood, *The Lord is the Spirit: Some Considerations of 2 Cor. 3: 17*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 24, 1972, p. 467-72 ; J. Kremer, *Exegetisches Wörterbuch zum N.T.*, t. 3, col. 287.

En fait, s'il est vrai que Paul ne se prononce pas toujours nettement au sujet de la distinction entre le Christ et l'Esprit, il s'exprime de telle façon qu'on ne saurait les identifier l'un à l'autre. Ainsi, du point de vue de leurs relations, le Christ agit par l'Esprit (*Rom.* 15,18-19) mais non l'inverse. Sans doute, le Christ glorifié est un Christ « pneumatique », mais « il garde toujours les traits inconfusibles du Jésus terrestre, il demeure le Crucifié. Que l'Esprit soit mort pour nous sur la croix, qu'il soit ressuscité et qu'il doive revenir du ciel, autant d'affirmations qui s'excluent d'elles-mêmes » (F.J. Schierse, *La révélation...*, p. 166). Nombreuses en revanche sont les fonctions qui appartiennent en propre à l'Esprit, n'étant exercées ni par Dieu ni par le Christ. Il convient, si l'on ne veut pas forcer les textes, d'en rester sagement à ces constatations au sujet de Paul.

Quand il s'agit de l'Esprit Saint une place particulière doit être faite à la pensée johannique. Sans doute y trouve-t-on des aspects déjà enregistrés dans les autres écrits du Nouveau Testament. L'Esprit anime le croyant d'une vie impérissable (*Jean* 3,5.8.15 ; 6,63 ; 7,38-39) et il l'aide à témoigner face à l'hostilité du monde (15,26-27 ; cf. 16,8-11). Mais plus qu'ailleurs l'occasion nous est offerte de préciser les rapports entre le Père, le Christ et l'Esprit.

En fondant les caractéristiques du nouveau culte sur le fait que « Dieu est esprit » (sans article) (4,24), Jean ne commet aucune confusion entre le Père et l'Esprit mais souligne la nécessité d'harmoniser les dispositions de l'homme à la transcendance divine. Ailleurs on voit que l'Esprit se distingue du Père : le Père l'envoie (14,26), il est donné par le Père (14,16), il vient, il sort d'auprès du Père (15,26).

« Certes, aucune expression ne décrit explicitement... et exclusivement une relation éternelle et la formule '*ekporeuetai*' elle-même désigne d'abord une mission. On est cependant en droit de noter que cette idée d'une mission ' d'auprès du Père ' (*para tou patros*) implique un séjour avec lui et une relation étroite, avec lui, relation dont la mission est le signe. On est ainsi mis nettement sur la route et c'est à l'Église qu'il appartiendra de dégager plus nettement les divers aspects de ce donné infiniment riche » (J. Giblet, *La Sainte Trinité selon l'évangile de saint Jean*, p. 121-22).

Le Père commence, si l'on peut dire, par donner l'Esprit au Fils (*Jean* 1,32-33 ; 3,34), dont la surabondance (*ou... ek metrou*) se déverse sur les croyants (quel que soit le sens précis de *Jean* 7,37-39). Son action est décrite qui rappelle en partie celle qui est attribuée au Christ. Cependant il est envoyé non seulement par le Père au nom du Fils (14,26) mais encore directement par le Fils « d'auprès du Père » (15,26). Cet Esprit est essentiellement celui du Christ glorifié (7,39 ; cf. 19,30.34 ; 20,22), sans préjudice de son existence prépascale (1,33). Son rôle est détaillé dans les passages du « Discours d'adieu » qui traitent du « Paraclet » (avocat, défenseur) (14,16-17.26 ; 15,26 ; 16,7-11.13-14), un titre que Jean est le seul à utiliser, sans doute eu égard au « procès » que vivent les chrétiens affrontés à la haine du monde. L'Esprit prend ainsi la relève de Jésus (14,16 : « un *autre* Paraclet ») qui le donne pour prolonger son action, non pas simplement pour remémorer ses *ipsissima verba*, mais pour conduire les croyants « dans la vérité tout entière » (16,13) en leur faisant découvrir les aspects profonds et encore inconnus de sa révélation. Par son intervention, spécialement sous la forme du témoignage des disciples (15,26), il glorifiera le Christ (16,14), en démontrant le bon droit et la victoire de celui qui était mort crucifié, en attestant par le fait même le péché et la condamnation du monde et de son « prince » (16,8-11).

En tout cela des traits singuliers apparaissent que ne sauraient oblitérer ceux que l'Esprit partage avec le Fils. Sans franchir le domaine de l'opération divine *ad extra* (pour employer le langage de la future théologie), donc sans entrouvrir celui de la vie intime de Dieu (d'où l'impossibilité de liquider la querelle du *Filioque* d'après la seule Écriture), Jean nous apprend que l'Esprit « joue dans la vie de l'Église un rôle indispensable, qui ne peut être rempli que par lui » (F.J. Schierse, *La révélation...*, p. 174).

3° Les « formules trinitaires ». – Nombreux sont les passages, surtout dans les épîtres, qui nomment ensemble, sous une forme ou sous une autre, le Père, le Fils et l'Esprit Saint. On n'en retiendra ici que quelques-uns parmi les plus importants, classés selon leur ordre chronologique (voir aussi 2 *Cor.* 1,21-22 ; *Gal.* 4,6 ; *Éph.* 2,18.22 ; 1 *Pierre* 1,2).

En 1 *Cor.* 12,4-6 Paul, voulant enseigner le bon usage des dons spirituels (charismes) aux Corinthiens tentés par l'anarchie, développe une pensée par mode de répétition et l'on aurait peine à déceler autre chose que trois facettes d'une même réalité quand il parle de « dons », de « services » et d'« opérations ». Pour que

cette réalité ne soit pas l'objet d'abus destructeurs, il souligne que tout dérive d'une même source : « même Esprit », « même Seigneur » (Christ), « même Dieu ». Dans cette triple dénomination il n'y a pas l'ombre d'une spéculation trinitaire, mais l'ensemble relève de la nécessité oratoire. Pour Paul l'Esprit est l'Esprit de Dieu aussi bien que du Christ. Quant au sens et à l'argumentation, il eût suffi de dire une fois pour toutes que les charismes ont pour origine un seul et même Esprit.

Le souhait qu'on lit en 1 *Cor.* 13,13 (et dont Paul se souvient dans son exhortation en *Phil.* 2,1-2), vu son rapport flottant avec le contexte, est sans doute de provenance liturgique, comme d'autres formules plus brèves et non tripartites (1 *Cor.* 16,23 ; *Phil.* 4,23 ; 1 *Thess.* 5,28 ; 2 *Thess.* 3,18). Le rattachement de la « grâce », de l'« amour » et de la « communion » respectivement au Christ, à Dieu et à l'Esprit ne peut guère avoir plus de poids que ce qu'on a trouvé dans l'exemple précédent. La grâce vient de Dieu d'après un souhait analogue en *Rom.* 1,7 et elle lui est attribuée en bien d'autres passages (*Rom.* 3,24 ; 5,15, 15,15 ; 1 *Cor.* 1,3.4 ; 3,10, etc.) ; l'amour est lié à l'Esprit d'après *Rom.* 5,5 ; 15,30, et au Christ d'après 2 *Cor.* 5,14 (voir aussi *Gal.* 2,20 ; *Éph.* 5,2). Quelle que soit la portée précise de la « communion de l'Esprit Saint », on voit sans peine que cette répartition n'a rien de rigoureux. Ici encore l'effet oratoire aura joué dans une mise en série des agents et de leur rôle, selon la règle ternaire classique, alors que c'est Dieu qui opère le tout en Jésus Christ, par l'Esprit.

On reconnaît le plus souvent une formule liturgique dans la scène finale de l'évangile de Matthieu, où Jésus envoie ses disciples dans le monde et leur prescrit de baptiser toutes les nations « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (*Mt.* 28,19). Cette formule, tout en faisant partie du texte authentique de l'évangile, est considérée comme tardive et substituée à celle où l'on invoquait sur le baptisé le nom de Jésus (*Actes* 2,38 ; 8,16 ; 10,48 ; 19,5 ; cf. 1 *Cor.* 1,13.15 ; 10,2). Certains exégètes, il est vrai, préfèrent voir ici un condensé de théologie baptismale dont Matthieu pourrait être l'auteur. Sans qu'on soit obligé de les suivre jusqu'au bout (*Didachè* 7,1.3 est le témoin d'une interprétation rituelle très ancienne), la triple relation dont ces paroles affectent le baptême suppose une réflexion théologique sur sa nature et ses effets. La tradition en posait déjà les fondements (baptême dans l'Esprit Saint : *Marc* 1,8, par. ; *Actes* 1,5 ; 11,16 ; 19,5 ; baptême « vers » le Christ : *Gal.* 3,27 ; *Rom.* 6,3 ; voir aussi 1 *Cor.* 6,11) et, en associant le Père, le Fils et l'Esprit à l'œuvre du salut, permet de comprendre la phrase comme une mise en rapport du baptisé avec les Trois en vue de ce même salut. Rien n'indique par contre qu'une confession de la Trinité comme telle ait été exigée du candidat au baptême. Enfin on ne saurait déduire de l'expression stéréotypée « au nom de » (*eis to onoma*), au singulier, expression du reste dérivée de la formule « au nom de Jésus », une volonté de préserver l'unicité divine.

En fait (à part le *comma johanneum*, en 1 *Jean* 5,7-8, inauthentique) aucun des passages « trinitaires » du Nouveau Testament ne fait ressortir l'unicité de nature des Trois, élément essentiel du dogme (un seul Dieu en trois personnes). Par là apparaît l'inachevé de la réflexion chrétienne au 1er siècle sur ce point. Il reviendra à la théologie ultérieure de la pousser plus avant et d'ébaucher une synthèse entre des données d'abord disparates. Mais s'il est vrai que « les apôtres se sont trouvés au seuil d'une expérience incommensurable comme Moïse, aux frontières de la terre promise » (M. Bouttier, *L'expérience du Père...*, p. 44), leurs successeurs, guidés par l'Esprit, n'auront jamais fini d'apprendre et leurs énoncés les plus autorisés resteront toujours en deçà du mystère.

4. Les chrétiens fils de Dieu avec le Christ par l'Esprit. – Rien ne fait mieux ressortir les fonctions propres du Père, du Fils et de l'Esprit que celles qui leur sont attribuées dans l'adoption des croyants par Dieu.

Le motif de la filiation divine est largement attesté dans l'Ancien Testament au bénéfice tant du roi (2 *Sam.* 7,14 ; *Ps.* 2,7 ; 89,27) que d'Israël dans sa totalité (*Ex.* 4,22 ; *Deut.* 14,1 ; 32,6 ; *Jér.* 3,14.19.22 ; 4,22 ; 31,9.20). Ce dernier aspect apparaît spécialement dans la littérature judéo-grecque où le concept de filiation divine « se démocratise » tandis que s'accentue sa dimension éthique. Les Israélites comme tels sont fils de Dieu (*Sag.* 5,5 ; 9,7 ; 12,19.21 ; 16,10.26 ; 18,4) ; mais cette appellation est aussi celle que le juste s'attribue à bon droit, n'en déplaise à ses ennemis (*Sag.* 2,13.16.18). Pareillement pour Philon, « ceux qui ont la science de l'Un sont appelés à juste titre 'fils de Dieu'. Moïse lui-même en convient, quand il dit : 'Vous êtes des fils du Seigneur' (*Deut.* 14,1), ou 'Le Dieu qui t'a engendré' (*Deut.* 32,18), ou encore : 'N'est-ce pas Lui ton père ?' (*Deut.* 32,6) » (*Conf. ling.* 145 ; trad. J.G. Kahn ; voir aussi *Quaest. in Gen.* I, 92 ; *Spec. leg.* I, 318 ; *Sobr.* 55-56). On discutera plus tard chez les rabbins pour savoir si tout Israël peut être dit fils de Dieu ou si cette qualité est réservée à ceux qui font la volonté de Dieu. Voir R.A. Culpepper, *The Pivot of John's Prologue*, dans *New Testament Studies*, t. 27, 1980-81, p. 1-31 (17-22).

Dans le Nouveau Testament la notion de fils (*hyios*) ou d'enfant (*teknon*) de Dieu appliquée aux chrétiens obéit au même critère moral (*Phil.* 2,15 ; cf. *Deut.* 32,5) ; est « né de Dieu », est « enfant de Dieu », celui qui pratique la « justice » (1 *Jean* 2,29 ; 3,9-10 ; cf. *Sag., supra*). Mais ce n'est là en fait que la condition en vue du maintien d'une réalité fondamentale, fruit de la rédemption, à laquelle les hommes ont accès par la foi (*Jean* 1,12) : avant tout comportement de leur part les chrétiens *sont* enfants de Dieu (1 *Jean* 3,1-2), à charge pour eux de vivre comme tels s'ils veulent jouir réellement du don qui leur est fait.

Ce thème apparaît dans le Nouveau Testament essentiellement chez Paul et dans les écrits johanniques. Mais seul Paul fait de la filiation divine des chrétiens un corollaire de celle du Christ. Lui seul également voit l'Esprit à l'œuvre dans cette opération.

Deux passages la décrivent, le second (*Rom.* 8,15-17) reprenant et développant le premier (*Gal.* 4,4-7). On trouve de part et d'autre le concept hellénistique d'« adoption » (*hyothesia* : *Gal.* 4,5 ; *Rom.* 8,15.23 ; *Éph.* 1,5), d'une importance toute particulière. Il souligne en effet qu'être fils de Dieu n'est pas un héritage naturel : les hommes le *deviennent* parce que Dieu fait d'eux ses fils « selon le bon plaisir de sa volonté » (*Éph.* 1,5). Ici intervient l'Esprit (la filiation divine est logiquement postérieure au don de l'Esprit, selon l'exégèse de *Gal.* 4,6 par tous les Pères grecs et bon nombre de modernes : voir A. Duprez, *Note sur le rôle de l'Esprit Saint dans la filiation du chrétien...*). Paul oppose « l'esprit d'esclavage » à « l'Esprit d'adoption » (*Rom.* 8,15). En réalité le premier

n'existe que pour faire ressortir l'œuvre du second (cf. 1 *Cor.* 2,12 ; 2 *Tim.* 1,7). L'« esclavage » par contre ne relève pas du procédé rhétorique. Paul songe sans doute avant tout à la situation de l'homme sous la loi (cf. *Gal.* 5,1 et aussi 4,2-3.7), régime de « condamnation » (8,1), donc de « crainte » et d'anxiété (8,15 : l'idée de « crainte de Dieu », au sens biblique, est à exclure, contre J. Becker, *Quid locutio* « palin eis phobon » *in Rom. 8,15 proprie valeat*, dans *Verbum Domini*, t. 45, 1967, p. 162-67). Grâce à l'Esprit le croyant est établi dans un rapport avec Dieu tout autre que celui de l'esclave avec son maître. Car c'est un « Esprit d'adoption » (*Rom.* 8,15), qui s'identifie avec l'Esprit du Fils de Dieu (*Gal.* 4,6 ; cf. *Rom.* 8,9-11). L'Esprit qui anime le Christ pour le tourner vers son Père dans un élan d'amour et de fidélité est le même qui a été « envoyé dans nos cœurs » (*Gal.* 4,6). Les deux missions du Fils et de l'Esprit (*exapostellein* dans les deux cas : *Gal.* 4,4.6) se succèdent pour revenir au point d'origine dans la prière des croyants, eux qui, au cours de leurs assemblées cultuelles comme en privé, s'adressent à Dieu en « s'écriant : *Abba* » (voir plus haut).

Rien ne prouve qu'il s'agisse ici du premier mot du Pater, dont Paul ne laisse jamais entrevoir le contenu spécifique. Le verbe « crier » ou « s'écrier » (*krazein*) en *Gal.* 4,6 et *Rom.* 8,15 n'implique pas un phénomène extatique mais rappelle l'usage qu'en fait l'Ancien Testament, notamment dans les Psaumes (*Ps.* 3,5 ; 4,2 ; 17 LXX 16,6 ; 18 LXX 17,7.41, etc.), pour traduire l'intensité de la prière dans une situation de détresse, ce qui s'harmonise avec le contexte de l'épître aux Romains (8,18-27). Il est intéressant, sinon totalement pertinent, d'alléguer à propos de la formule en *Gal.* 4,6, plus ancienne que ce qu'on lit en *Rom.* 8,16 où elle est explicitée, les parallèles rabbiniques dans lesquels un extrait scripturaire, donc inspiré, est introduit par les mots : « L'Esprit Saint s'est écrié... » : cf. C. Romaniuk, *Spiritus clamans (Gal. 4,6 ; Rom. 8,15)*, dans *Verbum Domini*, t. 40, 1962, p. 190-98.

Telle est la situation actuelle de ceux qui, « conduits » par l'Esprit de Dieu (*Rom.* 8,14 ; sur les incidences exodiales éventuelles de la phrase, voir I. de la Potterie, *Le chrétien conduit par l'Esprit*), à l'opposé d'une pseudo-vie « selon la chair » (8,12-13), appartiennent au Christ, pour une vie « selon l'Esprit » (8,5.9). L'élan qui les portes à invoquer Dieu comme Père repose sur une conviction, elle-même œuvre de l'Esprit qui « atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (*Rom.* 8,16. Sur l'esprit anthropologique chez Paul, voir E. Schweizer, dans Kittel, t. 6, p. 433-35). De cette filiation, corollaire, par grâce, de celle du Christ, découle une destinée commune : à travers « les souffrances du temps présent » (*Rom.* 8,18), inséparables d'une existence menée dans un monde qui n'a pas encore reconnu dans sa totalité le Christ comme son Seigneur (cf. 1 *Cor.* 15,24-25), les chrétiens, tels de vrais fils, sont aussi héritiers (*Gal.* 4,7 ; *Rom.* 8,17). C'est là assurément une image, s'il est vrai que « le Dieu éternel ne meurt pas » (C.E.B. Cranfield, *Romans: A Shorter Commentary*, Édimbourg, 1986 [réimpr.], p. 193 ; comp. *Hébr.* 9, 15-17), mais elle fait ressortir à quel degré s'élève l'espérance de ceux que l'Esprit a unis au Christ : la gloire qui est sienne présentement, ils sont en mesure de l'attendre pour eux-mêmes, en tant que ses « cohéritiers ». Tel est le but (*hina* : *Rom.* 8,17) de toute cette opération, tel sera l'aboutissement du plan que l'amour de Dieu a élaboré pour le salut des hommes (*Rom.* 8,28-29).

H. Liese, *Spiritus Sancti testimonium*, dans *Verbum Domini*, t. 14, 1934, p. 101-07 ; – W. Twisselmann, *Die Gotteskindschaft der Christen nach dem Neuen Testament*, Berlin, 1939 ; – J. Huby, *La vie dans l'Esprit d'après saint Paul (Romains 8)*, RSR, t. 30, 1940, p. 5-39 ; – S. Zedda, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal. 4,6*, Rome, 1952 ; – A. Dietzel, *Beten im Geist*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 13, 1957, p. 12-32 ; – A. Duprez, *Note sur le rôle de l'Esprit Saint dans la filiation du chrétien. A propos de Gal. 4,6*, RSR, t. 52, 1964, p. 421-31 ; – F. Lyall, *Roman Law in the Writings of Paul – Adoption*, dans *Journal of Biblical Literature*, t. 88, 1969, p. 458-66.

R. Baulès, *Fils et héritiers de Dieu dans l'Esprit : Rm 8,14-17*, dans *Assemblées du Seigneur*, nouvelle série, n. 31, 1973, p. 22-27 ; – E. Lohse, *Zur Analyse und Interpretation von Röm. 8,1-17*, dans *The Law of the Spirit*, éd. par Lorenzo De Lorenzi, Rome, 1976, p. 129-208 ; – I. de la Potterie, *Le chrétien conduit par l'Esprit dans son cheminement eschatologique (Rom. 8,14)*, *ibid.*, p. 209-78 ; – B. Byrne, *'Son of God' – 'Seed of Abraham'. A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against Jewish Background*, Rome, 1979 ; – J.-M. Cambier, *La liberté du spirituel dans Rom. 8,12-17*, dans *Pauline and Paulinism. Essays in honour of C.K. Barrett*, Londres, 1982, p. 205-20.

Bibliographie générale. – O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétienne*, 2e éd., Paris, 1948 ; – J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Londres, 1950 ; – A. Gelin, *L'attente de Dieu dans l'Ancien Testament*, dans *Lumière et Vie*, n. 9, 1953, p. 9-22 ; – J. Schmitt, *Le Christ Jésus dans la foi et la vie de la naissante Église apostolique*, *ibid.*, p. 23-42 ; – P. Benoit, *La divinité de Jésus dans les évangiles synoptiques*, *ibid.*, p. 43-74 ; – M.-É. Boismard, *La divinité du Christ d'après saint Paul*, *ibid.*, p. 75-110 ; – D. Mollat, *La divinité du Christ d'après saint Jean*, *ibid.*, p. 101-34 ; – G. Schrenk et G. Quell, art. « Patêr », dans Kittel, TWNT, t. 5, 1954, p. 946-1016.

M.-É. Boismard, *La révélation de l'Esprit Saint*, dans *Revue thomiste*, t. 55, 1955, p. 5-21 ; – A. Gelin, *Le monothéisme d'Israël*, dans *Lumière et Vie*, n. 29, 1956, p. 9-26 ; – A. George, *Le Père et le Fils dans les évangiles synoptiques*, *ibid.*, p. 27-40 ; – Y. Trémel, *Remarques sur l'expression de la foi trinitaire dans l'Église apostolique*, *ibid.*, p. 41-66 ; – Ch. Duquoc, *Le dessein salvifique et la révélation de la Trinité en saint Paul*, *ibid.*, p. 67-94 ; – J. Giblet, *La Sainte Trinité selon l'évangile de saint Jean*, *ibid.*, p. 95-126 ; – J. Duplacy, *La révélation de la Trinité dans une impasse : le judéo-christianisme*, *ibid.*, p. 127-42 ; – H. Haag, art. *Dreifaltigkeit*, dans *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln, 1956, col. 341-44 ; – C. Spicq, *Vie morale et Trinité Sainte selon saint Paul*, Paris, 1957 ; – O. Kuss, *Der Römerbrief*, 2e éd., Ratisbonne, 1959, p. 540-96 (excursus : « Der Geist ») ; – E. Schweizer, art. *Pneuma*, dans Kittel, TWNT, t. 6, 1959, p. 330-453 (à part, en trad. française : *Le Saint-Esprit*, Genève, 1970).

K.H. Schelkle, *Der Drei-Eine, als Vater, Sohn und Geist*, dans *Bibel und Kirche*, t. 15, 1960, p. 117-19 ; – C. Andressen, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 52, 1961, p. 1-39 ; – I. Hermann, *Kyrios und Pneuma*, Munich, 1961 ; art. *Esprit-Saint*, dans *Encyclopédie de la foi*, trad. franç., t. 2, Paris, 1965, p. 18-24 ; – K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul*, Rome, 1961 ; résumé du même : *De caritate Patris et Filii in soteriologia Sancti Pauli*, dans *Verbum Domini*, t. 39, 1961, p. 248-53 ; – A.W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament*, Londres, 1962 ; – P. Gerlitz, *Ausserchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas*, Leyde, 1963 ; – W. Marchel, *« Abba Père ». La prière du Christ et des chrétiens*, Rome, 1963 ; *Die Vaterbotschaft des Neuen Testaments*, Düsseldorf, 1966 (trad. franç. : *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, Paris,

1966) ; – A. Hulbosch, *Sagesse créatrice et éducatrice*, Rome, 1963.

L. Sabourin, *Les noms et les titres de Jésus*, Paris, 1963 ; – G.P. Widmer, *Gloire au Père, au Fils et au Saint Esprit. Essai sur le dogme trinitaire*, Neuchâtel, 1963 ; – B.M.F. van Iersel, *'Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?*, 2e éd., Leyde, 1964 ; – P.-E. Bonnard, *La sagesse en personne, annoncée et venue : Jésus-Christ*, Paris, 1966 ; – A. Feuillet, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris, 1966 ; – F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, 3e éd., Göttingen, 1966 ; – P. Lamarche, *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament*, Paris, 1966 ; – V. Taylor, *The Person of Christ*, Londres, 1966 (trad. franç. : *La personne du Christ*, Paris, 1969) ; – J. Bosc, *Le Dieu de la Bible est-il le Dieu trinitaire ?*, dans *Foi et Vie*, t. 66, 1967, p. 54-65 ; – F. Martin, *Pauline Trinitarian Formulas and Christian Unity*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 30, 1968, p. 199-219 ; – R.R. Williams, *Overlapping Bitrinitarianisms in the New Testament*, coll. *Studia Evangelica*, vol. 5 (Texte und Untersuchungen 103), Berlin, 1968, p. 30-36.

R. Schulte, *La révélation de la Trinité*, dans *Dieu et révélation de la Trinité* (Mysterium Salutis 5), trad. franç., Paris, 1970, p. 69-119 ; – F.J. Schierse, *La révélation de la Trinité dans le Nouveau Testament, ibid.*, p. 121-93 ; – B. Rey, *A la découverte de Dieu. Le cheminement des premières communautés chrétiennes*, Paris, 1972 ; – J. Baur, *Die Trinitätslehre als Summe des Evangeliums*, dans *Kerygma und Dogma*, t. 22, 1976, p. 122-31 ; – M.-A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, t. 1 (Le Point théologique 26), Paris, 1978 ; – A. Feuillet, *La vie nouvelle du chrétien et les trois personnes divines d'après Romains I-VIII*, dans *Revue thomiste*, t. 83, 1983, p. 5-39 ; – É. Cothenet, *La formule trinitaire baptismale de Matthieu 28,19*, dans *Trinité et liturgie. Conférences Saint-Serge, XXXe Semaine d'études liturgiques*, Rome, 1984, p. 59-77 ; – M. Bouttier, *L'expérience du Père, l'expérience du Fils, l'expérience de l'Esprit. Jalons à partir du Nouveau Testament*, dans *L'expérience de Dieu et le Saint-Esprit. Immédiateté et médiations, Actes du Colloque organisé par les Facultés de théologie et le Centre d'Études œcuméniques de Strasbourg* (Le Point théologique 44), Paris, 1985, p. 15-45 ; – J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique*, Paris, 1987.

Simon LÉGASSE.

II. DÉVELOPPEMENT DANS LA TRADITION

1. Du Nouveau Testament au concile de Nicée. – Dès la période apostolique, existe une tension entre le monothéisme hérité de l'Ancien Testament et les affirmations christologiques du Nouveau Testament. En effet, les premiers chrétiens n'ont jamais eu le moindre doute concernant la nécessité de rester fidèles au monothéisme d'Israël. Même si dans l'Ancien Testament des essais furent tentés pour « médiatiser » la transcendance de Dieu et exprimer son immanence à travers sa Parole, son Esprit, son Nom, sa Sagesse, ces prolongements de l'être de Dieu correspondaient seulement à son immanence et à son intervention dans l'histoire : jamais ne fut envisagé un dialogue entre Dieu et Dieu. Un tel dialogue intérieur à la divinité ne devint une réelle possibilité qu'avec l'affirmation de l'incarnation et de la divinité du Fils de Dieu. Ces affirmations cependant posèrent immédiatement des problèmes à la foi monothéiste qui était fondée sur la monarchie absolue de Dieu le Père, le Dieu d'Israël.

Durant le 2e et le 3e siècle, pour tenter de résoudre ce problème, la théologie suivit deux orientations, toutes les deux insatisfaisantes. L'une était le *modalisme* proposé entre autres par Praxéas et Sabellius. Pour Praxéas, Dieu étant une pure monade, quand le Christ souffrait c'était en réalité le Père qui souffrait ; il abolissait ainsi toute distinction entre le rôle du Père et celui du Fils à la croix ; ainsi son nom fut associé à la doctrine du patripassianisme. Pour Sabellius, Dieu est unique selon son être ; mais il se manifeste sous trois *modes* différents dans l'économie du salut : il admettait donc une trinité économique, mais pas de trinité immanente ; entre les deux il créait une fatale division, de sorte que, selon cette théorie, nous n'aurions par la révélation (économique) aucune connaissance réelle de l'être de Dieu. Le *modalisme* fit des ravages dans l'Église des premiers siècles jusqu'à son rejet définitif par les Pères cappadociens dans la seconde moitié du 4e siècle.

L'autre orientation était le *subordinationisme*, qui préservait le monothéisme en exaltant la monarchie du Père aux dépens du Fils ; la divinité de celui-ci s'en trouvait mise en question. On peut distinguer plusieurs sortes de subordinationisme, depuis l'*adoptianisme* d'un Paul de Samosate – pour lui Jésus était un homme, en qui l'Esprit de Dieu était venu habiter au moment du baptême –, jusqu'aux doctrines plus compliquées qui faisaient des emprunts aux philosophies stoïcienne et néoplatonicienne. Ces théologies s'inspiraient de spéculations concernant le Logos ; or celles-ci, durant la période anténicéenne, tendaient à penser le Logos non comme une hypostase éternelle mais en relation avec la création et l'histoire du monde. Cette perspective était d'ailleurs conforme aux écrits johanniques qui utilisaient ce titre de manière économique et christologique. Ainsi donc, pour ces auteurs le Logos, assumant le projet créateur de Dieu, s'exprimant dans la parole créatrice, législatrice, s'incarnant en Jésus, n'est autre que le Christ toujours lié à la contingence de la création et de l'incarnation. Restera à préciser si l'on peut attribuer à ce Christ, « médiateur » dans la création et le salut, une « antériorité » qui dans la Trinité immanente le situerait à égalité avec le Père.

Cependant le problème de la philosophie néoplatonicienne était celui de la relation de Dieu avec le monde et le temps. Si le principe ultime de la réalité est l'Un, transcendant et au-delà du temps et de l'histoire, comment est-il possible de concevoir une relation entre le Un et nous ? A cette question l'école de Plotin répondait en faisant appel aux « émanations » dont les principales étaient le *Noûs*, domaine intelligible des idées, et l'*Âme du monde*. Le christianisme étant en contact avec la culture hellénistique, il était normal de chercher une synthèse entre cette philosophie et la foi chrétienne, et de voir un lien entre le *Noûs* de Plotin et le Logos chrétien. Le danger cependant était de subordonner la foi à la philosophie et de faire du Logos un simple instrument subordonné au Père dans la création et la révélation.

Une des plus brillantes tentatives de synthèse entre la foi et la culture au 3e siècle fut celle d'Origène. Sa pensée était totalement hellénistique, mais en même temps, chrétien sans réserve, il n'hésitait pas à remodeler les principes philosophiques de sa culture pour sauver la foi. Par exemple, son système s'appuie fermement, non pas sur la théorie de l'émanation, mais sur la doctrine de la création. Concernant la

monarchie du Père et la divinité du Logos, Origène cherche à les concilier. Cependant dans sa théologie on peut distinguer deux tendances : l'une, orthodoxe, conduit à la doctrine de Nicée ; l'autre, subordinationiste, ouvre la porte à Arius. Selon la tendance orthodoxe, le Logos est engendré de toute éternité par le Père : il n'y eut jamais un « temps » où le Logos n'existait pas. En effet pour Origène cette génération du Logos n'est pas à mettre en relation uniquement avec l'action divine *ad extra* dans la création. D'un autre côté certains textes rendent un son nettement subordinationiste. Par exemple Origène distingue entre Dieu le Père qu'il appelle *ho theos* et Dieu le Fils qu'il nomme seulement *theos* ou *deuteros theos*. Bien plus, quelques passages suggèrent qu'entre le Père et le Fils il y a seulement une union morale : le Logos est Dieu tant qu'il se tourne vers le Père et le contemple ; s'il cessait de regarder le Père, il ne serait plus Dieu.

Arius, prêtre d'Alexandrie, développa l'orientation subordinationiste de la théologie d'Origène, mettant ainsi en péril non seulement la foi chrétienne, mais encore l'unité de l'empire. Pour Arius le Logos était une créature finie, ayant un commencement dans le temps, selon sa fameuse affirmation : « il y eut un ' temps ' où le Logos n'existait pas ». Bref, pour lui, le Logos était un demi-Dieu, une créature à mi-chemin entre Dieu le Père et le monde.

Pour étayer sa position Arius pouvait aligner des citations scripturaires, comme *Prov.* 8,22 (où il s'agit de « la sagesse ») : « Le Seigneur m'a créée au début de son œuvre, la première de ses œuvres anciennes », mais on pourrait avancer que le réel fondement de la foi d'Arius était philosophique : en effet, il suivait étroitement la position hellénistique concernant la transcendance absolue de Dieu. Si le Logos était pleinement Dieu, cela impliquerait que Dieu serait entré en contact avec la chair et la douleur en s'incarnant. Une telle pensée était choquante pour un helléniste comme Arius.

Pour résoudre la crise arienne et restaurer l'unité de l'empire, Constantin convoqua un concile à Nicée en 325. Celui-ci condamna la théologie d'Arius et affirma la pleine divinité du Logos. Pour cela il inventa l'expression « homoousios » pour signifier que le Logos était « d'une (seule et) même substance avec le Père ». En utilisant ce mot *homoousios*, les Pères du concile pour la première fois adoptaient une formule non scriptutaire. Ils le firent avec regret, mais ils estimèrent que cette expression était le seul moyen pour ne laisser aucune échappatoire à l'interprétation arienne. Le mot même n'était pas parfaitement heureux : son origine était stoïcienne, et sa première signification probablement matérialiste. En outre les Pères du concile répugnaient à adopter une expression qui pouvait encourager le modalisme. Malgré ces difficultés, le *homoousios* devint le mot-clef de l'orthodoxie de Nicée et il a encore maintenant une place d'honneur dans le Credo de Nicée-Constantinople.

Cependant il reste à évaluer les conséquences des affirmations de Nicée. Ici deux lignes d'interprétations ont été proposées. Selon les uns, avec Nicée, l'Église serait parvenue à formuler la doctrine de la Trinité, *homoousios* impliquant l'unité de la substance divine. Mais étant donné la peur viscérale des Pères du concile par rapport au modalisme, ils n'auraient sans doute pas accepté ce mot *homoousios* s'ils l'avaient compris au sens d'unité de la substance divine. Il paraît donc préférable de privilégier l'autre ligne d'interprétation : Nicée serait d'abord et avant tout un concile christologique qui affirme la pleine divinité du Logos, en laissant ouverte la question de la substance divine. Ce sont les Pères cappadociens qui réussiront à résoudre ce problème.

2. **Du concile de Nicée à Constantinople I.** – De toute manière, après le concile de Nicée, il restait à résoudre deux grands problèmes. Le premier concernait le langage. Comme nous l'avons vu, les Pères du concile à Nicée craignaient le modalisme ; ils eurent peur que *homoousios* ne fût interprété dans un sens modaliste. Une partie du problème tenait au manque de clarté dans la distinction entre l'unité de l'essence divine et la pluralité des trois en Dieu. A l'époque de Nicée, et même dans quelques-uns des écrits d'Athanase, il n'y avait pas de distinction bien claire entre *ousia* et *hypostasis*. Les Pères cappadociens, Basile, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze, furent les premiers à distinguer clairement l'unique nature ou *ousia* divine et les trois hypostases. Ils insistèrent sur la réelle distinction entre les hypostases. Par hypostase ils signifiaient quelque chose d'objectif en Dieu, de sorte que pour eux les trois hypostases étaient trois présentations objectives de la divinité. Ils étaient moins clairs pour distinguer entre elles les hypostases : Basile parlait de paternité, filiation et sanctification ; Grégoire de Nazianze décrivait les hypostases par les verbes « être inengendré », « être engendré » et « procéder ».

L'autre problème que le concile de Nicée n'avait pas résolu était la nature de l'Esprit Saint. Nicée, sans rien définir, avait seulement, après avoir décrit de manière développée la situation du Fils, ajouté la phrase : « (nous croyons) en l'Esprit Saint ».

Dans le sillage de Nicée, les semi-ariens tentèrent de s'imposer en proposant une formule de compromis : *homoiousios* ; position qui se révéla hérétique puisque selon cette formule le Fils ressemble seulement au Père, sans posséder une égalité ontologique. Parallèlement à cette position, des affirmations similaires étaient avancées pour le Saint Esprit : ainsi des subordinationistes, appelés Macédoniens ou pneumatomaques, tenaient que l'Esprit avait un rang inférieur à celui du Père et du Fils ; bref le Saint Esprit était une créature. Athanase s'opposa vigoureusement à leur enseignement en objectant que la mission du Saint Esprit dans l'économie du salut est de sanctifier et de déifier ; or le Saint Esprit, s'il n'était pas Dieu, ne pourrait pas diviniser le croyant. Les Pères cappadociens, Basile et Grégoire de Nazianze, furent également d'ardents défenseurs de la divinité du Saint Esprit. Dans son ouvrage écrit en 375 *Sur le Saint Esprit*, Basile insista spécialement sur l'unité de la Triade. Dans la prière de l'Église, dans les formules doxologiques, dans le commandement du Seigneur concernant le baptême et dans l'expérience même du baptême, le Saint Esprit est toujours uni au Père et au Fils. Ainsi on ne peut séparer le Saint Esprit de l'Unité de la Trinité. Pour souligner ce point, Basile modifie la formule doxologique de « Gloire au Père par le Fils dans le Saint Esprit » en « Gloire au Père avec (*para*) le Fils et avec (*sun*) le Saint Esprit ». Si la première formule souligne le rôle du Saint Esprit dans l'économie du salut, la seconde insiste sur l'égalité de l'Esprit avec le Père et le Fils dans la Trinité immanente.

Bien que Basile ait affirmé clairement la divinité de l'Esprit, cependant on lui reprocha de ne pas utiliser le mot *homoousios* à propos du Saint Esprit. Sans doute préférait-il des formules iréniques à une polémique triomphante contre les Macédoniens. Plus combatif, l'ami de Basile, Grégoire de Nazianze n'hésitait pas à appliquer à l'Esprit les termes de *theos* et de *homoousios*. Ainsi dans *Oratio* 31,10 il écrivait : « L'Esprit est-il Dieu ? Oui, certes. Est-il alors consubstantiel ? Évidemment, puisqu'il est Dieu ».

Le travail des Pères cappadociens prépara le premier concile de Constantinople en 381. Ce concile, primitivement, était seulement un synode de l'Église d'Orient, mais ses décrets furent acceptés par l'Église universelle, aussi bien en Occident qu'en Orient, de sorte que ce synode fut finalement reconnu comme un concile œcuménique. Ce qu'on appelle le Credo de Constantinople a suscité beaucoup de discussions. Le concile de Chalcédoine (451) fait mention d'un credo provenant de Constantinople, mais il ne nous est pas parvenu. Selon l'opinion la plus courante des spécialistes, Constantinople aurait bien publié un credo, pas un nouveau credo, mais plutôt un credo déjà existant, peut-être le credo baptismal d'Épiphane, qui reproduisait l'essentiel de la foi de Nicée et ajoutait quelques clarifications concernant la nature de l'Esprit Saint. Ainsi : « Nous croyons en l'Esprit Saint, Seigneur et qui donne la vie, qui procède du Père, qui avec le Père et le Fils est adoré et glorifié, et qui a parlé par les prophètes ».

On peut noter plusieurs points : le langage est biblique ; on ne trouve aucune expression technique controversée, comme *homoousios* ; enfin dans ce credo de Constantinople rien ne prépare la doctrine du *filioque*, les Pères reprennent seulement la phrase de *Jean* 15,26 : « il procède (ou provient) du Père ». Les expressions les plus importantes sont peut-être *sundoxazomenon* et *sunproskunoumenon* (glorifié et adoré ensemble avec) qui est une manière d'affirmer la divinité du Saint Esprit, puisque seul Dieu peut recevoir l'adoration. Dans le *sundoxazomenon* on perçoit l'influence de Basile ; dans le *sunproskunoumenon* celle de Grégoire de Nysse. Bien que le *homoousios* soit omis, il n'y a aucun doute, si nous prenons en compte les caractéristiques attribuées par le concile à l'Esprit Saint en même temps que les anathèmes visant les Macédoniens, que Constantinople a défini la pleine divinité du Saint Esprit. Ainsi avec ce concile tous les éléments de la doctrine de la Trinité deviennent explicites. Nicée avait proclamé la pleine divinité du Fils. Les Pères cappadociens avaient établi une claire distinction entre *ousia* et *hypostasis*. Constantinople affirme la pleine divinité du Saint Esprit. L'essentiel de la foi trinitaire se trouve ainsi défini : une nature divine en trois hypostases distinctes et égales.

3. **La synthèse augustinienne et thomiste.** – L'une des plus grandes entreprises pour pénétrer le mystère de Dieu fut certainement celle d'Augustin dans son *De Trinitate* (achevé vers 422). Bien que la théologie trinitaire d'Augustin ait parfois été critiquée comme étant trop spéculative, un regard sur la structure de cet ouvrage révèle que le premier tiers est consacré aux fondements scripturaires de la doctrine trinitaire. Vient ensuite une section qui expose l'enseignement doctrinal officiel et qui cherche à réfuter les hérésies trinitaires. C'est seulement dans la seconde partie de son ouvrage qu'Augustin laisse libre cours à sa puissance spéculative.

Sans aucun doute la plus grande contribution d'Augustin est son enseignement concernant les *vestigia Trinitatis*. Pour éclairer le mystère de la Trinité Augustin met en avant de nombreux *vestigia*. Le principal est celui qu'il trouve dans la *mens*, cime de l'âme humaine. Ici Augustin se situe nettement dans la tradition platonicienne. Le chemin pour monter vers Dieu est un chemin intérieur : Dieu m'est plus intérieur que je ne le suis à moi-même (cf. *Confessions* III, 6,11). Cependant, tout en s'appuyant sur la philosophie platonicienne, Augustin suit la Bible. Il utilise explicitement *Gen.* 1,26, où l'auteur inspiré déclare que l'homme est créé à l'image de Dieu. Si en Dieu il y a une Trinité, alors il doit être possible de trouver dans l'âme humaine une image de la Trinité (cf. DS, t. 9, col. 346-47).

La plus importante *imago* qu'Augustin propose est constituée par la mémoire, l'intelligence et la volonté. Les trois termes de cette triade sont distincts, et cependant ils forment une unité dans l'âme humaine, offrant ainsi une image de la Trinité. Quand Augustin parle de la mémoire, il ne pense pas, évidemment, à la mémoire au sens empirique d'un souvenir concernant un événement passé. Il pense à la mémoire que l'âme a d'elle-même ; en langage moderne on parlerait de la présence *a priori* de soi à soi-même (cf. DS, t. 10, col. 994-99). Cette présence (conscience) est analogue à la mémoire ; en effet, d'implicite qu'elle est ordinairement elle peut devenir explicite par la réflexion (*cogitatio*). Selon Augustin, de la mémoire procède le *verbum mentis*, acte de l'intelligence, qui est analogue à la génération éternelle du Logos par le Père. Alors apparaît un nouvel acte de l'âme, un acte d'amour, qui vient de la volonté, par lequel l'âme revient à elle-même. Cet acte présuppose la connaissance de l'âme par elle-même et complète cet acte de connaissance de soi par un acte d'amour de soi-même. Ce second acte est analogue à la procession du Saint Esprit. Enfin nous devons noter qu'Augustin découvre deux niveaux dans l'image de la mémoire, l'intelligence et la volonté. Le premier niveau est la mémoire, la connaissance et l'amour que l'âme a d'elle-même. Mais cette image donne naissance à une présence plus profonde de Dieu dans l'âme, à savoir la mémoire, connaissance et amour que l'âme a de Dieu. Pour Augustin toute connaissance de soi implique au plus profond niveau une connaissance de Dieu, la Trinité étant le fond de la personne. Me connaître moi-même c'est connaitre Dieu, puisque Dieu est « interior intimo meo » (*Conf.* III, 6,11).

Ces idées d'Augustin, Thomas d'Aquin les approfondit et les intégra dans une synthèse ontologique de la théologie trinitaire. Augustin se situait au niveau d'une psychologie qui était déjà d'ordre « transcendantal » (cf. DS, t. 9, col. 347), Thomas développa sa théologie à partir d'un fondement ontologique. La clef pour comprendre son interprétation de la Trinité est sa définition de Dieu comme *Ipsum Esse Subsistens*. Pour Thomas l'Être de Dieu est actif, dynamique, une plénitude infinie. Cette plénitude, pour ainsi dire, jaillit et éclate en deux processions, la première intellectuelle et la seconde volitive. Dans les premières questions de la *Summa Theologica* Thomas traite de la nature de Dieu, de ses attributs et facultés. Sur cette base, il peut commencer à traiter de la Trinité (Ia, q. 27) en exposant les deux processions du Logos et de l'Esprit. Puisque les processions sont par définition des relations d'origine et puisque chaque procession implique une source et un terme, ces deux processions présentent naturellement quatre relations : génération active et passive, spiration active et passive.

Une des contributions les plus originales de Thomas est de définir les personnes de la Trinité en terme de relations. Quand il se demande comment on pourrait définir la personne en théologie trinitaire, Thomas commence par citer Boèce, pour qui la personne est une substance individuelle de nature rationnelle. Chez Boèce l'accent porte sur la subsistance. Thomas modifie la définition de Boèce en plaçant l'accent sur la relation. Pour lui les personnes de la Trinité sont des relations subsistantes (Ia, q. 29, a. 4). Chaque personne implique un *esse in* et un *esse ad*. *Esse in* signifie que la personne subsiste par elle-même, de son propre chef, de plein droit, et qu'elle est identique à la nature divine. *Esse ad* implique qu'on ne peut définir une personne de la Trinité que par ses relations avec les autres personnes. Puisqu'il y a quatre relations dans la Trinité et que la personne est définie par la relation, ne devrait-on pas conclure qu'il y a quatre personnes dans la Trinité ? Évidemment cette fausse conclusion est rejetée par Thomas. Bien qu'il y ait quatre relations dans la Trinité, seules trois d'entre elles sont des relations d'opposition : dans la spiration active le Père et le Fils par rapport à l'Esprit ne sont ensemble qu'un seul et même principe ; ainsi dans cette spiration active il n'y a pas de relation d'opposition, il n'y a donc pas de nouvelle personne. Seule la spiration passive constitue le Saint Esprit comme une personne subsistante dans la Trinité.

Thomas complète sa théologie trinitaire par une réflexion sur les missions de la Trinité. Le but de Dieu dans son rapport avec le monde est l'inhabitation divine. Les missions du Logos et de l'Esprit ont pour objet de rendre la personne humaine capable de connaître et d'aimer Dieu comme il est. Thomas ne reconnaît pas une inhabitation personnelle du Saint Esprit chez le croyant ; pour lui c'est la Trinité entière qui a cette mission d'inhabitation. Cependant pour protéger la transcendance divine, Thomas explique ainsi la mission de l'Esprit : celui-ci, comme grâce incréée, produit dans l'âme une grâce créée qui rend l'âme capable de produire les actes surnaturels par lesquels elle connaît et aime Dieu comme il est. Cette grâce est finalement la condition de possibilité pour que l'homme parvienne à son achèvement dans la vision béatifique quand il connaîtra et aimera la Trinité face à face (cf. art. *Inhabitation*, DS, t. 7, col. 1752-57 ; art. *Thomas d'Aquin* II, *supra*).

4. **La Trinité comme communion.** – Bien qu'on se soit servi surtout des concepts de mémoire, intelligence et volonté pour essayer d'expliquer la vie trinitaire, nous devons signaler une autre image de la Trinité qui eut une profonde influence, celle de l'amour. Cette image se trouve déjà chez Augustin (*De Trinitate* VIII) quand il décrit celui qui aime, celui qui est aimé et l'amour qui les unit. Cette image, Augustin ne la développe pas comme il le fait pour la mémoire, mais elle est certainement importante pour lui, puisqu'il l'a placée juste au milieu de toute son étude. Souvent Augustin revient sur l'importance de l'amour quand il réfléchit sur la procession et la mission du Saint Esprit ; et très souvent il cite *Rom.* 5,5 (« L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a été donné ») à propos de l'être de l'Esprit et de son œuvre.

Au moyen âge cette image fut utilisée par de nombreux théologiens, parmi lesquels nous devons mentionner Richard de Saint-Victor et Bonaventure. Richard essaie de montrer qu'il doit y avoir trois personnes dans la Trinité : Dieu étant le Bien suprême, qui est la charité, il ne peut être seul ; il a besoin d'une autre personne à aimer, et cette personne doit être divine, sinon elle ne serait pas digne de son amour. Ensuite Richard montre que l'amour demande une troisième personne, puisque l'amour est naturellement extatique et se dépasse : un amour authentique entre deux personnes en appelle une troisième avec qui elles peuvent partager leur amour. Cette troisième personne, Richard la nomme *condilectus*. Ainsi il existe trois étapes dans l'amour : *amor privatus, amor mutuus, amor condivisus*. Richard lui-même ne cherche pas à unir le thème de l'amour et l'apparition de l'enfant comme fruit de l'amour des parents, mais plusieurs de ses interprètes récents comme H. Mühlen et H.U. von Balthasar ont développé sa pensée dans cette direction.

Bonaventure aussi utilise l'image de l'amour et cherche à expliquer les processions trinitaires comme des processions d'amour. Le Père aime le Fils et lui donne tout ce qu'il a. Pour Bonaventure, comme pour toute la tradition chrétienne, le Fils est l'expression parfaite du Père, le reflet parfait de son être. Étant une image parfaite du Père, le Fils est aussi la cause exemplaire de toute la création. Ainsi pour Bonaventure le Fils procède du Père *per modum exemplaritatis*. Cependant la procession du Fils n'épuise pas le don de soi du Père ; non pas que le Père n'ait pas tout donné au Fils, mais en ce sens qu'il existe une nouvelle manière de se donner pour le Père, à savoir avec le Fils. Ainsi le Père et le Fils dans un acte de donation totale spirent ensemble l'Esprit. Pour Bonaventure cette procession se fait *per modum liberalitatis*.

Pour l'ensemble de ces théologiens le Saint Esprit représente l'aspect extatique de l'amour. L'amour du Père et du Fils n'est pas replié sur lui-même, mais il est ouvert et débordant. C'est pourquoi nous voyons dans l'Esprit Saint non seulement le fruit infini de la vie trinitaire en elle-même (ce qui correspond à une conception dynamique du Dieu vivant), mais aussi l'ouverture de la Trinité vers le monde, le temps et l'histoire. Le Saint-Esprit est aussi l'extase de Dieu en dehors de lui-même. Selon l'expression d'Adrienne von Speyr, l'amour du Père et du Fils est assez vaste pour s'étendre au monde entier.

5. **La Trinité économique est la Trinité immanente.** – En ce siècle le plus important développement de la théologie trinitaire a sans doute été le retour à l'expérience du Dieu trine dans l'économie du salut. La théologie scolastique, bien que brillante dans ses tentatives pour pénétrer le mystère de la vie divine, n'a pas échappé au risque de se perdre en distinctions subtiles et de faire abstraction de l'événement du salut en Jésus Christ. Dès lors, la doctrine de la Trinité devint souvent le domaine réservé de la théologie spéculative, sans grande utilité pour la prédication et la pastorale. Bien plus, le traité de la Trinité était séparé des autres traités, à tel point qu'il était difficile de voir comment chaque point de vue en théologie pouvait avoir un fondement et une structure trinitaires. Ainsi, comme l'a noté K. Rahner, la foi de beaucoup de chrétiens risque d'être un pur monothéisme, de sorte qu'en supprimant la doctrine de la Trinité on ne changerait rien à la théologie et à la spiritualité du chrétien moyen.

Sous l'influence de Rahner, la théologie catholique a commencé à redécouvrir le mystère de la Trinité

économique. On remit en valeur le point de vue suivant : notre salut ne consiste en rien d'autre que Dieu lui-même, et nous le rencontrons dans la révélation de son Fils et dans l'effusion de son Esprit dans nos cœurs. D'où la formule de K. Rahner : « La Trinité *économique* est la Trinité *immanente*, et réciproquement » (*Der dreifaltige Gott*, p. 328 ; trad. fr., p. 29).

C'est dans l'incarnation qu'apparaît au mieux l'unité de la Trinité économique et de la Trinité immanente. Jésus Christ est la parfaite expression de Dieu dans le monde, à tel point que le voir c'est voir le Père (*Jean* 14,9). Jésus dans son humanité rend Dieu visible et perceptible. Selon cette approche on voit pourquoi c'est la deuxième personne de la Trinité qui s'est incarnée, étant précisément le Logos et l'expression de Dieu. Rahner a ainsi critiqué la doctrine scolastique selon laquelle n'importe quelle personne de la Trinité aurait pu s'incarner ; cette position ferait de la foi quelque chose d'inintelligible.

Le mystère de l'incarnation n'est pas suffisant à lui seul pour expliquer la réalité du salut. L'événement de l'incarnation est une réalité du passé ; d'où la question : comment cet événement passé peut-il nous concerner aujourd'hui ? Selon la foi chrétienne la réponse a un nom : l'Esprit Saint. Par l'Esprit du Christ qui habite en nos cœurs, nous sommes divinisés et nous devenons fils et filles du Père dans le Fils. Ainsi nous allons au Père par le Fils dans l'Esprit Saint. Comme Paul le dit en *Gal.* 4,6 : « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : « Abba, Père ! ». Rahner et la plupart des théologiens catholiques aujourd'hui interprètent l'inhabitation de l'Esprit Saint comme une inhabitation de toute la Trinité, qui serait seulement appropriée à l'Esprit Saint.

La thèse de l'identité de la Trinité économique et de la Trinité immanente est acceptée par pratiquement tous les théologiens contemporains. On doit cependant mettre en garde contre plusieurs fausses interprétations de cette thèse. Il faut principalement préserver la liberté de Dieu. La manifestation de Dieu dans l'histoire n'est pas le résultat d'une nécessité. C'est selon sa souveraine liberté que Dieu choisit de se révéler et de se donner. Ce faisant Dieu acquiert un nouveau mode d'existence dans l'histoire. Ainsi l'identité entre la Trinité économique et la Trinité immanente n'est pas celle d'une pure tautologie. Comme le souligne W. Kasper (*Le Dieu des chrétiens*, p. 398-99), la copule « est », qui relie la Trinité économique et la Trinité immanente, exprime une action imprévisible, libre et historique de la Trinité immanente dans l'économie salvifique. Dieu devient un événement historique.

Pour conclure ajoutons cette réflexion. Puisque Dieu dans l'économie du salut révèle vraiment ce qu'il est, il ne peut y avoir un autre Dieu caché derrière la Trinité économique, tel un noumène kantien caché derrière le phénomène. Dieu n'a rien de plus à révéler. Jésus Christ est sa parfaite expression. Néanmoins la révélation de la Trinité économique ne fait pas disparaître le mystère de la Trinité immanente. Comme Rahner le souligne, la révélation que Dieu fait de lui-même est toujours la révélation d'un mystère. Cet aspect de mystère subsiste dans l'événement de la révélation. En termes trinitaires on pourrait dire que le Fils toujours vient du Père et retourne au Père. Le Père étant l'origine de la Trinité et la source de sa mission, Jésus dit : « Le Père est plus grand que moi » (*Jean* 14,28). Ainsi voir Jésus et le reconnaître comme révélation du Père par la grâce du Saint Esprit ne fait pas disparaître tout ce qu'il y a de mystérieux en Dieu. Bien plutôt, c'est précisément la mission révélatrice de Jésus de nous guider en pèlerinage jusqu'au mystère de son Père, dont l'Être ne peut être entièrement appréhendé, puisque comme source de la Trinité il est Plénitude infinie, fécondité infinie et amour infini.

Augustin, *De Trinitate*. – Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, livre 3 (cf. DS, t. 13, col. 609-12). – Thomas d'Aquin, *Summa Theol.* Iª, q. 27-43. – Bonaventure, *Breviloquium* I, ch. 3-4 ; *Itinerarium mentis in Deum* ch. 6. – G.L. Prestige, *God in Patristic Thought*, Londres, 1952 ; trad. franc., Paris, 1955. – J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, New York, 1960. – K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als tranzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, dans *Mysterium Salutis*, t. 2, éd. J. Feiner et M. Löhrer, Einsiedeln, 1967, p. 317-97 ; trad. franç., t. 6, Paris, 1971, p. 1-136 ; autres trad. – F. Bourassa, *Théologie trinitaire de saint Augustin*, dans *Gregorianum*, t. 58, 1977, p. 675-725 ; t. 59, 1978, p. 375-412. – W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mayence, 1982 (trad. angl., fr.). – J. O'Donnell, *The Trinity as Divine Community*, dans *Gregorianum*, t. 69, 1988, p. 5-34. – Th.F. Torrance, *The Trinitarian Faith. Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, Édimbourg, 1988. – A. Kelly, *The Trinity of Love : A theology of the Christian God*, Wilmington, 1989.

III. TRINITÉ ET VIE SPIRITUELLE

1. **Trinité et mystère pascal.** – Selon W. Kasper toute christologie se construit autour des pôles de l'incarnation et du mystère pascal. Cependant dans un certain sens le mystère pascal a la priorité, d'abord parce qu'en fait la foi chrétienne a son origine dans les événements de la croix et de la résurrection, et aussi parce que, comme H.U. von Balthasar l'a bien montré, l'incarnation de Jésus est ordonnée à sa mort en croix. Dans ce contexte il n'est pas étonnant de voir la théologie contemporaine insister sur le caractère central du mystère pascal, comme lieu privilégié où Dieu se révèle comme Trinité. Ainsi, dans son livre important, *Le Dieu crucifié*, J. Moltmann cite le livre de B. Steffen, *Das Dogma vom Kreuz* : « Le fondement scripturaire de la foi chrétienne en un Dieu trine n'est pas dans les rares formules du Nouveau Testament, mais le témoignage profond et synthétique de la croix ; et l'expression la plus directe de la Trinité est cet acte divin de la croix, où le Père permet à son Fils de se sacrifier dans l'Esprit ».

La réflexion de Moltmann concernant la Trinité et la croix est caractérisée par sa tentative de construire une théologie et une spiritualité qui abordent la brûlante question de la souffrance humaine et qui soient capables en même temps d'éviter l'impasse philosophique du théisme et de l'athéisme. Pour Moltmann la véritable racine de l'athéisme moderne est l'excessive souffrance qui écrase le monde. Dans un monde qui a connu les camps de concentration comme Auschwitz et l'extermination de peuples entiers comme au Cambodge, il est difficile, sinon impossible, de regarder le monde comme un cosmos qui reflète le divin. Si le monde est le miroir de Dieu, celui-ci serait alors un monstre. On serait tenté avec Ivan Karamazov de lui renvoyer notre billet d'entrée pour cette vie ou de devenir un protestataire révolu-

tionnaire tel qu'il est décrit par A. Camus. D'un autre côté, le théiste classique, avec son Dieu indifférent et impassible, peut difficilement prétendre présenter une solution acceptable concernant la souffrance humaine, puisqu'un tel Dieu ne peut d'aucune façon être affecté par le tourment du monde. La seule voie ouverte, selon Moltmann, est une théologie trinitaire de la croix, dans laquelle les trois personnes de la Trinité s'engagent elles-mêmes dans la situation désespérée de l'humanité.

Dans cette recherche Moltmann s'appuie sur le concept biblique de *paradidonai* (« livrer »). Ce verbe dans le Nouveau Testament est appliqué aussi bien au Père qu'au Fils. Selon *Rom.* 8,32 « Dieu n'a pas épargné son propre fils, mais l'a livré pour nous tous ». *Gal.* 2,20, faisant allusion à l'offrande que le Fils a fait de lui-même, parle du « Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi ». Selon Moltmann cet acte de « livrer » est à comprendre de manière radicale ; le rapprochement est à faire avec Abraham livrant son fils en sacrifice.

Ainsi pour Moltmann la croix est un événement où le Père et le Fils sont engagés dans un mutuel *paradidonai.* Au moment de sa mort, le Fils pousse un cri d'abandon : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». Si le Fils se sent abandonné c'est parce qu'il a été livré par le Père. Ainsi le Père et le Fils paraissent engagés dans un mutuel abandon. Cette séparation est tellement extrême que nous atteignons ici les limites ultimes de ce qu'une théologie peut soutenir sans tomber dans l'erreur. Selon Moltmann, ici est la fin de toute théologie ou le commencement d'une théologie spécifiquement chrétienne. Évidemment Moltmann choisit la seconde affirmation. Dieu n'est pas mort. Le Père et le Fils ne sont pas séparés l'un de l'autre dans leur mutuel abandon. En effet ils restent liés l'un à l'autre par le Saint Esprit qui est le lien de leur union au milieu de leur séparation.

Cette étude de Moltmann sur la dimension trinitaire de la croix est impressionnante, et ses idées principales seraient à retenir. Cependant plusieurs pourraient sans doute être discutées et améliorées. En admettant un double *paradidonai* du Père et du Fils, Moltmann décrit avec quelques exagérations l'acte du Père qui livre son Fils, de sorte que le Père paraît brutal et vengeur, chassant le Fils de la Trinité et l'abandonnant au pouvoir du Néant. D'un autre côté, Moltmann souligne tellement la révélation de la Trinité économique à la croix qu'il a du mal à garder un lien essentiel entre la Trinité économique et la Trinité permanente.

Hans Urs von Balthasar, en retenant les grandes idées de Moltmann concernant la théologie de la croix, en modifie quelques points. Pour Balthasar, Jésus sur la croix fait l'expérience d'un abandon divin radical. Jésus, le Verbe, pousse un grand cri dans le vide et le silence, qui révèlent l'absence du Père. Pour lui cet abandon divin est l'expression du fait que Jésus prend sur lui le péché du monde. Jésus expérimente pleinement ce que signifie le péché humain, à savoir la douleur d'être séparé de Dieu ; comme le dit 2 *Cor.* 5,21 : « Celui qui n'avait pas connu le péché, Dieu l'a fait péché pour nous afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu ». Mais, d'une manière peut-être plus équilibrée que celle de Moltmann, Balthasar montre que tout ce qui arrive sur la croix est le développement du « drame » propre à la vie intra-trinitaire. La Trinité éternelle est un drame dans lequel le Père se livre au Fils et le Fils répond avec une obéissance parfaite. Ainsi dans la vie intra-trinitaire il y a un mouvement dramatique infini de don de soi et de réponse. Ce mouvement implique une séparation infinie entre Père et Fils, en même temps qu'union infinie. En effet, leur séparation est à la fois maintenue et surmontée par l'Esprit. Le Fils se distance dans un acte d'obéissance qui correspond à sa personne de Fils. Et, comme Balthasar l'explique, puisque le monde a sa place dans la vie trinitaire et puisque le drame entre Dieu et le monde est déjà joué dans le drame éternel du Père et du Fils dans l'Esprit, toute séparation entre Dieu et le monde, même la plus sombre comme celle de la croix, peut seulement arriver à l'intérieur du drame éternel de la vie trinitaire. L'abandon divin à la croix est en même temps rendu possible et surmonté par l'amour éternel des personnes divines l'une pour l'autre et pour l'humanité abandonnée.

Ainsi Balthasar, comme Moltmann, entend s'adresser aux hommes de notre temps écrasés par la souffrance et scandalisés par l'absence apparente de Dieu. Aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui il montre la croix et la souffrance du Dieu trine comme la divine réponse à l'énigme humaine. Pour Balthasar, peut-être encore mieux que pour Moltmann, les fondements trinitaires de l'événement de la croix révèlent que Dieu est un amour vraiment illimité.

2. **L'origine de l'Église dans le mystère pascal.** – Au cœur du mystère pascal se tient l'Eucharistie. Le don de lui-même que Jésus signifie à la dernière Cène, qui anticipe le don total qu'il fait de lui-même à la croix, est équivalemment l'abandon de lui-même à son Père ainsi qu'à ses frères et sœurs. Le Verbe devenu chair par l'incarnation est maintenant rompu et distribué. Jésus ne dispose plus de lui-même, mais il est à la disposition des autres. « Il aima les siens jusqu'à la fin » (*Jean* 13,1).

Ce qui arrive à la Cène trouve son accomplissement à la croix. Jésus est répandu. Cela est représenté dans l'évangile de Jean par le sang et l'eau qui jaillissent du côté du Christ ; les Pères de l'Église y ont vu le baptême et l'Eucharistie. Dans une formule bien frappée, H. de Lubac note que l'Église fait l'Eucharistie et que l'Eucharistie fait l'Église. L'Église peut célébrer l'Eucharistie seulement parce que c'est l'amour eucharistique du Christ qui a créé l'Église en premier lieu. Elle est née du côté ouvert du Christ.

Dans ce contexte nous pouvons examiner la dimension trinitaire du mystère de l'Église. Plus haut, dans la partie historique de cet article, nous avons vu que l'accès au Dieu trine se fait par la révélation de la Trinité dans l'économie du salut. Nous avons vu que le Père se manifeste par le Fils dans l'Esprit ; si l'Église est un mystère trinitaire, le Père doit être manifesté dans l'Église par le Fils et dans l'Esprit.

C'est exactement ce que nous trouvons quand nous réfléchissons sur le mystère de l'Église. La première dimension à souligner est l'aspect christologique. Puisque l'Église est enracinée dans le don eucharistique du Christ, elle doit être Corps du Christ. Ici encore c'est Augustin qui nous montre le chemin quand il déclare à sa communauté : le mystère que vous êtes est placé dans vos mains. En d'autres termes : il y a une unité inextricable entre le corps du Christ qu'est l'Eucharistie et le corps du Christ qu'est l'Église. Cette dimension christologique ou sacramentelle est soulignée par *Lumen Gentium,* n. 8.

« La société organisée hiérarchiquement d'une part et le Corps mystique d'autre part, l'assemblée discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin. C'est pourquoi, en vertu d'une analogie de grande valeur, on la compare au mystère du Verbe incarné. »

L'analogie concerne ici le lien entre le Verbe divin et l'humanité de Jésus d'une part et d'autre part le Christ tête et son corps mystique, l'Église. Il s'agit seulement d'une analogie, car l'Église n'est pas unie hypostatiquement au Christ comme sa nature humaine est unie hypostatiquement à sa personne divine. D'un autre côté, l'union entre le Christ et ses membres est réelle, puisque les membres lui sont incorporés. Le Christ et son Église ne forment pas deux réalités, mais une seule. Comme le dit Augustin : la Tête et les membres forment une seule réalité : le *Totus Christus.*

En même temps nous devons reconnaître que l'aspect sacramentel de l'Église n'épuise pas son mystère. La spiritualité orientale nous met en garde (mais Augustin aussi ; cf. DS, t. 9, col. 350-51) : il ne faudrait pas souligner l'aspect christologique au point de tomber dans un christomonisme. Il faut rendre justice aussi à la dimension pneumatologique de l'Église. Ici encore notre réflexion peut s'appuyer sur le Mystère pascal : Jésus en mourant « remit l'Esprit » (*Jean* 19,30). Selon l'exégèse des Pères, cela signifie que l'Esprit, reçu par Jésus pour sa mission, est maintenant rendu au Père. Et cette action de remettre l'Esprit préfigure la Pentecôte où le Père par Jésus répand son Esprit sur l'Église. Selon l'expression de *Lumen Gentium,* n. 7, c'est un unique et même Esprit qui existe dans la Tête et dans les membres. Ainsi le lien d'unité dans le Corps mystique est précisément le Saint Esprit, qui est comme l'âme du Corps mystique et qui a la mission de vivifier, d'unifier et de mouvoir le corps entier. Prenant son point de départ dans l'enseignement de *Lumen Gentium,* le théologien Heribert Mühlen définit le Saint Esprit comme une personne en beaucoup de personnes : son idendité est d'unifier la pluralité ; il est communion. Ainsi, pour l'Église, le Saint Esprit en même temps unit le Christ à chaque croyant et constitue le lien de communion entre les fidèles. L'unité de l'Église n'est pas celle d'un agrégat de membres réunis par une libre décision d'association. Cette unité a sa source et son lien très profond dans la personne du Saint Esprit qui existe en chaque membre sans être partagé.

Ainsi la raison d'être de l'Église est précisément la communion trinitaire. Depuis le Synode de 1985, le concept de l'Église comme *koinonia* ou communion a joué un rôle de plus en plus décisif dans l'ecclésiologie catholique. Bien que l'Église soit une société hiérarchiquement structurée (*Lumen Gentium,* ch. 3), cette hiérarchie est au service de la communion. Ici la communion n'est pas un concept sociologique, mais un concept proprement théologique. La communion qu'est l'Église est précisément communion dans la vie trinitaire. La réalité de cette communion est tellement importante pour l'auteur de la 1re Épître de Jean qu'en écrivant il utilise le « nous » : « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous ; notre communion est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ » (1 *Jean* 1,3). – Sur l'aspect *œcuménique* de la *Koinônia,* cf. DS, t. 8, col. 1759-62.

3. **Baptême.** – Nous avons vu plus haut comment l'Église était née dans le Mystère pascal, quand le sang et l'eau ont jailli du côté du Christ et quand il a remis son Esprit au Père et au monde. Voyons maintenant comment l'entrée dans l'Église se réalise par le baptême quand le croyant meurt avec le Christ et reçoit son Esprit. Ici encore la pleine réalité du baptême ne peut être saisie que dans une perspective trinitaire.

Annoncé par Jean Baptiste comme quelqu'un qui vient derrière lui et qui baptisera dans l'Esprit Saint et le feu (*Luc* 3,16), Jésus commença son propre ministère en recevant le baptême de Jean. Bien que les récits évangéliques du baptême dans le Jourdain n'établissent pas un lien explicite avec la mort de Jésus, les allusions obligent à faire ce rapprochement. Ainsi Jésus est identifié au Serviteur d'Isaïe (42,1). Bien plus, Jésus qui est sans péché (ce qui est souligné par la réaction de Jean en *Mt.* 3,14) s'identifie avec les pécheurs et avec Israël en demandant le baptême. Plus tard, en *Luc* 12,50 Jésus met un lien entre baptême et mort : « Je dois recevoir un baptême, et quelle n'est pas mon angoisse jusqu'à ce qu'il soit consommé ». Ce qui est à rapprocher de la compréhension paulinienne du baptême chrétien en *Rom.* 6. L'autre aspect significatif du baptême de Jésus par Jean est la descente de l'Esprit Saint. Le Père reconnaît Jésus comme son Fils et lui accorde l'onction de l'Esprit pour l'accomplissement de sa mission de Serviteur. Ainsi, dès le baptême de Jésus, tous les éléments de la foi trinitaire sont présents.

Quant au baptême chrétien, le lieu classique pour le comprendre est l'enseignement de Paul sur le baptême en *Rom.* 6, où l'Apôtre le présente comme une immersion dans le Mystère pascal du Christ. Ainsi dans ce passage Paul souligne la dimension christologique du baptême. Être plongé dans les eaux du baptême c'est être plongé dans la mort du Christ. Il ne s'agit pas ici d'une eau qui lave ou purifie, mais d'une eau qui détruit, comme dans le *Ps.* 69,1-2 : « Sauve-moi, ô Dieu, car les eaux me sont entrées jusqu'à l'âme ! J'enfonce dans les eaux profondes et le flot me submerge ». Utilisant cette image, Paul pose une question rhétorique : « Ignorez-vous que, baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle » (*Rom.* 6,3-4).

Ici Paul ne mentionne pas explicitement l'Esprit. Mais on peut penser qu'en insistant sur la vie nouvelle qui découle du baptême il fait allusion à l'Esprit Saint. En effet, selon la doctrine de Paul, c'est à cause de l'inhabitation de l'Esprit dans le chrétien que celui-ci est mort au péché et qu'il vit dans la nouveauté de l'amour : « Vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'Esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous... Si le Christ est en vous, bien que votre corps soit mort à cause du péché, votre esprit est vie à cause de la justice » (*Rom.* 8,9-10). Pour Paul, dans le baptême nous avons crucifié avec le Christ notre vieil homme, le moi égoïste, et nous avons reçu l'Esprit du Christ de sorte que nous pouvons vivre une nouvelle existence. Pour Paul, en *Rom.* 6, le baptême signifie la mort du croyant avec le Christ ; à partir de ce fait découle un impératif : « vous devez vous regarder comme morts au péché et vivants pour Dieu dans le Christ Jésus. Que le péché ne règne donc plus dans votre corps mortel » (*Rom.* 6,11-12). On peut dire que ces impératifs correspondent à la nouvelle vie de l'Esprit.

Dans le rite du baptême, ces deux aspects, christologique et pneumatologique, sont exprimés symboliquement. L'acte principal dans le sacrement du baptême est l'immersion dans l'eau qui symbolise notre participation à la mort et à la résurrection du Christ. Nous traversons les eaux de la mort pour émerger victorieux avec le Christ pour une vie nouvelle dans l'Esprit. La dimension pneumatologique est très bien exprimée par les onctions : elles appartiennent à une très vieille tradition, et dans l'Église primitive elles n'étaient sans doute pas considérées comme des rites purement supplémentaires. Ces onctions signifient que par le baptême nous participons à l'office messianique et royal du Christ. Dans sa 3e Catéchèse mystagogique (3 ; SC 126, p. 124s), Cyrille de Jérusalem exhorte sa communauté : « Veille à ne pas t'imaginer qu'il y ait là simple parfum... (Quand le Saint Esprit a été invoqué sur le saint chrême) il n'est plus un parfum ordinaire ; il est le don du Christ, qui par la présence de l'Esprit Saint instille en nous sa divinité. C'est ce parfum dont symboliquement on te chrisme le front et les autres sens. De ce parfum visible le corps est chrismé, mais du Saint Esprit invisible l'âme est sanctifiée ». Ainsi l'immersion dans l'eau et les onctions expriment parfaitement la signification de ce sacrement : participation à la mort du Christ et réception de son Esprit. Ainsi notre accès à l'amour du Père et à notre réconciliation avec lui nous est donné grâce à la mission conjointe du Fils et de l'Esprit. A travers l'économie du sacrement du baptême le mystère de la Trinité nous devient présent.

4. **L'Eucharistie.** – Dans la Constitution sur la Liturgie les Pères de Vatican II ont souligné le caractère trinitaire de l'Eucharistie : « Jamais, dans la suite (après la Pentecôte), l'Église n'omit de se réunir pour célébrer le mystère pascal... en célébrant l'Eucharistie dans laquelle ' sont rendu présents la victoire et le triomphe de sa mort ' (concile de Trente) et en rendant en même temps grâces ' à Dieu pour son don ineffable ' (2 *Cor.* 9,15) dans le Christ Jésus, ' pour la louange de sa gloire ' (*Éph.* 1,12) par la vertu de l'Esprit Saint » (n. 6).

Edward Kilmartin (*Christian Liturgy : Theology and Practice*) a montré que la célébration des sacrements constitue notre expérience de la Trinité économique. L'Église dans sa liturgie a accès au Père par l'action du Christ dans le Saint Esprit. Dans sa tradition la théologie occidentale a donné priorité à l'action du Christ dans les sacrements, soulignant par exemple leur caractère *ex opere operato* : puisque c'est le Christ qui agit, tout sacrement a la garantie de l'efficacité divine ; le signe accomplit ce qu'il signifie.

Cette dimension est spécialement importante dans l'Eucharistie. C'est le Christ qui invite son peuple à la table de sa Parole et à la table de son Eucharistie. Bien plus, c'est le Christ qui offre le sacrifie. Tenant compte de l'axiome classique *Lex orandi est lex credendi,* nous constatons dans le Canon romain une nette insistance sur la dimension sacrificielle de l'Eucharistie. Souvent dans cette prière l'Église utilise des mots comme sacrifice, victime, oblation, offrande. Bien qu'il n'y ait eu jamais aucun doute que le sacrifice du Christ a eu lieu une fois pour toutes et qu'il ne peut être répété (voir *Héb.* 10,11-12), il n'en est pas moins vrai que dans l'Eucharistie le sacrifice du Christ est rendu présent de sorte que la communauté est invitée à recevoir son fruit qui demeure éternellement. Comme l'affirme *Lumen Gentium,* n. 3 : « Toutes les fois que le sacrifice de la croix par lequel le Christ notre pâque a été immolé (1 *Cor.* 5,7) se célèbre sur l'autel, l'œuvre de notre rédemption s'opère ». Le sacrifice du Christ est rendu présent, c'est-à-dire il est rendu visible et actuel ici et maintenant, de sorte que les fidèles y ont accès.

Cependant, comment l'Église est-elle capable d'offrir ce sacrifice ? En quel sens est-elle capable de *faire* quelque chose devant Dieu ? Pour répondre à cette question nous pouvons faire appel à l'intéressant essai de H.U. von Balthasar, *Die Messe : ein Opfer der Kirche ?* D'abord, s'appuyant sur Augustin, il note ceci : le sujet qui offre le sacrifice de la messe est le *Totus Christus,* la Tête et les membres. L'Église peut offrir le sacrifice seulement en tant qu'elle est dans le Christ. Ensuite Balthasar se demande de quel genre d'activité il s'agit ici : devant le mystère de la croix toute activité se transforme en réceptivité ; le modèle ici est Marie qui devant la croix peut seulement dire son *Fiat* : que cela soit ainsi pour le salut du monde. Tout chrétien est appelé à faire de même : il est appelé à dire oui à la mort de Jésus. Il doit permettre à Jésus de mourir pour lui, sinon il n'a pas de part avec le Christ (*Jean* 13,8). Ainsi dans l'Eucharistie la suprême activité de l'Église est la suprême passivité de laisser le Christ agir.

Jusqu'ici nous avons surtout souligné le mouvement de descente qui va de Dieu au monde dans la croix du Christ. Mais pour une parfaite perception trinitaire de l'Eucharistie nous devons également souligner la dimension pneumatique. Et ici nous sommes devant le mouvement de remontée de l'Église vers Dieu. S'il est vrai que tout sacrement est action du Christ et que le mode employé est ordinairement l'indicatif (« je te baptise », « je t'absous », « ceci est mon corps »), néanmoins chaque indicatif exprime en réalité une intercession, une prière. En effet, le Christ élevé à la droite de son Père et glorifié dans son humanité intercède pour nous (*Héb.* 7,25). Intercéder pour nous, cela veut dire qu'il répand sur nous l'Esprit Saint. Dans toute célébration sacramentelle l'Église prie avec la puissance de l'Esprit Saint ; avec cette puissance elle prie afin que l'Esprit lui soit donné. Ainsi le sacrement est une prière qui monte vers Dieu. Mais cette prière est assurée d'être efficace, puisque le Père écoute toujours la prière de son Fils et son éternelle intercession en faveur de son peuple.

Dans l'Eucharistie cette dimension de remontée et d'intercession s'exprime dans l'épiclèse. L'Église prie sur les offrandes pour la venue de l'Esprit. L'Église demande que les dons offerts soient sanctifiés de sorte qu'ils deviennent le corps et le sang du Christ, et aussi que la communauté soit transformée, devienne le peuple saint de Dieu, le Corps du Christ dans le monde. Le Christ qui dans la communion est donné au peuple est le Christ ressuscité, le Christ spirituel, qui transforme les fidèles en lui-même, les incorpore. Comme le dit Augustin : « Si vous êtes le Corps du Christ et ses membres, votre mystère est posé devant vous dans le repas du Seigneur. Vous recevez votre mystère... Soyez ce que vous voyez et recevez ce que vous êtes » (*Sermon* 272 : PL 38, 1247-48). Autrement dit, le repas, dans lequel nous recevons le Corps du Christ avec foi et reconnaissance, est le signe visible de la fécondité de l'offrande du Christ dans sa communauté.

5. **Trinité et contemplation.** – Nous avons vu plus haut comment la théologie contemporaine souligne le caractère trinitaire de la révélation. Dieu, le Mystère absolu, se révèle et se communique dans le Christ de sorte que le croyant est introduit dans l'événement du salut, c'est-à-dire qu'il est divinisé par l'Esprit Saint. Dans ce contexte la foi doit être comprise comme la

réponse existentielle de l'homme au don que Dieu fait de lui-même. Si la révélation et la foi sont ainsi comprises, il est manifeste que la foi et la prière sont liées de manière très étroite. Prier n'est rien d'autre que rendre explicite la soumission de la foi face à la révélation de Dieu. La prière est le signe tangible que la foi de quelqu'un est palpable et vivante. A cause du lien étroit entre révélation et foi et puisque la prière est l'explicitation de la foi, alors toute prière chrétienne a tout ensemble un fondement trinitaire et une structure trinitaire.

Le trait le plus frappant de la prière est peut-être qu'elle a sa racine dans le Verbe. Karl Rahner remarque que la réflexion philosophique trouve son point culminant dans l'aporie qui saisit l'homme lorsqu'il se tient respectueusement devant le Mystère ultime et qu'il attend une parole éventuelle à lui adressée par Dieu. La créature est ordonnée à la révélation, et elle entend soit le silence de Dieu soit une Parole librement adressée à elle. Selon Balthasar, ce qui distingue le christianisme de toutes les religions c'est le don gratuit de la Parole. Sans la Parole de Dieu la religion culminerait dans la *via negativa,* dans laquelle l'homme cherche par la négation et la purification à dépasser le monde et à parvenir à l'Un. Le christianisme, au contraire, affirme la futilité de tout effort venant d'en bas, et il proclame la bonne nouvelle de la Parole de Dieu venue d'en haut. Comme le dit Balthasar, « la question absolument décisive est de savoir si Dieu a parlé à l'homme, – c'est-à-dire s'il a parlé de lui-même et de son dessein en créant le monde et l'humanité –, ou si l'Absolu reste silencieux au-delà de toute parole prononcée dans notre monde ».

Si Dieu a adressé sa Parole au monde, nous devons chercher l'origine de cet événement dans le Père. Si le Dieu trine est le mystère de l'amour, le Père est l'origine de cet amour, une origine qui est elle-même sans origine. Les grands théologiens du moyen âge soulignaient que le Père est non-engendré. Mais cette caractéristique exprime seulement un aspect de l'être du Père, car le Père en tant que Père engendre de toute éternité. Le Père ne retient pas sa divinité pour lui-même, mais il se donne en une fécondité et donation infinie, à savoir son Fils (cf. art. *Pater,* DS, t. 12, col. 406-09). Ainsi le Père est une ouverture infinie vers l'Autre. Mais en se donnant lui-même à l'Autre, son Fils, le Père de toute éternité nous voit nous aussi, ses créatures. Il n'y a jamais eu un temps où le Père n'a pas voulu être notre Dieu. C'est de toute éternité que Dieu jette sur nous un regard de grâce. Balthasar écrit (*Das betrachtende Gebet,* ch. 2) : depuis le vrai commencement, depuis l'éternité « Dieu nous regarde et nous connaît (même si alors nous n'avions aucune existence dans le temps), comme le soleil illumine un terrain, lui donnant couleur, chaleur et fécondité, pénétrant toutes choses si profondément qu'il leur donne de pouvoir d'elles-mêmes croître, fleurir et porter du fruit ; mais cela se produit uniquement par la grâce du soleil, qui en est la condition indispensable et le milieu qui leur permet de s'épanouir ». En termes bibliques, c'est le mystère de notre prédestination de toute éternité par le Père dans le Fils : « Dieu nous a élus dans le Christ dès avant la création du monde pour être saints et immaculés en sa présence » (*Éph.* 1,4).

Quand les temps furent accomplis, cette Parole fut prononcée. Le Père qui est invisible, inexprimable, transcendant toutes nos paroles humaines, devient visible et audible dans l'espace et le temps en Jésus Christ : « Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (*Jean* 1,18). Depuis ce moment la contemplation chrétienne devient en même temps une possibilité et une nécessité. D'un côté, il y a le commandement du Père : « Celui-ci est mon Fils, mon élu, écoutez-le » (*Luc* 9,35). De l'autre côté, il y a l'invitation de Jésus : « Venez et voyez » (*Jean* 1,39) et sa réponse à Philippe : « Qui me voit voit le Père » (14,9).

Ici nous sommes au cœur en même temps du mystère de l'Incarnation et du mystère de la prière chrétienne. Le mystère de l'Incarnation signifie que Jésus dans la réalité de son humanité est celui qui rend visible le Père. Chacune de ses paroles, attitudes et actions humaines est une révélation de Dieu. Dieu n'est pas révélé en passant à côté de son humanité ou par ce qui serait en lui surhumain, mais par une existence humaine ordinaire. D'où l'appel à la contemplation : ce n'est pas seulement durant sa vie terrestre que l'histoire humaine de Jésus est révélation du Père, mais son humanité, maintenant glorifiée, demeure chargée d'une signification permanente pour notre accès à Dieu. Par notre contemplation de Jésus dans son humanité nous sommes conduits à connaître Dieu, et le pèlerinage que nous commençons ici sur terre dans la contemplation de son humanité n'aura pas de fin : comme Dieu-homme son mystère est insondable ; éternellement il nous introduira dans le mystère de son Père.

Cependant le mystère de notre prière ne peut être décrit seulement en termes christologiques. Bien que ce soit la conviction de toute la tradition que le Christ peut nous devenir présent en le contemplant dans les évangiles, cependant sans l'aide de l'Esprit Saint, le texte sacré demeure *lettre* et n'a pas le pouvoir de nous introduire dans la révélation divine et la vie trinitaire. Ainsi c'est l'Esprit qui nous ouvre le Mystère du Christ et qui fait du Christ une réalité vivante pour le croyant. Et cela de deux manières. Premièrement, c'est l'Esprit qui ouvre les yeux du croyant pour voir qui est Jésus réellement et ce que ses paroles signifient. Durant son ministère terrestre la vie et la mission de Jésus étaient transparentes, cependant la foule ne réussit pas à saisir son message : il fallait un autre interprète pour tout expliquer et conduire ces hommes et ces femmes à la vérité (voir *Jean* 16,12-13). Secondement, grâce à l'Esprit, Jésus ne reste plus une réalité extérieure à moi, mais il devient une réalité vivante en moi, « jaillissant pour la vie éternelle » (*Jean* 4,14 ; cf. 7,37-39). Si Jésus, comme « exégète » du Père (*Jean* 1,18), révèle les profondeurs infinies du Père, puisque le Père est l'origine insondable de la Trinité, l'Esprit qui scrute les profondeurs de Dieu (1 *Cor.* 2,10) révèle l'insondable richesse du Christ (*Éph.* 3,8). Ici encore le mystère de la prière chrétienne devient le mystère du don trinitaire de Dieu : dans l'Esprit je suis conduit au Fils, et par le Fils j'avance vers les profondeurs sans fond du Père.

6. **Trinité et agir chrétien.** – Une des plus sérieuses objections qui ont été formulées contre la foi trinitaire est celle de Kant : « De la doctrine de la Trinité prise littéralement, absolument rien ne peut servir de manière pratique, même si on croit tout comprendre – à plus forte raison si on est conscient qu'elle dépasse tous nos concepts » (*Le conflit des Facultés,* 1e sect. 2°; trad. franç., Paris, 1945, p. 42).

Cette objection, cependant, peut être affrontée, si on se souvient que notre expérience de la Trinité est solidement enracinée dans l'économie du salut, spécialement dans l'expérience du mystère pascal de Jésus. Parmi les théologiens contemporains qui ont

développé les conséquences de notre foi trinitaire pour l'agir chrétien, on peut citer J.B. Metz et J. Moltmann. L'approche de Metz s'appuie sur les concepts de narrativité, mémoire et solidarité ; celle de Moltmann sur l'identification du Christ avec l'abandon divin.

Avec Metz nous pouvons dire que le christianisme est fondamentalement une religion narrative. Elle a une histoire à raconter. Cette histoire a à faire avec la manifestation de la justice de Dieu dans la personne de Jésus. Pour l'Ancien Testament la justice de Dieu est la fidélité de Dieu aux demandes de son alliance avec Israël. Cette demande n'est pas opposée à la miséricorde ; elle est plutôt équivalente au salut lui-même, au fait que Dieu défend son peuple. Bien que la fidélité de Dieu soit universelle, nous pouvons dire que par sa fidélité il est lié d'une manière spéciale avec ceux qui sont opprimés : le pauvre, la veuve, l'orphelin. Quand Jésus proclame la venue du Royaume, il annonce en réalité la manifestation ultime de la justice de Dieu. Très remarquable dans le ministère de Jésus est sa solidarité avec les pauvres. Jésus s'identifie avec toutes les catégories de pauvres et d'exclus : publicains, enfants, femmes, estropiés, lépreux, etc. Et c'est précisément cette identification qui provoque l'hostilité des pharisiens et entraîne sa mort.

La mort de Jésus représente donc soit la défaite de la justice de Dieu soit son triomphe ultime. Pour un chrétien qui voit la mort de Jésus dans la lumière de sa résurrection, la mort de Jésus signifie que Dieu lui-même est à trouver dans l'abandon divin de la croix. Selon Moltmann, Dieu s'est identifié avec cet événement et montre qu'il est du côté du pauvre et de l'abandonné. Selon la perspective de Metz nous pouvons dire que le christianisme vit du souvenir de cette révélation de Dieu. Ce souvenir est en même temps un « souvenir dangereux » car il soulève les pauvres, et pour les opprimés il est l'espoir d'une libération ultime. Si Dieu s'est identifié avec le pauvre et a ressuscité des morts Jésus l'abandonné, cela montre que Dieu n'est pas pour le *statu quo,* mais pour une transformation complète. De l'événement de la croix, qui est l'événement de Dieu par excellence, découle une puissance révolutionnaire, celle d'une création nouvelle.

La puissance qui est issue de cet événement peut être décrite comme la puissance de l'Esprit Saint. Selon Moltmann : « De cet événement qui se situe entre le Père et le Fils, survient le don lui-même, c'est-à-dire l'Esprit Saint, qui accueille ceux qui ont été abandonnés, qui justifie l'impie et donne la vie à celui qui est mort ». Le chrétien qui vit dans la puissance de l'Esprit est conduit à s'identifier à ceux avec qui Dieu s'est lui-même identifié. Une spiritualité chrétienne, enracinée dans le mystère pascal, n'a rien à voir avec la passivité, ni avec le stoïcisme, car le Dieu de la croix n'est pas le « moteur immobile » d'Aristote, mais un Dieu mis en mouvement par la souffrance du monde. La spiritualité chrétienne est ainsi une spiritualité de « compassion ». Mais où Dieu peut-il être trouvé ? Comme le dit Moltmann : « La gloire du Dieu trine transparaît non pas sur les couronnes des rois, ni dans les cortèges de triomphe, mais sur le visage de Jésus crucifié et sur le visage des opprimés dont il est devenu le frère ». Seconde question : où dois-je me trouver ? Là où est le Christ, près du pauvre, du souffrant, du solitaire, de l'affligé, de l'exilé. C'est là certainement l'enseignement de la parabole du jugement dernier en *Mt.* 25 ; comme le remarque Moltmann, les mauvais sont condamnés non pas pour avoir méconnu ces demandes de justice, mais parce qu'ils n'ont pas su reconnaître *où* ces demandes étaient formulées : ils n'ont pas su reconnaître le visage du Christ derrière le visage de ses frères et sœurs malheureux.

Ainsi l'objection de Kant est-elle à repousser. En fonction du lien étroit entre notre idée de Dieu et notre idée de la société, des penseurs comme Metz et Moltmann ont bien montré que la foi chrétienne en un Dieu trine, enracinée dans le mystère pascal, n'est pas une théorie désincarnée, mais une vie concrète à la suite du Christ. Connaître Dieu ne veut pas dire autre chose.

7. **Foi, espérance et amour.** – L'essence de l'expérience chrétienne consiste à vivre selon les trois vertus de foi, espérance et amour, qui sont appelées théologales parce qu'elles permettent de connaître Dieu. Pour un chrétien, la connaissance de Dieu n'est pas tant un savoir objectif, abstrait, démontrable, que quelque chose de vécu et de partagé par un engagement de foi, d'espérance et d'amour.

D'abord la foi. Selon la Bible la foi est avant tout la remise existentielle de soi à Dieu. Elle présuppose que Dieu se donne à l'homme et que l'homme accueille ce don avec confiance. Cet acte de confiance est entouré par un ensemble d'attitudes complémentaires comme la persévérance, la vigilance, la disponibilité envers Dieu. Selon l'Épître aux Hébreux (12,2) le Christ est « l'auteur et le réalisateur de la foi ». En effet il a parfaitement accompli l'expérience de foi de l'ancienne alliance comme remise de soi à Dieu selon l'alliance. Par son attitude de foi (« Tout est possible à celui qui croit », *Marc* 9,23) il fortifiait la foi de ceux qui l'imploraient (« Je crois ! Viens en aide à mon peu de foi » ; 9,24). L'existence du chrétien est décrite par Paul comme une vie « dans le Christ », animée par « la foi du Christ ». Ce génitif est-il objectif ou subjectif ? Balthasar suggère d'y voir un génitif mystique : le Christ croit en moi, il est le fondement de ma foi, le Christ vivant en moi rend possible que je m'en remette entièrement au Père. Mais chez Paul l'expression « dans le Christ » est étroitement liée à la formule parallèle « dans l'Esprit » : le Christ croit dans le chrétien, parce que le croyant est habité par l'Esprit du Christ. Ainsi la foi a une structure trinitaire : le don du Père est réalisé par le Christ, qui, habitant en moi par son Esprit, me rend capable de m'en remettre au Père.

De même, l'espérance présente une structure trinitaire. Ici encore le Christ est l'archétype de l'espérance. Durant toute son existence terrestre il était tendu vers la venue du Règne de Dieu, même durant la passion, même au moment de son abandon sur la croix. Le Christ ressuscité et monté près du Père nous montre que notre pèlerinage terrestre est entièrement tourné vers le Père. L'avenir du monde est le royaume du Père. Cependant dès maintenant, si la résurrection du Christ est la garantie que notre espérance n'est pas vaine, l'Esprit est le gage, les arrhes, les prémices de ce qui est encore à venir (cf. 2 *Cor.* 5,5 ; *Rom.* 8,23). Sans l'activité présente de l'Esprit, l'espérance ne serait que la poursuite d'une utopie. Selon Ernst Bloch, Dieu serait le nom qui désigne cet espace vide vers lequel la transcendance humaine s'avance. Mais l'espérance chrétienne n'est pas à la poursuite

d'une utopie. L'Esprit du Christ est présent et actif en nous et dans le monde, créant déjà par anticipation quelque chose du Royaume et résistant aux puissances de mort qui s'opposent au Règne de Dieu. Jésus ressuscité n'est pas inactif: par son Esprit il prépare le monde afin qu'il soit remis au Père quand Dieu sera tout en tous.

Le dernier mot, cependant appartient à l'amour. La formule la plus vigoureuse et la plus concise dans le Nouveau Testament pour définir Dieu est que Dieu est amour (1 *Jean* 4,8.16). Cette affirmation ne relève pas d'une doctrine philosophique, elle est la conviction d'une foi fondée sur l'expérience de Dieu en Jésus. Le seul mot adéquat pour exprimer l'événement où Dieu donne son Fils unique et où le Fils se donne lui-même pour notre salut est « amour ». Cet événement d'amour entre le Père et le Fils n'est pas, cependant, un événement clos sur lui-même. C'est un événement ouvert, qui concerne toute l'humanité. Comme Paul l'écrit : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a été donné » (*Rom.* 5,5). A cause de cet Esprit d'amour qui habite en lui, le chrétien ose affirmer avec Jean qu'il connaît Dieu (1 *Jean* 4,7). Cependant le test d'authenticité de cette expérience de Dieu est l'empressement à aimer les hommes et les femmes que Dieu nous donne de rencontrer et de voir en eux des frères et des sœurs pour qui le Christ est mort. Ainsi l'amour de Dieu et l'amour de l'homme sont étroitement liés dans un cercle sans rupture : l'amour de Dieu descend en moi par le Christ dans l'Esprit, et dans l'Esprit j'aime mon prochain, voyant en lui le visage du Christ, et ainsi par le Christ je monte vers le Père.

H.U. von Balthasar, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln, 1959 ; trad. franç., angl., etc. ; *Fides Christi*, dans *Sponsa Verbi*, Einsiedeln, 1961, p. 45-79 ; *Die Messe : ein Opfer der Kirche ?*, dans *Spiritus creator*, Einsiedeln, 1967, p. 166-277 ; *Mysterium Paschale*, dans *Mysterium Salutis*, t. 3/2, éd. J. Feiner et M. Löhrer, Einsiedeln, 1969, p. 133-319 ; trad. franç., *Myst. Sal.*, t. 12, 1972, p. 13-275. – J. Daniélou, *La Trinité et le mystère de l'existence humaine*, Paris, 1968. – J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, Munich, 1972 ; trad. angl., franç. ; *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Munich, 1980 ; trad. franç., Paris, 1983. – B. de Margerie, *La Trinité dans l'histoire*, Paris, 1975.

J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mayence, 1977 ; trad. angl., franç. – E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt...*, Tübingen, 1977 ; trad. franç., Paris, 1983. – J. Alfaro, *Esistenza Cristiana*, Rome, 1979. – Ph. Ferlay, *Père, Fils et Esprit. Le mystère trinitaire de Dieu*, Paris, 1979. – W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mayence, 1982 (3e partie) ; trad. franç., Paris, 1985 ; *Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, dans *Theologie und Kirche*, Mayence, 1987, p. 272-89. – E. Salmann, *Trinität und Kirche. Eine dogmatische Studie*, dans *Catholica*, t. 38, 1984, p. 352-74. – E. Kilmartin, *Christian Liturgy. Theology and Practice*, Kansas City, 1968. – J. O'Donnel, *The Mystery of the Triune God*, Londres, 1986. – B. Forte, *La Trinité comme histoire : essai sur le Dieu chrétien*, trad. franç., Paris, 1989.

Les encyclopédies religieuses ont un art. sur la Trinité ; celui du DTC, t. 15/2, 1950, col. 1545-1855 (G. Bardy, A. Michel), offre une documentation encore indispensable. – DS, voir les art. Connaissance mystique de *Dieu, Divinisation, Esprit Saint, Grâce, Image et Ressemblance, Inhabitation, Jésus, Naissance divine, Pater, Paternité de Dieu, Parole de Dieu, Prière, Salut, Thomas d'Aquin* (doctrine spirituelle). – *La Trinidad en nuestra oración*, n. spécial de la *Revista de Espiritualidad*, t. 48, n. 191, 1989.

John O'Donnell.

TRINKELLIUS (Zacharie Ignace), jésuite, 1602-1665. – Zacharias Ignatius Trinkellius naquit le 9 mai 1602 à Presbourg et entra le 11 octobre 1617 dans la Compagnie de Jésus. Sa formation de jésuite terminée, il enseigna à Graz, à partir de 1630, la philosophie pendant quatre ans, puis la théologie pendant quatre ans. De 1641 à 1644 il exerça la fonction de recteur dans le même collège (Duhr dit : 1642-1645). Ensuite il fut nommé recteur de la maison professe de Vienne (1645-1650) et dirigea, de 1652 à 1654 (Archives provinciales et Duhr ; peut-être aussi dès 1651), en tant que provincial, la province autrichienne de l'Ordre. De 1655 à 1657 il fut instructeur du Troisième An à Judenburg, puis de 1658 à 1660 recteur à Tyrnau. En 1662 il alla s'établir à Presbourg, où il mourut le 18 septembre 1665. On a loué son obéissance, son humilité et son renoncement.

Pour ses compagnons du Troisième An il composa *Major Dei Gloria, Finis Ultimus, imo Unicus veri Socii Jesu. Per exercitia spiritualia... proposita*, composé à Judenburg, imprimé à Vienne en 1656 (512 p. in-4°). L'ouvrage fut remanié et augmenté sous le titre *Major Dei Gloria. Viris apostolicis per exercitia spiritualia... proposita* (Vienne, 1660, 480 p. in-fol.), puis sous celui de *Divinatorium Viae et Vitae Aeternae, seu Methodus spiritualis...* (Vienne, 1663, 1673).

A côté de cet ouvrage spirituel, Trinkellius commenta la Ia de la *Somme théologique* de saint Thomas (Graz, 1636) et son *Tractatus de actibus humanis* (édité par les Bénédictins d'Admont en Styrie, sans date).

Ses *Leges Communes ab iis omnibus observandae, qui in collegiis... provinciae Austriae degunt* furent publiées dans *Monumenta Germaniae paedagogica* par P. Pachtler (t. 16, Berlin, 1894, p. 254-68).

L'unique ouvrage spirituel de Trinkellius (nous citons l'éd. de 1663) est organisé extérieurement comme une retraite de trente jours selon les *Exercices spirituels* ignatiens. Il a le mérite, assez rare parmi les retraites ignatiennes contemporaines, de les suivre de près, y compris dans leurs annotations et leurs différentes règles. Cependant cet ouvrage n'est pas orienté vers l'accompagnement du parcours personnel qu'a à fournir le retraitant (il s'agit ici d'un jésuite) ; il vise à lui offrir une doctrine de la perfection.

L'ouvrage s'ouvre par des *Prolegomena* qui montrent le rapport entre la retraite et la perfection, les moyens à prendre pour bien faire les Exercices (oraison mentale, sa préparation, comment exploiter ses fruits, les considérations et les examens), l'organisation stricte de la journée, le plan des trente jours. Chaque journée comporte ordinairement trois oraisons, une considération et divers textes courts à ruminer (généralement tirés de la Bible). Ces divers exercices d'une journée sont présentés sur une moyenne de dix pages in-folio, mais la considération en occupe la moitié. Seize « Discursus morales » sur des questions d'ordre spirituel (par ex. : « In re quapiam quomodo agat ne a voluntate Dei recedat ») sont intercalés dans le déroulement de la retraite. Trinkellius a ajouté à celle-ci une récollection annuelle (p. 399-421) et deux triduums pour le renouvellement des vœux (p. 432-80) ; suivent les index, dont le dernier répartit les méditations de la retraite sur les 365 jours d'une année.

I. Iparraguirre a relevé que Trinkellius s'inspire souvent de A. Le Gaudier (DS, t. 9, col. 529-39). Son enseignement, un peu terne, est solide, plus jésuite qu'ignatien ; les textes sont émaillés de citations

bibliques (surtout du Nouveau Testament), des Pères et, plus rarement, d'auteurs spirituels. Il faudrait une étude sérieuse de cet ouvrage pour faire apparaître sa valeur et, peut-être, l'originalité et la solidité de la doctrine de Trinkellius.

Archives romaines de la Compagnie de Jésus, *Austr. 131*, f. 585. – Archives de la province S.J. d'Autriche.
Sommervogel, t. 8, col. 247-48. – J.N. Stöger, *Scriptores Prov. Austr. S.J.*, Vienne, 1856, p. 370. – É. de Guilhermy, *Ménologes de la Compagnie de Jésus*, Assistance de Germanie, t. 1/2, Paris, 1898, p. 221-22 (bibliogr.). – B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge* (5 vol., Fribourg/Br.-Munich), t. 2/2, p. 322 et 337 ; t. 3, p. 190. – I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, Rome, 1967, p. 241-42. – DS, t. 6, col. 475 ; t. 8, col. 1024.

Constantin BECKER.

TRISTESSE. Voir DS, art. *Acédie, Désolation, Mélancolie.*

TRITHÈME (JEAN), bénédictin, 1462-1516. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine spirituelle.*

1. VIE. – Johannes Trithemius naquit le 1er février 1462 à Trittenheim sur la Moselle, près de Trèves. Il fit ses études à Trèves, aux Pays-Bas et à Heidelberg, mais sans obtenir aucun grade académique. En janvier 1482 il entra au monastère bénédictin de Sponheim et y fit profession en novembre de la même année. Dès le 29 juillet 1483, il fut élu abbé et consacré le 9 novembre. Sous son gouvernement, l'abbaye atteignit un haut degré de vie intellectuelle ; il rassembla de nombreux mss et livres pour la bibliothèque et entretint des relations avec plusieurs grands érudits de son temps. Trithème joua aussi un grand rôle dans la réforme bénédictine de la fin du 15e et du début du 16e siècle, au sein de la congrégation de Bursfeld (cf. DS, t. 1, col. 1429). Il se montra infatigable pour la cause de son ordre comme écrivain, prédicateur et visiteur. Après plus de vingt années d'abbatiat, il fut en butte à de graves oppositions dans son monastère, et renonça finalement à sa charge. En 1506, il devint abbé de Sankt-Jacob à Wurtzbourg, où il travailla jusqu'à sa mort le 13 décembre 1516.

2. ŒUVRES. – Voir leur énumération dans Arnold, *J. Trithemius.* Indiquons d'abord les éd. d'ensemble : *Opera pia et historica*, éd. J. Busaeus sj, Mayence, 1604 ; *Paralipomena opusculorum Petri Blesensis, Jo. Trithemii...*, éd. Busaeus, Mayence, 1605. – *Opera historica*, éd. Marq. Freher, Francfort/Main, 1601 ; reprint *ibid.*, Minerva, 1966.

1° *Sur la vie monastique.* – *Constitutiones provincialium capitulorum O.S.B. per provinciam Moguntinam et diocesim Bambergensem*, éd. Busaeus, *Opera pia*, col. 1026-61. – *Liber penthicus seu lugubris de statu et ruina ordinis monastici, ibid.*, col. 806-39. – *Modus et forma celebrandi capitulum patrum O.S.B. Moguntinae provinciae*, col. 1003-16. – *De proprietatibus monachorum*, col. 409-561. – *De regimine claustralium*, col. 150-408. – *Exhortationes ad monachos*, col. 409-561. – *De tentationibus monachorum*, col. 661-722. – *De triplici regione claustralium et spirituali exercitio monachorum...*, col. 562-660. – *De viris illustribus O.S.B.*, col. 16-149. – *De visitatione monachorum*, col. 979-1002.

2° *Discours capitulaires* (pour la Congrégation de Bursfeld). – *De fuga saeculi et laudibus vitae religiosae*, Bus., *Opera*, col. 840-49. – *De ruina O.S.B. et reformationis Bursfeldensis laudibus*, col. 850-54. – *De republica ecclesiae et monachorum ordinis divi patris Benedicti*, col. 854-65. – *De cura pastorali*, col. 865-74. – *De duodecim excidiis observantiae regularis*, col. 875-88. – *De operatione divini amoris*, col. 888-900. – *De utilitate celebrationis capituli annualis*, éd. B. Thommen, dans *Beilage zum Jahresbericht der Kanton. Lehranstalt Sarnen II*, 1934/35, p. 106-19. – *De vera conversione mentis ad deum*, Bus., *Opera*, col. 901-11. – *De laudibus religionis monasticae* (perdu). – Sans titre, ms Munich clm 24860, f. 2r-19v.

Autres discours : *In laudem... Ruperti... Tuitiensis*, Bus., *Opera*, col. 912-15. – *Oratio ad clerum Bambergensem*, ms Uppsala C IV, f. 118v-124v.

3° *Théologie.* – *Contra conciliabulum Pisanum*, dans *Ann. Hirsaug.*, cité *infra*, t. 2, p. 670-72. – *De institutione vitae sacerdotalis*, Bus., *Opera*, col. 765-83. – *De investigatione sacrae scripturae*, ms Trèves, Priesterseminar 84, f. 191r-205r. – *De laudibus s.mae matris Annae*, Bus., *Paralip.*, p. 619-85. – *Laudes S. Joseph nutricii Domini*, ms Uppsala C IV, f. 2r-62r (cf. R. Gauthier, dans *Cahiers de Joséphologie*, t. 21, 1973, p. 5-87 : éd. partielle). – *Liber octo quaestionum*, même ms, f. 108v-114v. – *Libellus de quaestionibus Psalterii*, Bus. *Paralip.*, p. 427-533. – *Orationes supplicatoriae ad deum et sanctos, ibid.*, p. 735-76. – *Quaestiones in evang. Johannis*, éd. A. Nelson, dans *Kyrkohistorisk Årsskrift*, t. 32, 1932, p. 314-33. – *De vanitate et miseria vitae*, Bus. *Opera*, col. 784-805.

4° *Histoire, littérature, hagiographie.* – *Annales Hirsaugienses*, éd. J.G. Schlegel, St-Gall, 1690, 2 vol. – *Catalogus illustrium virorum Germaniae*, éd. Freher, *Op. histor.*, t. 1, p. 121-83. – *Chronicon Hirsaugiense, ibid.*, t. 2, p. 1-235. – *Chronicon Sponheimense*, t. 2, p. 236-435. – *Chronicon successionis ducum Bavariae et comitum Palatinorum*, t. 1, p. 100-20. – *Compendium breve fundationis et reformationis monasterii S. Jacobi O.S.B. in suburbio Herbipolensi*, Bus., *Opera*, col. 3-16. – *Compendium... primi voluminis chronicarum... de origine regum et gentis Francorum, Op. histor.*, t. 2, p. 1-62.

Epistulae familiares, ibid., p. 436-574. – *De laude scriptorum manualium*, Bus., *Opera*, col. 741-64 ; éd. et trad. all. K. Arnold, Wurtzbourg, 1973. – *De laudibus et miraculis B. Mariae in Urticeto factis*, Bus., *Opera*, col. 1131-1215. – *Miracula B. Mariae... in Dettelbach*, Bus., col. 1075-1129. – *Nepiachus* (autobiographie, 1507), éd. J.G. Eccard, *Corpus Historicum Medii aevi*, t. 2, Leipzig, 1723, col. 1825-44. – *De origine gentis Francorum compendium, Op. histor.*, t. 1, p. 63-99. – *De origine, progressu et laudibus Ord. Fratrum Carmelitarum*, Bus., *Paralip.*, p. 534-618. – *De scriptoribus ecclesiasticis, Op. histor.*, t. 1, p. 184-400. – *De septem secundeis, id est de intelligentiis sive spiritibus orbes post deum moventibus, ibid.*, t. 1, sans pagination.

Vita B. Maximi, episcopi Moguntini, éd. L. Surius, *De probatis sanctorum historiis*, t. 6, Cologne, 1581, p. 407-14. – *Vita B. Rabani Mauri*, AS, Febr., t. 1, Anvers, 1658, p. 524-38 (repris en PL 107, 67-106).

5° *Sciences secrètes.* – *Antipalus maleficiorum* (contre la sorcellerie), Bus., *Paralip.*, p. 275-426. – *Polygraphia* (cabalistique), Bâle, 1518, etc. – *Steganographia* (écriture secrète), ms Stuttgart, cod. poet. et phil. 4° 63, f. 1r-81r ; éd. Francfort/Main, 1606. – Pour des écrits perdus, cf. Arnold, p. 248-51.

3. DOCTRINE SPIRITUELLE. – 1° *Le monachisme et les études.* – Trithème pose une relation indissociable entre la discipline monastique et l'étude. Deux choses garantissent pour lui l'observance claustrale : la vie pour Dieu et l'étude. Celle-ci est pour le moine la forme de travail qui lui convient. La copie des manuscrits prend une importance particulière parce qu'elle

unit le travail des mains et l'étude. Celle-ci cependant est utile aussi pour l'activité pastorale.

Le but des études n'est pas d'abord, pour Trithème, l'enrichissement intellectuel ; elles sont plutôt un moyen pour s'approcher du but suprême, qui est Dieu lui-même. L'étude exige en premier lieu l'ascèse, la libération par rapport au monde ; elle doit nourrir avant tout le cœur et entraîner vers la contemplation. La « studiosité » conduit l'esprit vers la connaissance et l'amour de la Vérité souveraine ; la curiosité au contraire est l'avidité de savoir ce qui n'est pas au pouvoir de l'homme.

Quant à l'objet des études, la littérature séculière n'est pas, pour Trithème, une fin en soi ; elle a seulement une fonction de préparation et d'introduction à l'étude de l'Écriture sainte. La familiarité avec la Parole de Dieu doit avoir la priorité absolue. Comme témoignage venu de Dieu, l'Écriture dépasse toute science humaine. C'est en elle que les bienfaits de Dieu nous sont révélés ; elle nous montre aussi ce que la volonté divine attend de nous : « l'ignorance des Écritures est ignorance du Christ » (cf. Jérôme, *In Isaiam,* prol. 1). Trithème donne aussi une grande importance à l'étude des Pères de l'Église.

2° *La théologie.* – Il distingue deux sortes de théologie : une intellectuelle, c'est-à-dire la scolastique, et une affective, c'est-à-dire la mystique. Seule celle-ci convient au monachisme. Car Dieu n'est pas connu par l'intellect ; c'est l'amour seul qui rapproche de lui. La lumière invisible de Dieu illumine l'homme et l'emporte vers cette cime de Ténèbre divine où la Vérité suprême habite dans une lumière inaccessible. Selon le modèle du Pseudo-Denys, toutes les affirmations sur Dieu sont finalement marquées par une théologie négative. Mais même l'entrée dans la Ténèbre divine par l'amour extatique reste dans la finitude de l'existence terrestre : voir Dieu face à face n'est donné à aucune créature en ce monde.

Trithème subit l'influence de l'humanisme de son temps, mais plutôt au plan de la forme, c'est-à-dire pour le goût des langues. Il ne fut pas un humaniste au sens plein du mot. A l'égard de la théologie scolastique, il maintient une distance critique. Il s'oppose à une « aristotélisation » de la théologie. Sa prédilection pour l'Écriture lui est commune avec les autres représentants de l'humanisme monastique à son époque. Dans sa théologie mystique, il se rattache étroitement au Pseudo-Denys, dont l'œuvre connut une nette renaissance aux 15e-16e siècles.

Trithème avait été éduqué dans la tradition monastique. Son idéal reste celui du monachisme savant du haut moyen-âge. En lui se conjuguent également l'esprit de réforme du moyen-âge tardif et la fidélité à la théologie monastique.

Ph. F. Horn, *Johannes Trithemius, Abt des vormaligen Klosters St. Jakob in Würzburg. Eine biographische Skizze, als Beitrag zur vaterländischen Gelehrtengeschichte,* Wurtzbourg, 1843. – M. Marcuse, *Ueber den Abt Johannes Trithemius,* Dissertation, Halle, 1874. – I. Silbernagl, *Johannes Trithemius. Eine Monographie,* 2e éd., Ratisbonne, 1885. – F. X. Wegele, *Johannes Trithemius,* ADB, t. 38, 1894, p. 626-30. – L. Cromwell, *Beziehungen zwischen Mystik und Frühhumanismus beim Abt Johannes Trithemius,* Dissertation, Munich, 1920. – U. Berlière, *Un écrivain ascétique de la fin du 15e siècle : Jean Trithème,* dans *Revue liturgique et monastique,* t. 13, 1927/28, p. 21-32, 64-78 (bonne étude sur la doctrine monastique). – P. Séjourné, *Trithème,* DTC, t. 15/2, 1950, col. 1862-67. – P. Lehmann, *Merkwürdigkeiten des Abtes Johannes Trithemius,* Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1961 (Heft 2), Munich, 1961.

P. Volk, *Abt Johannes Trithemius,* dans *Rheinische Vierteljahrsblätter,* t. 27, 1962, p. 37 svv. – K. Schreiner, *Abt Johannes Trithemius... als Geschichtsschreiber des Klosters Hirsau, Überlieferungsgeschichtliche und quellenkritische Bemerkungen zu den « Annales Hirsaugienses »,* dans *Rheinische Vierteljahrsblätter,* t. 31, 1966/67, p. 72 svv. – C. Steffen, *Untersuchungen zum « Liber de scriptoribus ecclesiasticis »...,* dans *Archiv für Geschichte des Buchwesens,* t. 10, 1969, p. 1247-1350. – C. Velten, *Des Abtes J. Tr. Chronik des Klosters Sponheim,* Bad Kreuznach, 1969. – K. Arnold, *Johannes Trithemius...,* dans *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg* 23, Wurtzbourg, 1971 (étude fondamentale, bibliographie abondante). – N. L. Brann, *The Abbot Trithemius... The Renaissance of Monastic Humanism,* Studies in the History of Christian Thought 24, Leiden, 1981. – K. Ganzer, *Zur monastischen Theologie des Johannes Trithemius,* dans *Historisches Jahrbuch,* t. 101, 1981, p. 384-421. – J. Dupèbe, *Curiosité et magie chez J.T.,* dans *La curiosité à la Renaissance,* Paris, 1986, p. 71-97 et 123-35.

Klaus GANZER.

TROMBELLI (JEAN CHRYSOSTOME), chanoine régulier du Saint-Sauveur, 1697-1784. – Né à Galeazzo, près de Nonantola, en 1697, Giovanni Crisostomo Trombelli fit ses études à Bologne et entra en 1713 dans la congrégation du Saint-Sauveur, dite aussi « rénane ». Il enseigna la philosophie à Candiana (Padoue) et à Bologne, où il enseigne ensuite durant quinze années la théologie scolastique. Il assuma les charges les plus élevées de sa congrégation : supérieur à Bologne (1739) ; secrétaire du savant abbé Galli (cardinal en 1751), abbé général en 1760. Il refusa plusieurs fois des dignités ecclésiastiques. Il mourut très âgé en 1784.

Trombelli a beaucoup écrit dans des domaines très divers. Ainsi a-t-il traduit en vers italiens les *Fables* de Phèdre (Venise, 1735) et en composa d'originales à la manière des anciens fabulistes. En 1740-1743 il publie *De cultu sanctorum dissertationes decem* (6 vol., Bologne) ; attaqué par le protestant Kiesling, il lui répond par ses *Priorum quatuor de cultu sanctorum dissertationum vindiciae* (1745). – Suivent : *Trattato degli Angeli custodi* (1747), *Mariae Sanctissimae vita ac gesta* (6 t. en 3 vol, 1761-1765 ; rééd. dans la *Summa aurea de laudibus B.V. Mariae,* de J.-J. Bourassé, Paris, 1866), *Vita e culto di S. Giuseppe* (1767), *Vita e culto di Gioachino ed Anna* (1768).

Il publia aussi des textes patristiques en partie inédits : *Veterum Patrum latinorum opuscula* (2 vol., 1751 ; certains sont apocryphes ou douteux). Il s'occupa de l'histoire de sa congrégation (*Ricerche storiche concernenti le due canoniche di S. Maria di Reno e di S. Salvatore,* 1752). Son esprit encyclopédique lui valut d'être nommé en 1746 membre de l'Istituto Bolognese delle Scienze : il s'était occupé de paléographie et de numismatique.

Son œuvre théologique la plus importante est son *De sacramentis* (13 vol., Bologne, 1769-1783) ; elle est particulièrement intéressante pour les questions de liturgie sacramentaire. Trombelli n'est pas un auteur spirituel, mais il touche souvent aux aspects pratiques de la vie chrétienne : dévotion, ascèse, etc.

V. Garofali, *De vita J.C. Trombelli commentarius,* Bologne, 1788. – P. Cavalieri, *Biblioteca compendiosa degli uomini illustri...,* Velletri, 1836, p. 171-87. – Hurter, *Nomenclator,* t. 5, 1911, col. 331-34. – EC, t. 12, col. 568-69. –

V. Pugliese, *I.C. Trombelli,* dans *Salvator Mundi,* n. 49, 1940. – G. Maritan et V. Orfano, *G.C. Trombelli,* Candiana-Padoue, 1983. – DS, t. 1, col. 606 ; t. 2, col. 471-72 ; t. 8, col. 1313 ; t. 10, col. 466.

Luigi LOSCHIAVO.

TRONSON (LOUIS), sulpicien, 1622-1700. – Issue de la bourgeoisie marchande parisienne, la famille Tronson s'était élevée, au long du 16e siècle, dans la magistrature et était parvenue à la noblesse avec Jean Tronson du Coudray élu prévôt des marchands en 1534. Son petit-fils Louis était entre 1625 et 1641 « secrétaire du cabinet de sa Majesté » ; marié en 1618 à Claude-Marie de Sève, il en eut quatorze enfants. Leur troisième fils Louis, né le 17 janvier 1622, eut Louis XIII pour parrain.

Tonsuré en 1632, il étudia au collège des Grassins où il fut reçu maître ès arts le 8 juillet 1640. Il passa sans doute au collège de Navarre pour la théologie, fut licencié en droit canonique et ordonné prêtre en 1647. Son oncle Antoine de Sève résigna en sa faveur son prieuré de Champdieu, près de Montbrison. Auxiliaire à la paroisse Saint-Sulpice de Paris, Tronson fut nommé conseiller et aumônier du roi en 1654.

On avait parlé de lui dès 1650 pour l'évêché de Fréjus, mais il s'orienta différemment en entrant le 1er mars 1656 au séminaire de Saint-Sulpice. Chargé presque aussitôt de la formation des jeunes confrères à la « solitude » d'Avron, il passa en 1657 à la direction du séminaire lui-même, comme adjoint du nouveau supérieur général, A. de Bretonvilliers (DS, t. 1, col. 1939-40). A la mort de ce dernier, il fut élu supérieur général ; sa petite compagnie se développa sous sa prudente impulsion : avec une quinzaine de communautés en France et quatre au Canada, elle lui devait en grande partie sa cohésion et sa réputation. Atteint dans sa santé à partir de 1687 et presque infirme, Tronson vécut désormais surtout à Issy, sans cesser d'exercer ses responsabilités et son ministère de directeur spirituel. Il mourut à Paris le 26 février 1700.

En mars et avril 1655, il avait publié anonymement une *Lettre d'un abbé à M. Arnauld* et *Seconde lettre...* pour l'amener à se prononcer clairement sur les cinq propositions jansénistes ; avec plusieurs pièces polémiques contemporaines, elles provoquèrent la célèbre *Seconde lettre à un duc et pair* d'Arnauld, que la Sorbonne condamna. Mais les écrits de Tronson touchent la spiritualité plus que les questions théologiques. Lecteur assidu des textes de la tradition chrétienne, il fit imprimer en 1664 une série de cent six tableaux destinés à être affichés dans les salles et cellules des séminaires : *Selectae SS. Conciliorum et Patrum sententiae,* petit florilège de maximes sur les vertus ecclésiastiques. Un recueil du même genre, mais beaucoup plus considérable, parut en 1669 sous le titre *Forma cleri* où les extraits des Pères et des conciles étaient classés selon un plan très détaillé ; aux trois volumes de la première édition, des confrères ajoutèrent en 1727 quatre autres parties en utilisant les notes laissées par Tronson : répertoire pratique, quoique peu critique, de milliers de citations concernant l'état clérical et ses devoirs.

Pour servir la mémoire et répandre les leçons du fondateur de Saint-Sulpice, Tronson fut l'éditeur des *Lettres spirituelles de M. Olier* (Paris, 1672), en ajoutant à la correspondance proprement dite des passages un peu remaniés d'autres écrits spirituels du même auteur (DS, t. 11, col. 739). En 1676 il publiait le *Traité des saints ordres par M. Olier* ; en fait, pour constituer cet ouvrage, il avait assemblé, sous un titre et selon un plan méthodique qui sont de lui, des fragments divers provenant de brèves instructions et notes laissées par Olier ou même des pages de son journal spirituel. Bien des variantes de l'imprimé par rapport aux textes originaux s'expliquent par le souci d'adapter ceux-ci au public visé, essentiellement celui des séminaires, mais on perçoit aussi les inflexions que Tronson leur a fait subir : ascétisme constamment appuyé, conception surtout cultuelle du sacerdoce, exaltation de l'état clérical au détriment de la condition chrétienne. La large diffusion du *Traité,* surtout au 19e siècle avec onze éditions, a pu faire prévaloir des accents qui ne sont pas dus au fondateur (cf. l'édition critique signalée DS, t. 14, col. 172). Il faut aussi mentionner l'ouvrage inachevé de Tronson sur *L'Esprit de M. Olier,* qui ne fut lithographié, avec des remaniements, qu'en 1896 ; seul en avait été tiré *L'Esprit d'un directeur des âmes ou maximes et pratiques de M. Olier touchant la direction,* 1831 (DS, t. 3, col. 1121 et t. 11, col. 750).

La plupart des ouvrages ascétiques de Tronson n'ont été publiés qu'au 19e siècle : *Traité de l'obéissance,* 1822 ; – *Retraite ecclésiastique,* 1823 ; – *Entretiens sur les principales actions de la journée* et *Méditations pour les vacances,* parus dans le *Manuel du séminariste,* titre créé pour l'édition, 1823 ; – *Entretiens et méditations ecclésiastiques,* 1825. Plusieurs fois réédités, puis repris dans les deux volumes d'*Œuvres complètes* groupées par l'abbé Migne (qui ajouta un volume d'*Œuvres inédites,* également en 1857), ces divers ouvrages ne sont peut-être pas intégralement de Louis Tronson : on n'a d'autographe que pour les *Méditations pour les vacances* ; les autres textes subsistent en de nombreuses copies, car ces recueils d'instructions ou de méditations étaient comme un bien commun utilisé par plusieurs confrères à Saint-Sulpice ou dans les séminaires qui en dépendaient, voire en ceux des oratoriens (Bibliothèque municipale de Troyes, ms 1319). Certains sont sûrement composites, quelques-uns portent des corrections ou additions de la main de Tronson (ignorées par les éditeurs du 19e siècle, qui semblent n'avoir pas repéré les meilleurs manuscrits). On est du moins assuré d'y trouver l'enseignement courant sous le supériorat de Tronson, et qu'il donnait lui aussi, même s'il n'est pas l'auteur de tout ce qui a été mis sous son nom.

Un problème analogue se pose pour les célèbres *Examens particuliers sur divers sujets propres aux ecclésiastiques et à toutes les personnes qui veulent s'avancer dans la perfection* (2 vol., Lyon, 1690, anonymes ; le nom de Tronson ne figure qu'à partir d'une 6e édition, Rouen, 1705). Il est certain, d'après sa correspondance, qu'il a travaillé à donner aux *Examens* la forme qu'ils ont reçue pour la première édition ; on conserve une copie (Archives de Saint-Sulpice de Paris, ms 904) très fortement corrigée de sa main, mais qui n'est cependant qu'une étape vers le texte imprimé. C'est que l'exercice s'est pratiqué plus de quarante ans avant l'édition, et que de nombreuses copies circulaient, à l'usage des communautés : on en connaît une écrite dès 1668 par un prêtre qui, au terme de son séjour au séminaire, l'emportait comme « Méthode très utile aux ecclésiastiques qui veulent arriver à la perfection de leur état » (*ibid.,* ms 905). On a signalé (DS, t. 4, col. 1830 et 1848) les influences conjuguées de Bérulle, saint Jean Eudes et Olier qui ont donné à l'examen particulier, non seulement son rang d'exercice collectif où chaque membre d'une

communauté doit s'interroger sur le sujet qu'on lui propose, mais aussi son schéma tripartite, et surtout son caractère christocentrique : contemplation d'une vertu du Christ, examen détaillé des points d'application de cette vertu, enfin adhérence à Jésus pour participer à sa perfection. Une fois le genre ainsi établi à Saint-Sulpice, sans doute par Olier lui-même et Antoine Raguier de Poussé (1617-1680), les directeurs de séminaire pouvaient exercer leur talent et marquer leur composition au coin de leur personnalité ou de leur spiritualité propre.

Un recueil conservé par les sulpiciens du Canada (Montréal, Bibliothèque du grand séminaire) contient des examens où la dévotion mariale affleure constamment et qui pourraient être attribués à Bretonvilliers ; le ms 910 de Saint-Sulpice de Paris, daté de 1670, est atypique en face d'un corpus de douze autres témoins datables entre 1668 et 1682 : seul à présenter 330 examens, alors que les autres manuscrits en offrent entre 122 et 158, il comporte cependant des passages qui sont communs à tous : preuve de la liberté qu'on pouvait prendre par rapport à un fond antérieur. Même sans avoir connu ces deux derniers exemplaires, Émile Goichot a pu parler « d'une sorte de création continue », où « les remaniements peuvent provenir d'initiatives (relativement) indépendantes », au point que le livre « semble émerger d'un milieu (les premières générations sulpiciennes) plutôt qu'être l'œuvre propre d'un individu » (RAM, t. 45, 1969, p. 438 et 426 ; cf. DS, t. 14, col. 173-74).

La multiplicité des copies, vers 1680, attestait déjà l'intérêt de ces *Examens*. Peut-être Tronson était-il l'auteur du texte représenté par le plus grand nombre des manuscrits qui subsistent. En tout cas, son travail, pour répondre à une demande d'imprimeur, semble avoir consisté en ceci : réécrire presque tous les examens selon la rhétorique la plus classique, les enrichir par des citations scripturaires et patristiques, développer certains thèmes en davantage d'examens que n'en comportaient les manuscrits (l'imprimé en offre 206). Le supérieur marquait évidemment ces pages de son empreinte de profond connaisseur du cœur humain, mais également de ses préoccupations d'éducateur : on est frappé de l'insistance sur la régularité, la modestie, la séparation du monde. É. Goichot remarque qu'il propose pour modèle du clerc un « portrait » du Christ « profondément influencé par les normes et valeurs de la société française » d'alors (RHS, t. 51, 1975, p. 73). Tout en célébrant « les fameux, les très beaux *Examens* », H. Bremond soulignait combien ils sont en retrait par rapport aux grands auteurs de l'école « française » : « On y retrouvera certes la doctrine de M. Olier, mais repensée par un autre Nicole ou par un autre Bourdaloue, mais transférée de l'ordre mystique à l'ordre moral » (inédit, cité par Goichot, RAM, t. 46, 1970, p. 97). Pour en juger, on n'oubliera pas que, d'une part, les *Examens* n'étaient qu'un élément d'une formation ecclésiastique pour laquelle l'initiation à l'oraison et la direction spirituelle avaient davantage d'importance, et que, d'autre part, bien des candidats trop peu éduqués humainement et spirituellement avaient besoin de s'entendre rappeler des détails de comportement par lesquels pouvait passer leur croissance dans les vertus chrétiennes. L'ouvrage eut, de fait, un succès considérable et durable : peut-être une centaine d'éditions, jusqu'à celle modernisée par Jules Blouet (Paris, 1936), et de nombreuses adaptations pour les « personnes qui vivent en communauté » (1713), pour « les servantes des pauvres » (Lyon, sans date par J.-A.-J. Jauffret, puis 1823 svv), pour « les personnes laïques » (1834), etc.

La correspondance de Tronson, très intéressante pour l'histoire religieuse de son époque, révèle un supérieur aussi vigilant que plein de compréhension et de sagesse, mais aussi un directeur spirituel remarquable. Il guidait des laïcs chargés des plus hautes responsabilités, tels les ducs de Beauvillier et de Chevreuse, Colbert lui-même, puis son fils le ministre Seignelay (pour lequel il rédigea le répertoire patristique des *Sacrosancta Christi mysteria*, éd. Migne, 1857), et d'anciens élèves comme Paul Godet des Marais (DS, t. 6, col. 556-62) et Fénelon au moins jusqu'à sa nomination à Versailles (t. 5, col. 151-62).

Ces relations et ses qualités partout reconnues expliquent que L. Tronson ait été associé aux débats de théologie mystique surgis autour de l'apostolat et des écrits de Mme Guyon. Le sujet ayant été traité aux articles *Fénelon, France* (t. 5, col. 949-50), *Godet des Marais, Guyon* (t. 6, col. 1318-24) et surtout *Quiétisme* (t. 12, col. 2812-38), on relèvera ici seulement la part qu'y prit le supérieur de Saint-Sulpice. Personnellement peu favorable aux « dévotes », il chercha d'abord à se tenir à l'écart, refusant en septembre 1693 de recevoir Jeanne Guyon et d'examiner sa doctrine, puis en juin 1694 résistant aux pressions de Mme de Maintenon qui lui demandait de donner par écrit un avis sur les ouvrages contestés (DS, t. 10, col. 115-18). Lorsque l'épouse du roi soumit des écrits de Fénelon à l'examen d'abord prévu seulement pour ceux de Mme Guyon, Tronson dut accepter de se joindre à Bossuet et Noailles pour en juger. Les entretiens se tinrent à Issy du milieu à la fin de juillet 1694, puis du 20 août au 8 septembre environ ; ils reprirent en novembre et décembre, puis de nouveau en février 1695. Tronson, très éprouvé alors dans sa santé, y eut plutôt un rôle de conciliateur, surtout dans la phase finale où Fénelon, recevant et discutant les articles formulés par les deux prélats, avançait des contre-propositions. Les trente-quatre Articles d'Issy furent signés le 10 mars 1695 dans le bureau de M. Tronson.

Dans la période suivante, il eut à s'informer avec précision sur ce que l'on reprochait au comportement de Jeanne Guyon ; il montra à son égard bienveillance et équité, et fit même sentir à Bossuet l'injustice de ses procédés envers elle. De son côté, Fénelon, promu à l'archevêché de Cambrai, fit auprès de Tronson la retraite préparatoire à son sacre (début de juillet 1695) ; il lui garda une entière confiance, soumettant à son jugement divers mémoires justificatifs et le manuscrit des *Maximes des Saints*. Alléguant ses grandes souffrances et son inexpérience des états mystiques, le supérieur se récusa (19 octobre 1696), heureux sans doute d'éviter de devoir prendre parti dans un débat qui tournait à l'affrontement personnel entre Fénelon et Bossuet et risquait de provoquer les foudres du pouvoir ; cependant après plusieurs entretiens avec Fénelon, il lui envoya quelques remarques sur son livre (14 décembre). Une fois l'ouvrage paru (29 janvier 1697), il le jugea probant pour écarter de l'archevêque de Cambrai tout soupçon d'erreur. Néanmoins, devant l'acharnement de Bossuet et de Mme de Maintenon, il invita Fénelon à souscrire à une condamnation des livres de Jeanne Guyon (16 avril

1697) et à apporter à son propre livre des éclaircissements qui dissiperaient toute difficulté. Ses efforts pour un accommodement échouaient devant des positions inconciliables, finalement remises au jugement du Pape.

Dix ans plus tard, écrivant à Clément XI, Fénelon évoquait en ces termes son ancien maître : « ... disciplinae studio ac peritia, prudentia ac pietate, sagacitate denique in explorandis hominum ingeniis, nulli, ni fallor, impar fuit » (lettre du 20 avril 1706, éd. J. Orcibal, t. 12, p. 230).

Manuscrits conservés aux Archives de Saint-Sulpice, notamment un *Répertoire* de citations sur tous sujets de science ecclésiastique ; deux vol. de plans de *Sermons* ; 14 vol. de *Correspondance,* dont l'édition par L. Bertrand (3 vol., Paris, 1904) est un choix avec beaucoup de retouches et omissions.

R. Bassibey, *Le maître de Fénelon : M. Tronson et le livre des Maximes des Saints,* Bordeaux, 1913. – L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne,* Paris, 1900, t. 1, p. 123-55 et 526-28. – J. Grandet, *Les saints prêtres français du XVIIe siècle,* éd. Letourneau, Angers-Paris, 1897, t. 2, p. 305-33. – É. Goichot, *Pour une histoire des Examens particuliers,* RAM, t. 45, 1969, p. 425-50 et t. 46, 1970, p. 71-98 ; *« Sacerdos alter Christus », modèle spirituel et conditionnement social dans les Examens particuliers,* RHS, t. 51, 1975, p. 73-98. – *Correspondance de Fénelon,* éd. J. Orcibal, t. 1-5, 1972 svv, voir les tables. – Voir aussi la bibliographie donnée aux articles du DS signalés dans cette notice.

Irénée NOYE.

TROSCIA (BONFIGLIO), servite de Marie, 1820-1891. – Né à Orvieto le 9 août 1820, Bonfiglio Troscia entra dans l'ordre des Servites en 1838 et émit ses vœux l'année suivante. Il fit ses études de philosophie et de théologie à Pérouse, tout en fréquentant les cours de physique et de mathématiques à l'université de cette ville. Ordonné prêtre en 1843, il fut envoyé à Rome au *Collegio Gandavense,* institution de son Ordre dirigée alors par B. Mura, futur recteur des universités de Pérouse et de Rome. Troscia continua à travailler les sciences. En 1845 il obtint le baccalauréat en philosophie et en théologie ; il sera plus tard, en 1852, maître en théologie.

Ses études achevées, il fut chargé d'enseigner dans les maisons d'études de son Ordre, d'abord (1846) à Città di Castello, puis, dès l'année suivante à Bologne ; il y enseigna la philosophie, les mathématiques, la physique, la dogmatique et la morale. Il aimait l'enseignement, mais aussi la prédication. Sa mauvaise santé et aussi les lois anticléricales de l'Italie d'alors lui furent des obstacles durant toute sa vie. Bon connaisseur du thomisme, ses qualités de théologien, reconnues surtout à Bologne, firent que Léon XIII lui concéda les privilèges des ex-prieurs généraux de l'Ordre. Troscia mourut à Bologne le 4 mars 1891.

Ses écrits (tous publiés à Bologne) témoignent de sa prédication, de son apostolat et de son enseignement : 1) *Regola del Terz'Ordine dei Servi di Maria...* con un esercizio quotidiano ed una norma di vita per la sorella terziaria (1864 ; augmenté, 1874) ; Troscia commente la règle dite de Martin V (1424) ; il insère des prières aux saints et bienheureux de l'Ordre, le rituel, le recueil des indulgences et le calendrier liturgique ; il publie aussi les *Esercizi di conformità alla volontà di Dio* de la servite Maria Vittoria Angelini † 1650, poétesse mystique. La seconde édition y ajoute l'office de l'*Addolorata* attribué à saint Bonaventure. – 2) On doit probablement à Troscia l'édition du *Temperamento alla Regola del Terz'-Ordine de' Servi di Maria* (1884).

3) *La Quaresima in compagnia di Maria Vergine Addolorata. Meditazioni... per qualunque altro tempo dell'anno* (1865 ; augmenté, 1866, 1889) ; Troscia invite le lecteur à revivre les douleurs de Marie dans toute son existence ; il insiste peu sur sa foi. Il utilise de nombreux auteurs : Augustin, Chrysostome, Léon le Grand, Bernard, Amédée de Lausanne, Bernardin de Sienne, etc., dont les références précises sont données dans la 2e édition.

4) *La desolazione della Vergine dopo la morte del suo Gesù. Considerazioni* (Bologne, 1870) : douze méditations pour les douze jours suivant la résurrection. – 5) *Settenario ossia sette discorsi su i dolori della Vergine Addolorata* (1873), composé dans la jeunesse de l'auteur. – 6) *Manuale del divoto di Maria Vergine Addolorata* (1874), ample recueil de prières et de méditations, précédées par une série de *Regole* pour bien vivre qui expriment bien la manière dont Troscia concevait la vie spirituelle.

7) *Breve relazione sull'origine della miracolosa immagine del santissimo Crocifisso che si venera nella chiesa di Santa Maria dei Servi in Bologna...* (1875 ; pour le nom de l'auteur, cf. p. 23). – 8) *Alfabeto dell'anima cristiana. Pensieri* (1886) : selon l'ordre alphabétique, on y trouve une série de pensées spirituelles fondées quasi exclusivement sur la Bible ; cet écrit diffère notablement des autres, où l'on sent proche le ton de la prédication.

Le thème dominant dans les publications de Troscia est celui des souffrances de Marie Mère de Dieu. Notre auteur est un représentant typique de la spiritualité de son Ordre au 19e siècle : il insiste sur la contemplation de la Vierge des Douleurs pour diffuser parmi les fidèles le vrai sens de la vie chrétienne conformément à la mentalité alors dominante.

Notice nécrologique dans *Il Servo di Maria* (Bologne), t. 4, 1891, p. 218-24.

Giuseppe M. BESUTTI.

TROTTI DE LA CHÉTARDIE (JOACHIM), sulpicien, † 1714. Voir LA CHÉTARDIE, DS, t. 9, col. 33-34.

TROUSSET (ALEXIS), frère mineur, † 1632. – On ne possède que quelques rares notices sur cet auteur. L. Wadding le dit originaire de Tours ; il appartint à la province des Cordeliers de Touraine. Il étudia au grand couvent universitaire de Paris ; on l'y voit reçu 38e à la licence de théologie. Il devint par la suite docteur en théologie. Il mourut en juin 1632.

D'après l'annaliste franciscain, il a composé un *Compendium terminorum philosophiae* en français ; prédicateur, il publia des sermons sur l'Eucharistie sous le titre de *Le gage précieux* et un panégyrique de sainte Claire, la fondatrice des Clarisses (signalé par Arthur du Moûtiers, *Martyrologium Franciscanum,* Paris, 1653, p. 365).

De son côté le *Catalogue général des livres imprimés de la B.N.* de Paris (t. 195, Paris, 1966, col. 139-40) donne d'autres titres, sans rapport avec les précédents : une adresse *A la Reyne mère du Roy* (s l n d, 12 p. in-4°) au sujet de la réforme du costume des étudiants en théologie, une *Explication des armes de la Reine mère* (Paris, Jacquin, 1622), une édition (mutilée) en français de la Règle de sainte Claire pour

les religieuses urbanistes (Paris, Maupertier, 1621), *La Défense de l'Église romaine, où l'on verra la fausse créance des hérétiques réfutée...* (Angoulême, Le Paige et Resé, 1627, 274 p. in-8°), une *Quaestio theologica : Quis creavit novum super terram ?* (soutenue en 1623 ; s l n d). La B.N. garde surtout des *Conceptions évangéliques sur toutes les béatitudes*, « preschées à Blois » (Paris, J. Du Clou et D. Moreau, 1619, 542 p. in-8° ; le titre courant porte : « Les avant-gousts de la gloire du ciel »).

Le nom de Trousset reste attaché à un problème d'identification. En 1618 parut à Paris *Le miroir de la perfection evangelique où une âme religieuse et devote peut voir ce qu'elle doit faire et avoir pour plaire a l'espoux celeste et gaigner surement son paradis* ; cette œuvre fut imprimée avec le nom du franciscain Jean Boucher († 1631 ; DS, t. 1, col. 1886-87) ; or une seconde approbation des censeurs du couvent de Paris, du 9 novembre 1618, porte : « Le miroir de la perfection... composé par le R.P. Alexis Trousset, religieux du seraphique Ordre de Sainct François, bachelier en théologie ». D'ailleurs il existe des exemplaires de l'ouvrage sous le nom de Trousset.

Sbaralea, *Supplementum... ad Scriptores*, t. 1, p. 24. – A. de Sérent, *Les Frères Mineurs à l'Université de Paris*, dans *La France Franciscaine*, t. 1, 1912, p. 325 ; *Histoire littéraire et bibliographique, Jean Boucher, ibid.*, t. 3, 1914, p. 255.

Pierre PÉANO.

« TRUDPERTER HOHE LIED », poème en moyen-haut-allemand sur le *Cantique des Cantiques*, d'un auteur inconnu du 12e siècle. – Ce poème est dénommé d'après son immatriculation au monastère bénédictin de Saint-Trudpert, en Forêt Noire ; ce manuscrit du 14e siècle est actuellement à la Bibl. Nat. de Vienne (Cod. 2719). Le texte est apparu vers 1160 et il était destiné à un couvent de femmes ; son lieu d'origine est incertain, mais se trouve vraisemblablement dans l'aire linguistique bavaro-autrichienne (cf. Menhardt, 1957/58 : Ratisbonne ; Ohly, 1954 : Admont)

On garde six mss, dont un du 13e siècle, et deux fragments du 12e-13e s. Le texte fut plus tard développé chez les Tertiaires franciscaines du couvent de Pütrich à Munich, où trois mss furent rédigés en 1509-1510.

Le *St. Trudperter Hohe Lied* est à la fois une paraphrase poétique du *Cantique* et son commentaire en prose moyen-haut-allemande ancienne. Il apparaît dans une période où le *Cantique* est très souvent étudié et commenté : on connaît trente interprétations latines de ce livre pour le 12e siècle. L'auteur anonyme utilisa dans son œuvre celle de Williram d'Ebersberg (vers 1065), mais il procède autrement que lui dans le domaine exégétique. Williram, se fondant sur l'exégèse patristique, avait interprété le dialogue entre le *Sponsus* et la *Sponsa* comme un échange entre le Christ et l'Église ; donc ecclésiologiquement. Le *St. Trudperter Hohe Lied*, lui, voit dans le *Sponsus* l'Esprit Saint et dans la *Sponsa* l'image de la Mère de Dieu – et à un autre niveau d'interprétation celle de l'âme individuelle sans souillure.

Divers commentaires du *Cantique* offrent les fondements exégétiques de cette interprétation, surtout ceux de Rupert de Deutz, Hugues de Saint-Victor, Gerhoh de Reichersberg et Guillaume de Saint-Thierry.

Notre texte comporte un prologue (1,1-5,33) et un épilogue (145,6-148,6). Le prologue montre l'action de l'Esprit saint dans la création, puis comme libérateur de l'âme dans l'histoire du salut, enfin comme force qui transforme l'homme intérieur. L'Esprit est compris comme puissance trinitaire pénétrant toute chose, comme très saint amour auquel il est donné à l'homme de participer. Le baiser du *Sponsus* symbolise l'union aimante de Dieu et de l'âme. Pour que celle-ci puisse faire cette expérience, il est nécessaire qu'elle mène une vie éloignée du bruit du monde (6,25 svv) dans une communauté monastique (124,21 svv) ; il lui faut de plus vivre chrétiennement les vertus monastiques, en particulier et avant tout la charité, et la paix intérieure. Ce sont les conditions préalables de l'*unio mystica*. L'épilogue montre que le texte est destiné aux épouses de Dieu et qu'il doit leur donner une doctrine de la connaissance aimante de Dieu. C'est ce but qui anime l'exposé poétique du *St. Trudperter Hohe Lied* ; l'expérience mystique s'y présente mêlée à des éléments de théologie savante et de prédication.

Ce texte est en relation étroite avec la nouvelle piété qui apparaît dans la première moitié du 12e siècle ; ses aspects plus personnels se prolongeront dans la mystique des 13e-14e siècles. Küsters (p. 64-99) signale des points de contact avec les idées de la réforme bénédictine d'Hirsau, spécialement du cercle de Sankt Georgen. Le texte met en lumière, littérairement et théologiquement, la découverte de l'homme intérieur, et il le fait pour la première fois dans la langue populaire. Il ne s'agit pas ici cependant de l'individu isolé, de l'individualité au sens moderne, mais de l'individu lié à un groupe social, – ici la communauté des religieuses (Küsters, p. 324-44).

Éd. par Hermann Menhardt, *Das St. Trudperter Hohe Lied*, Halle, 1934.

Études : E. Fr. Ohly, *Der Prolog des St. Trudperter Hohenliedes*, dans *Zeitschrift für Deutsches Altertum*, t. 84, 1952/53, p. 198-232 ; *Geist und Form der Hoheliedauslegung im 12. Jahrhundert, ibid.*, t. 85, 1954, p. 184-97 ; *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden, 1958.

Hermann Menhardt, *Zum St. Trudperter Hohenlied*, dans *Zeitschrift für Deutsches Altertum*, t. 88, 1957/58, p. 266-91. – Urban Küsters, *Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert*, Düsseldorf, 1985 (bibliographie jusqu'en 1985). – Hans-J. Spitz, *Spiegel der Bräute Gottes. Das Modell der vita activa und vita contemplativa als strukturierendes Prinzip im St. Trudperter Hohen Lied*, dans *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposion Kloster Engelberg 1984, éd. par Kurt Ruh, Stuttgart, 1986, p. 481-94. – R. Wisniewski, *Die Unio mystica im « St. Trudperter Hohen Lied »*, dans *Minnichlichiu Gotes erkennusse. Studien zur frühen abendländ. Mystiktradition*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990, p. 43-60.

Christine WULF.

TRUHLAR (CHARLES, VLADIMIR), jésuite, 1912-1977. – Né à Gorizia le 3 septembre 1912, de nationalité yougoslave, Karel Vladimir Truhlar étudie un an la philosophie à l'université de Ljubljana, son diocèse d'appartenance. De 1934 à 1941, au collège germanique de Rome, il devient bachelier en philosophie (1936), en théologie (1938), licencié puis docteur en théologie avec une thèse sur Vladimir Solovjev (1940). Il est ordonné prêtre à Rome le

29/10/1939. Il entre dans la Compagnie de Jésus en 1946, après avoir enseigné deux ans en théologie dogmatique, ascétique et mystique à l'université de Ljubljana. Après deux ans d'études privées, il appartient à la faculté de théologie de l'université grégorienne où il enseigne pendant vingt-cinq ans. Il renonce à sa chaire (1974) jugeant qu'il pourra rendre de grands services en Yougoslavie, son pays d'origine. Il meurt le 4 janvier 1977 à Longomosso (Bolzano). La vie du père Truhlar a été celle d'un penseur et d'un professeur, très tôt intéressé aux problèmes modernes de la théologie spirituelle.

Sa thèse, *Der Vergöttlichungsprozess bei Vladimir Solovjev*, marque l'orientation de ses travaux futurs qui s'élargiront au domaine de l'expérience chrétienne. En vingt-cinq ans, il n'est pas une année qui ne voit paraître un article ou un ouvrage témoignant d'une réflexion toujours en éveil. Orienté vers la vie spirituelle et ses structures, vers l'expérience mystique, notamment celle d'Ignace de Loyola, il s'intéresse dès 1957 à « la transformation du monde et à la fuite du monde ». Les « Antinomies de la vie spirituelle », publiées en 1959, rééditées et traduites en plusieurs langues, retiennent l'attention par la nouveauté de leurs aperçus : évolution et crucifixion des forces humaines ; totalisme du christianisme ; actif dans la contemplation ; prudence et simplicité. En 1961 paraît sa théologie du travail, fruit d'un enseignement à l'Institut des Sciences religieuses. En 1964, *Christuserfahrung* regroupe autour de l'expérience personnelle du Christ les aspects principaux de la vie chrétienne. C'est effectivement l'expérience, capitale en spiritualité, qui sollicitera la réflexion de Truhlar, expérience des laïcs, expérience de la vie religieuse, expérience religieuse et poétique étudiée chez Teilhard de Chardin et Solovjev (1966).

On ne saurait oublier que ce théologien qui écrivait en latin, en italien et en allemand était aussi un poète délicat et sensible, goûté par ses compatriotes slovènes. Dirigeant de nombreuses thèses doctorales, prêtant son concours à l'Institut de Spiritualité, Truhlar a aussi eu souvent l'occasion de condenser synthétiquement sa pensée et ses idées dans différents dictionnaires où sa collaboration était très appréciée. Ceci devait l'amener à rédiger un *Lessico di spiritualità* en 1973, dans lequel se trouve l'essentiel de son enseignement.

Les deux dernières années, passées en Yougoslavie, ont vu augmenter sa production en langue slovène. Elle se serait sans doute orientée vers une confrontation entre l'expérience chrétienne et l'expérience marxiste, si le Seigneur ne l'avait rappelé à lui. Le Père Truhlar laisse le souvenir et l'influence d'un professeur solide et documenté, d'un théologien dont la réflexion originale est restée centrée sur les valeurs spirituelles, avec la perception discrète et respectueuse qu'il vivait l'expérience dont il avait analysé les richesses pendant tant d'années.

La bibliographie des écrits, dressée par M. Smolik (dans *Bogoslovni Vestnik*, Ephemerides de la faculté de théologie de Ljubljana, t. 37, 1977, p. 232-40) comporte 160 titres (y compris les rééd.). Nous ne retenons ici que les ouvrages, laissant de côté les articles et les comptes rendus.

Der Vergöttlichungsprozess bei Vladimir Solovjev (thèse de l'univ. grégorienne, 1941). – *De experientia mystica*, Rome, 1951. – *Transformatio mundi et fuga mundi*, dans *Gregorianum*, t. 38, 1957, p. 406-45 (trad. angl. dans *Contemporary Spirituality*, éd. R.V. Gleason, New York, 1968). – *Antinomiae vitae spiritualis*, Rome, 1958, 1961, 1966.

Problemata theologica de vita spirituali laicorum et religiosorum, Rome, 1960, 1965. – *Labor christianus. Initiatio in theologiam spiritualem systematicam de labore*, Rome, 1961 (trad. espag., Madrid, 1963 ; ital., Rome, 1966). – *Christuserfahrung*, Rome, 1964 (trad. néerl., Hilversum, 1965 ; espag., Madrid, 1966 ; ital., Brescia, 1968). – *Fuite du monde et conscience chrétienne aujourd'hui*, Rome, 1965 (trad. ital., 1966). – *Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung*, Fribourg/Br., 1966 (trad. espag., Madrid, 1966 ; ital., Rome, 1967). – *L'ora dei laici*, Turin, 1966 (trad. espag., Madrid, 1967 ; portug., Sao Paolo, 1968).

Sul mondo d'oggi. Meditazioni teologiche, Brescia, 1967. – *Rasserenanti orizzonti conciliari*, Rome, 1969. – *Concetti fondamentali della teologia spirituale*, Brescia, 1971. – *Lessico di spiritualità*, Brescia, 1973, 1974. – Après 1974, Truhlar ne publie plus qu'en slovène.

Notice biographique par M. Šef, dans *Bogoslovni Vestnik*, t. 37, 1977, p. 229-31.

Gervais DUMEIGE.

TRUJILLO (TRUGILLO, TRUXILLO ; THOMAS DE), dominicain, † après 1596. – On a peu de détails biographiques sur Tomás de Trujillo. Il est né à Trujillo (Cáceres) et, assez jeune encore, entra dans l'Ordre de la Merci. Il exerça la charge de supérieur au couvent de Madrid, où il appliqua ses qualités intellectuelles en obtenant le titre de *Presentado* en théologie et en s'adonnant principalement à la prédication.

Les contacts avec le Commissaire pontifical pour la réforme de l'Ordre de la Merci, le dominicain Guillermo Montagná auquel succéda son confrère Pedro de Salamanca, alors prieur du couvent de Santa Catalina de Barcelone, réorientèrent sa vocation religieuse : le 23 janvier 1574, il prit l'habit dominicain. Le livre des prises d'habit le signale comme *Presentado* en théologie et prédicateur célèbre. Dans le livre des professions il est mentionné le 23 janvier 1575 et une note dit : « fué quien hizo el segundo Claustro que se llama de Truxillo, por su nombre ». Les actes des chapitres provinciaux de 1579 et 1588 le donnent comme maître en théologie et prédicateur général. Dans les mêmes actes, on signale qu'il est professeur, *lector*, à l'église cathédrale de Barcelone et on parle de son prestige dans la ville. Francisco Diago dit la même chose. Quétif-Échard parlent de son érudition, « ac summo auditorum plausu ac fructu sancta biblia interpretatus ». Ses œuvres, du moins celles qui furent écrites à Barcelone, sont dédiées à l'évêque Juan Dimas Loris. Trujillo mourut peu après 1596, ou dans les premières années du 17e siècle.

Œuvres. – *Libro llamado reprobación de trages y abusos de juramentos, con un tratado de limosnas*, Estella, 1563 (plus tard publié sous le titre *Discurso contra la deshonesta Bellona y profanas galas que se usa*, Barcelone, et traduit en italien sous le titre : *Delle pompe o vero de gli abusi del vestire*, Venise, 1610). – *Miserias del hombre y de los varios sucesos de su vida, y de cómo se ha de disponer para la muerte, y para el riguroso juyzio de Dios que le espera, y al fin de todo ello una breve instrucción y reglas del bien vivir*, Barcelone, 1597 et 1604 (traduit en français, Paris, 1609 ; Pont-à-Mousson, 1616).

Thesauri concionatorum tomus primus, in quo septem libris non solum accurate traduntur omnia documenta, quae ad concionandi munus cum dignitate sybeundum servare oportet, sed etiam sanctorum graviorumque aliorum doctorum ac philosophorum fontes indicantur copisissimi ad omnes totius anni Dominicas, ferias quadragesimales, festivitates perpetuas, sanctorum commune, et quedam alia particu-

laria argumenta, de quibus quandoque praedicare contingit, 2 vol., Barcelone, 1578-1579 ; retouché, Lyon, 1583 ; Barcelone, 1584 ; Paris, 1584 et 1585 ; Venise, 1586, 1589, 1592. – *Thesauri Concionatorum... in quo continentur festa mobilia, et immobilia, et extravagantia totius anni, et quaedam alia particularia argumenta, de quibus quandoque praedicari contingit,* Barcelone, 1583 ; Paris, 1584, 1586 ; autres éd. dans Quétif-Échard. – *Conciones quadragesimales quadruplices, una cum adventu, septuagesima, sexagesima et quinquagesima,* 2 vol., Barcelone, 1591, Venise, 1592, etc.

On a habituellement séparé, comme étant une œuvre indépendante, le *De ratione accurate concionandi libri sex* (ou mieux cinq) qui précède les *Thesauri.* En réalité il forme un ensemble avec cette œuvre. Le *De ratione* constitue la partie d'introduction dans laquelle on voit le souci de l'auteur de corriger les défauts observés dans la prédication. Il y montre comment le prédicateur doit avoir une bibliothèque choisie, comment lire les livres qui s'y trouvent, quel but il doit poursuivre dans sa prédication, et quels gestes accomplir. A partir du 6e livre, l'auteur construit des sermons, mettant en pratique ce qui est indiqué dans les cinq livres précédents, avec une grande érudition patristique, profane et contemporaine. Il prétend qu'avec ce livre les prédicateurs ont à leur disposition des éléments suffisants et utiles pour pouvoir élever le niveau du contenu de la prédication. Le succès obtenu en Italie, en France et en Espagne, du *Tomus Primus* du *Thesaurus,* ainsi qu'un mandat du Maître de l'Ordre, urgèrent la publication du second volume. Les *Conciones quadragesimales* doivent être reliées au *Thesaurus* ; cette œuvre a été commencée en 1589, lorsque l'auteur était malade de la peste qui frappa la ville de Barcelone.

Outre que Trujillo a cherché à élever le niveau de la prédication et à se distinguer parmi les grands orateurs de la fin du 16e siècle, sa critique des mœurs dans sa *Reprobación de trages,* le *Tratado sobre las Limosnas* et son dernier ouvrage *Miserias,* à quoi est jointe une *Breve Instrucción y reglas del bien vivir,* font que l'auteur mérite une place dans l'histoire de la spiritualité. Son commentaire du psaume *Miserere,* dans le second volume du *Thesaurus,* a été considéré comme un chef d'œuvre de spiritualité. De même le volume des prédications selon le calendrier des fêtes liturgiques espagnoles. Les traductions françaises et italiennes de ses ouvrages prouvent leur influence à une époque où les relations spirituelles s'entrecroisent par-delà les frontières.

Arch. de la province O.P. d'Aragon, mss 4, 57, 75. – F. Diago, *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores,* Barcelone, 1599. – Quétif-Échard, t. 2, p. 320. – R. Martinez Vigil, *La Orden de Predicadores... seguida de un Ensayo de una Biblioteca,* Madrid, 1884, p. 390. – A. Palau, *Manual del librero hispano-americano,* Barcelone, t. 20. – A. Walz, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum,* Rome, 1948. – G. Placer López, *Bibliografía Mercedaria,* t. 2, Madrid, 1968, p. 962 svv. – L. Robles, *Pedro de Salamanca, Reformador de la Mercede,* dans *Estudios,* n. 136, 1982, p. 91-96. – DS, t. 4, col. 1172.

Adolfo Robles Sierra.

TRUSZKOWSKA (Sophie ; en religion : Marie-Angèle), 1825-1899. – La fondatrice, avec Honorat Kozminski (DS, t. 7, col. 718 ; bienheureux, le 16 oct. 1988), des Sœurs de saint Félix de Cantalice et des Moniales Capucines de saint Félix de Cantalice (actuellement dénommées : Capucines de sainte Claire), est née à Kalisz (Pologne) le 16 mai 1825, de Joseph Truszkowski, fonctionnaire de justice † 1867, et de Joséphine Rudzinska † 1888.

Dès l'enfance elle se montre généreuse et sensible, ouverte aux misères et attentive à les soulager efficacement. Une maladie pulmonaire la contraint à une année de repos en Suisse (1841) où elle découvre la présence de Dieu dans la création et s'interroge sur sa vocation. Le 26 juin 1848 elle reçoit des lumières pour sa vie spirituelle et retient ce jour comme celui de sa « conversion ». En 1851, durant sa prière à la cathédrale de Cologne, elle comprend que Dieu ne la veut pas à la Visitation. Après son retour à Varsovie, elle assiste son père malade et s'occupe d'enfants abandonnés. Les années 1854-55 marquent un tournant dans sa vie. D'abord elle se confie à la direction spirituelle d'Honorat Kozminski – de quatre ans plus jeune qu'elle – dont la prédication et la spiritualité l'avait séduite deux ans plus tôt et en qui elle discerne déjà un saint.

Plus tard, elle lui écrira : « J'ai toujours désiré vous être soumise, Père... Jusqu'à ce jour je ne redoute rien tant que d'être laissée à ma volonté propre... Vous en êtes témoin : depuis le temps où je suis sous votre direction je n'ai jamais rien choisi pour moi-même, ni lieu, ni charge, ni mode de vie... avec la grâce de Dieu, je veux persévérer dans cette disposition jusqu'à la fin de ma vie » (Lettre du 21 septembre 1867, *Selected Writings,* t. 2/1, p. 284).

En 1854 elle entre à la Société de Saint-Vincent de Paul que dirige avec cœur et efficacité le prélat Victor Ozaroswki (1799-1870), avec le concours de bienfaiteurs de la haute société varsovienne. Dirigée par le Père Honorat, elle ouvre dans une mansarde un foyer pour y recueillir des orphelins et des femmes âgées et pauvres. Elle placera plus tard cet Institut sous la protection de saint Félix de Cantalice, le quêteur des Capucins de Rome au 16e siècle, protecteur des enfants. Le 27 mai 1855 Sophie s'inscrit également au Tiers-Ordre séculier franciscain que dirige Honorat ; elle y fera profession, sous le nom d'Angèle en l'honneur de la mystique de Foligno, ainsi que sa cousine Clotilde Ciechanowska (sœur Véronique). Le 16 juillet 1855, Sophie se met à plein temps au service de l'Institut Saint-Félix de Cantalice. Le 21 novembre 1855, fête de la Présentation de la Vierge, les deux tertiaires consacrent leurs personnes et l'Institut charitable à la Madone de Czestochowa, promettant de se vouer à son service « selon la Sainte Volonté de son Fils Jésus-Christ ». Cette date sera retenue par les Féliciennes comme celle de la fondation de leur congrégation. Angèle Truszkowska verra toujours en Marie la véritable fondatrice des Sœurs de Saint-Félix de Cantalice et dans Honorat l'exécuteur des desseins de la Mère de Dieu, choisi par elle pour cette mission auprès de la nouvelle congrégation (cf. Lettre du 19 février 1882, *op. cit.,* t. 2/2, p. 271).

Compte tenu du contexte politique – une Pologne occupée et partagée en trois – et de la suppression partielle des congrégations religieuses, Benjamin Szymanski, provincial des capucins du Royaume de Pologne (zone russe), responsable du Tiers-Ordre, oriente la communauté naissante vers une vie religieuse plus structurée avec prise d'habit (10 avril 1857) de dix sœurs, profession des quatre premières, dont Angèle (9 juillet 1857, fête de la capucine Véronique Giuliani). Il avait préalablement confié la direction canonique à Honorat Kozminski, charge que confirmeront par la suite tous les supérieurs majeurs capucins.

L'Institut de Saint-Félix de Cantalice va connaître une rapide croissance et apporter son active contribution au rapprochement des classes sociales dans une société polonaise encore très féodale. Sous l'égide des Capucins, notamment de Benjamin Szymanski et Procope Leszcynski, les Féliciennes passent un contrat avec la « Société d'Agriculture » du comte André Zamoyski et de Louis Gorski, tous deux tertiaires franciscains. Ainsi les sœurs peuvent-elles ouvrir des centres d'éducation et d'assistance (*ochrony*) dans les villages et sur les domaines des grands propriétaires terriens.

En 1860 se tient le premier chapitre général de l'Institut. Angèle est élue supérieure générale, réélue en 1864 et 1868. Le même chapitre institue deux « chœurs » dans la communauté-mère de Varsovie ; le premier est voué à la stricte clôture et à la vie contemplative ; le deuxième, ouvert sur le monde, s'adonne à l'action-contemplation et aux œuvres. Sur l'ordre d'Honorat, Angèle entre en clôture le 4 octobre. Elle y fera deux séjours : de 1860 à 1862, à Varsovie ; de 1864 à 1866, à Lowicz, après la suppression et dispersion des Sœurs du 2e chœur par la répression tzariste de décembre 1864.

Honorat, non suspect de vaines complaisances, voyait avec action de grâces revivre dans les premières Féliciennes l'esprit de pauvreté des origines franciscaines. Angèle « savait comment on aime », « comment être mère », témoigneront ses filles. Lors de l'insurrection de janvier 1863, elle incite les sœurs à se faire toutes à tous et à soigner les blessés des deux camps sans distinction dans des hôpitaux improvisés. Devant l'incertitude de l'avenir, en août 1864, Angèle consacre son œuvre au Cœur Immaculé de Marie. En décembre 1864 le gouvernement disperse les Sœurs, autorisant seulement les cloîtrées à rejoindre les Bernardines de Lowicz. Cependant les Féliciennes se reconstituent en zone autrichienne (Galicie) où Angèle les rejoint le 17 mai 1866, tandis que le Père Honorat, toujours directeur en secret, est assigné à résidence à Zakroczym (zone russe). Dans ces difficiles conditions, auxquelles il faut ajouter de continuels maux de tête – qu'elle appelle sa couronne d'épines –, d'autres maladies sérieuses et une surdité croissante, sans oublier les épreuves spirituelles et morales de la nuit de l'esprit depuis 1858, Angèle assume les lourdes responsabilités d'une fondatrice et d'une supérieure tout en refusant obstinément les titres. Sur ses instances, comme elle devient de plus en plus sourde, Honorat l'autorise enfin à déposer sa charge le 31 octobre 1869. Dès lors, avec un esprit d'obéissance humainement héroïque, elle se consacre – quand elle n'est pas grabataire – à des travaux subalternes (couture, jardinage), elle entretient sa correspondance, renonçant à donner son avis sur la marche de la congrégation, sauf si on le lui demande. Elle presse Honorat de rédiger les Constitutions et y apporte le concours de ses remarques pertinentes, aidée encore par Ozarowski, entré chez les Camaldules de Cracovie (Fr. Damien, † 1870).

La congrégation reçoit le décret laudatif de Rome en 1874. Angèle, atteinte d'un cancer à l'estomac, connaît la dernière joie de recevoir le 3 septembre 1899, des mains du cardinal Jean Puzyna, archevêque de Cracovie, le décret d'approbation définitive de Rome. Toujours sereine, attentive à chacun et à chacune, ne parlant jamais d'elle-même et taisant son martyre physique, elle meurt en odeur de sainteté, à Cracovie, le 10 octobre 1899. Jean-Paul II a reconnu l'héroïcité de ses vertus (décret de la S.C. pour les causes des saints, le 2 avril 1982).

La spiritualité d'Angèle Truszkowska, celle qu'elle a pratiquée comme celle qu'elle a inculquée à ses filles, se résume dans l'amour. Toutefois, chez elle comme chez le François d'Assise du baiser au lépreux, jamais ne se dissocient la compassion envers les plus pauvres, l'adhésion aimante à l'Amour crucifié, l'offrande et l'abnégation de soi-même.

Cet amour se nourrit à la source de l'Évangile : « Fixez votre regard sur le Seigneur Jésus. Apprenez de Lui comment doit-on porter la Croix... » – « Je désire pour vous cet amour même dont Notre Seigneur nous a aimés, en sorte que chacun de vos pas, chacun de vos travaux, chacune de vos souffrances deviennent une preuve d'amour et que vous puissiez dire : je vis mais non pas moi, le Christ vit en moi » (Lettre n. 4, à Sr Anna Bielska, et Lettre n. 35 à Sr Joseph Mikulinska). Angèle réagissait spontanément comme une personne à qui l'Évangile est devenu familier, comme sa respiration et sa propre substance. Elle rencontre le Christ dans l'Eucharistie, se faisant, bien avant Pie x, l'apôtre de la Communion fréquente, encore rare de son temps. Elle obtint de Léon XIII en 1893 le privilège de l'adoration perpétuelle réparatrice à la maison-mère des Féliciennes, à Cracovie. Sa piété mariale est centrée sur une totale confiance envers le Cœur Immaculé de Marie à qui elle se consacra à plusieurs reprises avec sa congrégation, se vouant même selon l'Acte d'esclavage montfortain le 21 novembre 1868, jour de sa profession religieuse perpétuelle. La formule « Tout par le Cœur de Marie », devenue la devise des Sœurs de Saint-Félix de Cantalice, peut sans conteste se référer à son enseignement explicite : « Je sais d'expérience qu'il est meilleur pour nous de confier tous nos besoins au Cœur de Marie... » (t. 2/2, p. 212, Lettre n. 117 à Honorat).

L'amour-charité d'Angèle s'exprime en prière contemplative. Elle enseigne aux Sœurs à en conserver l'esprit jour et nuit. Elle-même, dans les aridités des nuits mystiques sut résister à la tentation d'en abandonner la pratique constante, y cherchant, dit-elle, moins la lumière que la force. La pratique de la volonté de Dieu est fondamentale : « L'amour de Dieu s'identifie à l'accomplissement de sa Volonté » (conseil à Sr Bogdana) – « Plus que père et mère, plus que tout sur la terre, nous devons aimer la volonté de Dieu et nous immerger totalement en elle » (à Sr Aniela Jezioranska). Pour mieux y parvenir elle se lia par un vœu strict d'obéissance envers son père spirituel, Honorat. Mais en 1875, contrainte par les circonstances extérieures, elle se fit relever de ce vœu devenu pratiquement inexécutable. Au-delà de ce lien d'obéissance, son amitié spirituelle avec Honorat devrait être étudiée.

Pour elle, l'amour ne consiste pas en sentiments mais en actes, non en émotions mais en souffrance pour ceux qu'on aime. C'est pourquoi elle se fit toute à tous : enfants abandonnés, pauvres, malades, vieillards, ses propres sœurs, à qui elle se dévoua toute sa vie. Une caractéristique de sa charité fut la manière concrète et pratique de s'insérer efficacement et effectivement au cœur des réalités sociales de son époque, comme le prouve son attention aux misères des enfants abandonnés, le contrat passé avec la « Société d'Agriculture », l'assistance aux blessés durant l'insurrection de 1863, l'envoi de Sœurs en Amérique (1874) pour l'apostolat parmi les émigrants.

L'Amour-charité d'Angèle s'épanouit à travers une vie de souffrances et de sacrifices pleinement assumés dans sa vie théologale héroïque : « Je ne demande pas d'être libérée des souffrances puisque je me suis offerte volontairement en victime » (t. 2/1, p. 95, Lettre à Honorat, 29 juin 1861). Elle

conseille à ses filles : « Contemplez le Christ-Victime et tâchez de l'imiter » (t. 1, p. 81, Lettre à Sr Hedwige Sliwinska, n. 16).

Elle-même contemplait volontiers le Christ en son Agonie, en sa Passion, ainsi que sa Sainte-Face. « Comme j'ai juré de m'offrir volontairement à (souffrir) toutes sortes de souffrances intérieures et extérieures, j'ai pris (aussi) la résolution de tout accepter en esprit de sacrifice et de réparation » (*Documenta*, dans *Positio super virtutibus... S.D. Mariae Angelae Truszkowska...*, Rome, 1980, p. 430).

Mère Angèle reçut la grâce mystique de la contemplation passive. Il faut la situer dans la lignée de Véronique Giuliani avec laquelle son expérience présente bien des similitudes (cf. *Votum* du carme déchaux Valentino Macca sur la vie mystique d'Angèle dans *Positio super virtutibus...*, p. 4).

Pour permettre aux Sœurs de Saint-Félix d'accéder à leurs propres sources, des écrits spirituels d'Angèle Truszkowska ont été publiés en polonais et traduits en américain sous le titre *Selected Writings* en quatre petits volumes, contenant divers écrits et notes spirituelles ainsi que sa correspondance avec Honorat Kozminski, avec quelques sœurs et quelques autres. Les éditeurs ont exclu les lettres qui relèvent du secret de confession et les fragments qui portent sur des questions de conscience trop personnelles. Les extraits de correspondance surtout, en leur sincérité et spontanéité proche de la vie quotidienne dans l'exercice de lourdes responsabilités, révèlent une personnalité hors du commun, douée d'un grand bon sens, d'une maturité précoce, de prudence et de sagesse. Angèle Truszkowska, naturellement intuitive, possédait un véritable charisme pour discerner les personnes. Son sens exact des valeurs de base de la vocation religieuse, son ouverture et sa hardiesse de vue font d'elle une éducatrice remarquable, une supérieure exemplaire, enfin la fondatrice à laquelle ses filles se réfèrent aujourd'hui pour mieux enter dans l'*aggiornamento* préconisé par Vatican II.

Les Sœurs Féliciennes sont, en janvier 1984, plus de 3800 en Pologne, États-Unis, Canada et Brésil. Les Moniales Capucines, à la même date, sont environ 70, toutes en Pologne.

Selected Writings, Rome-New York : t. 1, Letters to Sisters (1977) ; t. 2/1, Letters to Fr. Honorat Kozminski (1983) ; t. 2/2, Letters to Fr. H. K. and other persons (1983) ; t. 3, Various writings (1984).

« Vie de M. Marie-Angèle T... », Cracovie, 1909 (en polonais). – « Histoire de la congrégation des Sœurs Féliciennes d'après les manuscrits », t. 1, Milwaukee, 1924 ; t. 2-3, Cracovie, 1929 et 1932 (en polonais). – M. Bronismava Dmowska, « M. Marie-Angèle T., fondatrice... », Buffalo, 1949 (en polonais).

A. Gorski, « Angèle T. et la congrégation des Sœurs Féliciennes... », Posen, 1959 (trad. et adaptation par A. Gorski et M.-F. Chmiel, *The Heart of Mother Angela*, Pittsburgh, 1986). – M. Bronismava Dmowska, « Le développement et le centenaire de l'activité de la congrégation des Sœurs Féliciennes en Pologne », coll. Sacrum Poloniae Millenium 8-9, Rome, 1962 (en polonais). – M. Winowska, *Va, répare ma maison. Le vrai visage d'Angèle T.*, Paris-Fribourg, 1973.

M.-C. Frankowska, *Sophia Angela T., in the spirit of love*, Rome, 1972 ; *Mother Mary Angela : her victory*, Lodi, N.J., 1981. – C.C. Billot, *Honorat Kozminski*, Blois, 1983. – Z. Bucior, « Le problème de la charité théologale dans les écrits de... Marie-Angèle T. », mémoire de licence (dactylographié, Lublin, 1986 ; en polonais).

BS, t. 12, 1969, col. 689-92. – Sur la congrégation, DIP, t. 8, col. 424-27 (bibliogr.).

Claude-Charles BILLOT.

TSCHESCH (JEAN THÉODORE VON), piétiste, 1595-1649. – Johann Tschesch est né en 1595 à Voigtsdorf en Silésie ; il est mort le 22 février 1649 à Elbing, en Prusse.

Sa famille appartenait à la plus ancienne noblesse de Silésie. Après des études dans différentes universités allemandes, il se mit au service du prince électeur Palatin Frédéric V, qui fut élu roi de Bohême en 1619 (1596-1632). Cependant, après que le « Winterkönig », comme on surnommait Frédéric V, ait été vaincu par l'empereur Ferdinand II à la Montagne Blanche près de Prague, le 8 novembre 1620, puis exilé en 1621, Tschesch perdit son poste de conseiller. Il retourna au domaine paternel à Krippwitz et se mit finalement au service du duc Johann Christian de Brieg qui, à cause de ses prises de position en faveur de Frédéric V, dut se replier en Prusse à Osterode. Tschesch y retrouva un poste de conseiller.

Bientôt, avec Abraham von Franckenberg († 1652) et d'autres étudiants et amis, il fit la connaissance de Jakob Böhme (DS, t. 1, col. 1745-51), dont il étudia les écrits ; il chercha à les propager et à les défendre. En 1637 il publia (anonyme), « *Eine treuhertzige Erinnerung an die Evangelische Priesterschafft in Deutschland* », écrit réédité en 1647 à Amsterdam par « Amadeus a Friedleben », c'est-à-dire Abraham von Franckenberg, sous le nom du duc Christian de Brieg. C'est dans les années 1622-1643 qu'il compose les *Vitae cum Christo sive Epigrammatum sacrorum centuriae XII* (éd. en 1644 ; cf. H. Plard, Introd. à sa trad. du *Pèlerin chérubinique* d'Angelius Silesius, Paris, 1946, p. 19).

Après la mort du duc en 1639, Tschesch vendit ses biens et partit pour la Terre Sainte. Mais il s'arrêta à Raguse, prétendant avoir manqué le départ du bateau. Pour un peu de temps il revint en Silésie et partit ensuite pour Amsterdam où, en 1641, il composa deux écrits à la louange de Jakob Böhme.

Lorsque David Gilbertus, en 1643, publia son *Admonitio* contre les écrits de Böhme, Tschesch le défendit par une double apologie (*Zwiefache Apologia und christliche Verantwortung...*, s l, 1676). Gilbertus répondit en 1644 par une *Apologia admonitionis*. Un catholique, du nom de Gerardus Antagnoss, attaqua aussi Böhme. Tschesch publia encore d'autres écrits, parmi lesquels *Pfingst-Erstlinge* et *Bericht von der einigen wahren Religion*, dont le contenu a été brièvement exposé par Gottfried Arnold dans son *Unpartheische Kirchen- und Ketzer-Historie*.

Arnold rapporte aussi que, pour défendre Böhme, Tschesch a publié un écrit de Henricus Prunnius : *Einleitung in den edlen Lilien-Zweig des grundes und erkäntniss der Schriften des hocherleuchteten Jacob Böhmens* (Amsterdam, 1684). En 1731, parut à Francfort et à Leipzig l'ouvrage suivant : *Aufmunternde Gründe zu Lesung der Schrifften Jacob Boehmens, bestehend in Joh. Theod. von Tschesch Schreiben an Henr. Brunnium und ejusd. Kurtzer Entwerffung der Tage Adams im Paradiese, wie auch Halatophili Irenaei* (= Oetinger) *Vorstellung wie viel J.B. Schrifften zur lebendigen Erkänntniss beytragen, Wider die scheinbaren Einwendungen aus gründlich heraus gesuchter Schrifft und Natur Aehnlichkeit vertheidiget und mit vielen anmerckungen e r - läutert, nebst Joh. Theodori von Tschesch Leben.*

En 1645 Tschesch quitta Amsterdam pour Hambourg puis pour Elbing en Prusse, où il mourut en 1649 dans la pauvreté.

Membre du cercle d'amis réunis autour d'Abraham von Franckenberg, Tschesch s'attache donc à attirer l'attention de ses contemporains sur le message de

Böhme, message qu'il considérait comme « un don de la vraie connaissance de l'Évangile » ; ce message ouvre sur la connaissance de la nature qui, pour Tschesch, représente l'être le plus pur, puissant et actif, réunissant dans son ordre tout ce qui existe ; en d'autres termes, la nature est pour lui le souffle essentiel de l'éternel Verbe de Dieu. En fait, on peut voir dans cette conception de la nature une interprétation adéquate de la doctrine de Böhme sur la nature spirituelle, à partir de laquelle Tschesch développe toute la pensée du « philosophus teutonicus ».

Johannes Sinapius, *Curiositäten und ansehnliche Geschlechte des schlesischen Adels*, 4 vol., Leipzig, 1720-1726. – Gottfried Arnold, *Unpartheische Kirchen- und Ketzer-Historie, vom Anfang des Neuen Testaments biss auf das Jahr Christi 1688*, Francfort/Main, 1729, t. 3, c. 9, p. 94 svv. – Johann Georg Walch, *Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten ausser der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Iéna, 1733-1736, t. 4/2, p. 1009 svv. – DNB, t. 38, 1894, p. 718-19. – RGG, 3e éd., t. 6, 1962, col. 1063. – W. Zeller, *Aug. Fuhrmann und J. Th. von Tschesch*, dans *Theologie und Frömmigkeit*, éd. par B. Jaspert, Marburg, 1971, p. 117-41. – B. Gorceix, *Flambée et Agonie. Mystiques du XVIIe siècle allemand*, Sisteron, 1977, p. 54, 56-57, 298.

Roland PIETSCH.

TSCHUPICK (JOHANNES NEPOMUK), jésuite, 1729-1784. – J.N. Tschupick naquit le 7 avril 1729 à Vienne et entra le 14 octobre 1744 dans la Compagnie de Jésus à Vienne. Après son noviciat à Vienne (1744-1746) et l'étude des langues classiques à Leoben (1746-1747), il termina ses études de philosophie à Graz (1747-1750), devint professeur au collège de Passau (1750-1753) et commença en automne 1753 ses études de théologie à Vienne. Après la troisième année de probation en 1758 à Judenburg, il fut aussitôt nommé, en raison de son grand talent d'orateur déjà manifeste pendant ses études, prédicateur et directeur spirituel à Vienne, d'abord à la paroisse Saint-Laurent, puis pendant trois ans à Sainte-Anne (1759-1762) ; à partir de 1763, il est prédicateur à la Cour. En dépit de la suppression de son Ordre, il conserva cette fonction, même sous Joseph II, jusqu'à sa mort le 20 juillet 1784 à Vienne.

Voici les principales éditions de ses œuvres oratoires, toutes parues après sa mort : *Sammtliche Kanzelreden* (10 vol. + table, Vienne 1785-1787 ; rééd., Augsbourg, 1789). – *Neue, bisher ungedruckte Kanzelreden auf alle Sonn- und Festtage, wie auch für die heilige Fastenzeit* (éd. par l'ex-jésuite A. Eglauer, 5 vol., Vienne, 1803). – Dernière éd. complète par Hertkens, Vienne, 1898-1902. Des rééd. plus ou moins arrangées et complètes ont été procurées à Graz (12 vol., 1835-1836), Ratisbonne (4 vol., 1854) ; des sermons ont été insérés dans des recueils comme la *Neue Bibliothek der kathol. Beredsamkeit* de De Räss et Weiss (t. 3, Francfort, 1835) et les *Marianische Predigten* de Lanz (Schaffhausen, 1862).

Le jésuite A. Jakab entreprit une traduction en hongrois ; seul a paru le premier volume (cf. Sommervogel, t. 4, col. 727, n. 1). – G. Teglio a donné une trad. italienne : *Triplice corso di sermoni pastorali sui Vangeli delle domeniche ed altre feste dell' anno* (vers 1830 ; 4e éd., 4 vol., Milan, 1856). – Trad. franç. par P. Godard, jésuite, *Sermons pour chaque dimanche* (1re série) et *Sermons pour les fêtes* (2 vol., Montligeon-Paris, 1905 et 1908).

Comme nombre de ses prédécesseurs jésuites, Tschupick a prêché la vie chrétienne aux fidèles sans se contenter de ses aspects intérieurs et cultuels. Il donne plus de place aux appels moraux de l'Évangile qu'à la doctrine théologique. Il sait insister sur les devoirs sociaux des riches et des puissants, sur les droits des pauvres et des opprimés, sur le juste salaire, sur l'attribution des responsabilités à des incapables, etc. Il intervient en faveur de détenus. Sans présenter un enseignement proprement spirituel, on peut cependant dire que Tschupick est le meilleur représentant de la prédication du message chrétien dans l'empire austro-hongrois de son temps.

Catalogues de la province S.J. d'Autriche. – Sommervogel, t. 8, col. 261-63. – C.V. Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaiserstums Oesterreich*, t. 48, 1883, p. 71. – *Kirchenlexikon*, t. 12, 1901, p. 121-22. – B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 4/2, Munich, 1928, p. 469-73. – LTK, t. 10, 1965, col. 387. – H. Haberzettl, *Die Stellung der Exjesuiten in Politik und Kulturleben Oesterreichs zu Ende des 18. Jhs* (dissertation, Vienne, 1970), Vienne, 1973. – DS, t. 8, col. 1024.

Constantin BECKER.

TUAUT DAGUESSEAU (TUAULT, THUAUT ; JEAN), carme, 1586-1653. – Né à Aurillac, il y entra dans l'Ordre des Carmes en 1602 ; il étudia et obtint le doctorat en théologie à l'université de Cahors. Il appartenait à la province d'Aquitaine qui avait onze couvents : tous furent détruits et leurs églises démolies durant les guerres de Religion du 16e siècle. Durant 40 ans, jusqu'à 1596, aucun chapitre provincial n'eut lieu dans la province. Tuaut fut prieur de La Châtre de 1612 à 1617 ; il reconstruisit le couvent et l'église et y introduisit une stricte observance. Telle fut sa méthode pour tous les couvents qu'il réforma comme prieur ou provincial : construire couvent et église, mais n'y admettre que ceux qui voulaient embrasser la réforme. Cela ne se fit pas sans grandes difficultés : en deux cas les exclus s'emparèrent du couvent à main armée ; une fois on tira de l'arquebuse sur le provincial.

Tuaut fut provincial pour la première fois de 1617 à 1621 ; il réforma les couvents de Limoges et Mortemart. Dans la province voisine la Réforme de Touraine (DS, t. 2, col. 169-70) avait commencé ; Tuaut demanda à Philippe Thibaut (cf. sa notice *supra*) quelques pères de la Réforme ; finalement celui-ci admit quelques frères d'Aquitaine pour être instruits dans l'esprit et la pratique de Touraine ; l'un d'eux fut provincial de 1624 à 1627. Après la mort de celui-ci, Tuaut fut réélu provincial pour les années 1628-31 et reconstruisit divers couvents.

En 1631, le Général de l'Ordre le nomma prieur du couvent de la *Transpontina* à Rome, où étaient le généralat et la maison d'études de l'Ordre. Tuaut arriva un an après ; les italiens le trouvèrent « rigide ». Il y resta jusqu'à 1636, travaillant à un « corps » de constitutions pour la « stricte observance ». Retourné en France comme commissaire général, le 13 avril 1636 il présida le chapitre provincial, où il proclama les nouvelles constitutions qu'il fit imprimer à Cahors en 1637. Dès ce moment, toute la province sera de la stricte observance.

En 1636 Tuaut devint prieur d'Albi, où il reconstruisit le couvent ; il était aussi vicaire général de l'évêque et on lui attribue *Le Rituel d'Albi* et des *Statuts* pour ce diocèse ; pendant peu de temps il fut aussi professeur à l'université de Cahors. Il fut encore

une fois provincial de 1639 à 1641 ; puis le Général le nomma vicaire des Carmélites de Vannes en Bretagne, où il resta dix ans. Rentré dans sa province religieuse, il mourut probablement à Aurillac en 1653, où il avait fondé une maison pour les tertiaires carmélites. Déjà en 1619 il avait publié un manuel pour la fraternité et le Tiers Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel.

L'Esquillon des dévots à la Vierge Marie du Mont Carmel, Limoges, veuve de Jacques Barboy, 1619, 175 + 80 p. – *De statu Ordinis Carmelitarum provinciae Aquitaniae ante et post reformationem in eadem a R. p. fr. Joanne Tuaut introductam*, ms (1635), Rome, Archives de l'Ordre des Carmes, II. C.O. 35, f. 128r-136v. – *Commentaire sur la Règle des Carmes*, ms à Paris non retrouvé.

Rome, Archives de l'Ordre des Carmes : II Aquitania (Acta 1 ; Commune 1 ; Conventus 2) ; II Turonia 4 (1). – Cosme de Villiers, *Bibl. Carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 129-31. – Antoine-Marie de la Présentation, *Le Carmel en France*, t. 6, Toulouse, 1939.

Adrien STARING.

TUBA (JEAN), servite de Marie, 1629 ?-1720. – Originaire de Farra d'Isonzo (Gorizia), Giovanni Tuba est dit, par la documentation la plus ancienne, entré dans l'Ordre au couvent voisin de Gradisca ; les sources ultérieures disent de Vérone. En réalité, les archives sont très lacunaires, qu'il s'agisse de la vie ou de l'activité de ce religieux. On ne peut que fixer quelques dates.

En 1650 Tuba figure parmi les servites étudiant à Venise. En 1660 il demande au chapitre provincial la permission de préparer la maîtrise en théologie. On est assez bien renseigné sur son activité de prédicateur dans les années 1662, 1670, 1673, 1676, 1686 et 1693 ; cette activité a certainement été importante. En 1674, Tuba demande au chapitre provincial la permission de traiter avec le duc de Modène pour rentrer en possession du petit couvent de Maderno (Brescia).

En 1675, il est élu premier définiteur provincial ; trois ans plus tard, il est prieur à Santa Maria del Paradiso, à Vérone, et examinateur de ceux qui aspirent à entrer dans l'Ordre pour les régions de Vicence et de Vérone. En 1693, il fut élu prieur provincial et en 1698 il reçut la charge de vicaire général de l'Ordre. Il mourut le 4 mars 1720, âgé de 91 ans ; une brève notice nécrologique le présente comme un religieux assidu à l'observance de sa règle, à l'office du chœur et à la prière nocturne ; on rappelle aussi son activité oratoire et ses écrits.

Les ouvrages laissés par Tuba regardent tous la théologie morale : les vices les plus communs, les contrats, la vertu et le sacrement de pénitence, les vœux et les serments. L'auteur se présente comme un disciple de Thomas d'Aquin, mais il cite indistinctement les sources habituelles dans ces matières sans privilégier Thomas, dont il se réclame dès ses pages de titre. Des aspects spirituels apparaissent en particulier quand il parle de vertu et des vœux. Tuba est resté un auteur quasi ignoré parmi les Servites.

Œuvres. – *Il carro del peccato fabbricato sopra le quattro ruote de' vitii più universali : lascivia, vendetta, lingua e robba con la dottrina angelica di S. Tommaso...* (Vienne, 1692 ; p. 668, l'auteur affirme que le livre a été imprimé à Venise ; autres éd., 1697, 1705). – *Il giuramento non conosciuto da' mal giuranti christiani. Opera morale...* (Venise, 1698). – *L'uomo in traffico o sia la materia de'contratti...* (Venise, 1704, 1713 ; à l'index en 1737, on en ignore la raison). – *Il peccator pentito di penitenza, virtù e sacramento. Opera morale...* (Venise, 1709). – *L'huomo in parola con Dio o sia la materia de' voti...* (Venise, 1709).

Voir : Archivio Generale O.S.M., à Rome : *Regesta* et recueils épistolaires des prieurs généraux, et le fonds *Annalistica*. – A.B. Vicentini, *I Servi di Maria nei documenti e nei codici veneziani*, Treviglio-Vicence, 1922-1932, *passim*. – G.M. Roschini, *Galleria Servitana*, t. 1, Rome, 1976, p. 394. – P.M. Branchesi, *Bibliografia dell'Ordine dei Servi*, t. 3, Bologne, 1973, p. 229-30 (pour les éd. du 17e s.).

Giuseppe M. BESUTTI.

TUESTA (JÉRÔME DIEGO), carme, 1605-1674. – Né à Onda (Castellón) en 1605 (ou vers la fin de 1604), Jerónimo Tuesta prit l'habit du Carmel au couvent de la même ville, le 18 décembre 1622 ; il y fit profession le 24 décembre 1623. Ses études terminées, il enseigna, durant quelques années, la philosophie et la théologie dans les centres de son Ordre. Il acquit les grades de bachelier en 1634, de *presentado* ou *licenciado* en 1637 et plus tard celui de *maestro*. Il fut nommé régent des études au couvent de Valence par le chapitre provincial du 24 avril 1640 (Valence, Arch. Gen. del Reino, ms 344 : *Acta cap. prov. Aragoniae et Valentiae*, 1631-1692, p. 35, 54, 76, 100).

Sous-prieur de Caudete (Albacete) en 1631, il assista en 1643 au chapitre provincial de Valence, comme socius du couvent de cette ville, ainsi qu'à celui d'Alcañiz de 1656 « pro 4° definitore » (*ibid.*, p. 6, 108, 131, 140). En 1649, il est de nouveau définiteur de la province et, en tant que tel, il assiste en mai 1650 au chapitre de Villarreal durant lequel fut décidée l'introduction de la *strictior observancia* dans ce couvent de Villarreal. Élu prieur de ce même couvent, il devint le promoteur et l'âme de cette réforme (*ibid.*, p. 157, 164, 167). Avec la collaboration du provincial Anastasio Vives de Rocamora, futur évêque de Segorbe, il introduisit la stricte observance au couvent d'Onda, le 24 août 1654, après avoir essayé d'en faire autant pour celui de Sangüesa, où il avait été nommé prieur à cette fin par le chapitre tenu en avril de la même année (*ibid.*, p. 192). Il continua à exercer cette charge à Onda, ayant été confirmé plusieurs fois jusqu'en 1662, date à laquelle il y renonça (*ibid.*, p. 207, 212, 228, 235, 240). Mais il fut nommé de nouveau dans les chapitres de 1667 et 1670, jusqu'en 1673 (*ibid.*, p. 280, 281, 284, 298, 299, 302, 314). Apparemment il avait collaboré aussi avec Vives de Rocamora à la réforme du couvent d'Orihuela, qui l'adopta en 1657 (Rome, Arch. Gen. O. Carm., Post IV 5, f. 256v).

Tuesta, qui édifiait religieux et laïcs par la sainteté de sa vie, fut aussi un ardent prédicateur et directeur spirituel de nombreuses âmes élues. Il mourut le 2 janvier 1674 (non le 3 ou le 6 comme le disent certains) ; il avait 69 ans.

Tuesta laissa un petit écrit : *Destierro de ignorancias para monjas, conferido con gravísimos teólogos de Aragón y Valencia*, éd. posthume, Saragosse, 1676, par le carme Tomás Garralda, lecteur en philosophie au carmel de Huesca ; et une *Breve relación de la vida de la venerable Teresa de S. Josef, en el siglo Francisca Caset, beata profesa de la Tercera Orden del Carmen de Onda* (ms ; copie ou résumé conservé aux Arch. Gen. O. Carm., Post IV 43 : *Vita servorum Dei Carmelitarum codex vj*, f. 260r-61r).

Madrid, Archivo Histórico Nacional, cod. 482 : *Quinque libri conventus Carmelitarum (Valentiae)*, f. 132, 230 ; – Rome, Arch. Gen. O. Carm., Post IV 5 : *De sanctis et venerabilibus O.N.*, f. 255r-56v ; Post IV 43, f. 268v-70v : *Relación*

de la vida y virtudes del V.P. fr. Diego de Tuesta, primera y principal planta de la reforma de los tres conventos de Villarreal, Onda y Orihuela.

J. Pastor Fuster, *Biblioteca valenciana*, t. 1, Valence, 1827, p. 267. – *Revista Carmelitana*, t. 5, Barcelone, 1880, p. 106-07. – R. López Melus, *La Virgen de la Esperanza y el Carmelo de Onda*, Onda, 1983, p. 91. – Joachim Smet, *The Carmelites*, t. 3, Darien-Illinois, 1982, p. 244-47.

Pablo M. GARRIDO.

TUFFET (DE), prêtre, 19e siècle. – Nous n'avons pu trouver que peu de renseignements sur ce prêtre. Il dit en 1818 (Avertissement à son *Manuel de méditation*) avoir été dix ans en exil hors de France, puis aumônier des Sœurs Bernardines d'Arbignon (Vallais). De 1816 à 1820 il figure à l'*Almanach royal* comme aumônier d'un régiment de la Garde royale. Son dernier ouvrage en 1834 le signale comme chanoine honoraire de Valence (Drôme).

Tuffet a laissé au moins quatre ouvrages (à la B.N. de Paris), tous destinés à un large public. Ils ne méritent une notice à leur auteur que par le témoignage qu'ils apportent de la pauvreté spirituelle des premières années de la Restauration. Le *Manuel de méditation, contenant un grand nombre de pensées* (Paris, 1818, 498 p.) n'est qu'un répertoire de lieux communs présenté selon l'ordre alphabétique des thèmes. « Volonté » n'est présentée que comme faculté ; « Union » ne l'est qu'en tant que l'union fait la force et la désunion, la faiblesse. Aucune méthode pour méditer n'est proposée ; pas même un conseil. – *L'esprit de l'Imitation de Jésus-Christ* (Paris, 1834, 266 p.) est une tentative de mise au goût du jour du célèbre ouvrage ; l'auteur se permet aussi de rassembler en un même chapitre tout ce qui lui paraît se rapporter au même thème, etc. Le résultat n'est pas convaincant ; il est à coup sûr appauvrissant.

Tuffet a encore publié : *Esprit des Pères de l'Église ou petit dictionnaire des maximes religieuses tirées des Saintes Écritures* (Paris, 1819) ; – *Le Soldat Chrétien, dialogues entre un aumônier et un vieux soldat, suivis d'exercices spirituels convenables à l'état militaire* (Paris, 1821).

Raymond DARRICAU.

« TUNGDALI VISIO ». Voir TNUGDALI VISIO, *supra*.

TURRECREMATA. Voir TORQUEMADA, *supra*.

TYCHON DE ZADONSK. Voir TIKHON, *supra*.

TYCONIUS, exégète donatiste, fin 4e siècle. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine*. – 4. *Influence*.

1. VIE. – Tyconius (Ticonius, Tichonius, etc. ; cinq mss du *De doctr. chr.* d'Augustin portent *Tychonius*, ce qui suggérerait une dérivation du grec ; cf. CCL 32, p. 102, apparat critique) vécut en Afrique à la fin du 4e siècle ; il est probablement mort vers 392 ou en tout cas vers 400, Augustin n'en parlant jamais comme d'un vivant. On ne peut guère préciser davantage (A. Mandouze, *Prosopographie de l'Afrique chrétienne*, p. 1122). Il adhéra au schisme de Donat, dont il fut d'abord l'ardent défenseur (Gennade, *De uiris illustribus* 18, TU 14, p. 68).

Mais cet homme, dont Gennade vante la culture (« in saecularibus [litteris] non ignarus fuit », *loc. cit.*) et Augustin l'intelligence pénétrante (« acri ingenio praeditus », *C. Epist. Parm.* I, 1,1, BA 28, p. 208), a été amené, par l'étude des Écritures semble-t-il, à prendre ses distances par rapport aux idées des schismatiques ; la prétention de cette petite Église d'Afrique, qui ne pouvait même pas prétendre à être une communauté de purs, à être l'unique Église catholique, était absurde à ses yeux, en raison des promesses divines d'universalité (Augustin, *ibid.* I, 1,1, BA 28, p. 208 ; II, 22,42, p. 380). Avant 393, Parménien, l'évêque donatiste de Carthage, pour le faire renoncer à ses idées, lui adressa une lettre, mais il fallut un concile donatiste, qui se réunit à une date inconnue, pour le condamner (*ibid.* I, 1,1, p. 208 et 210 ; III, 6,29, p. 470).

Pourquoi Tyconius est-il malgré tout resté donatiste ? Persécutant les Donatistes, les Catholiques manifestaient par là même qu'ils n'étaient pas disciples du Christ, et donc qu'ils n'étaient pas la véritable Église (« si credit Christum incarnatum, quiescat odisse membra Christi » : *Reg. 6*, éd. Burckitt, p. 66,18-19 et 27-29). Il ne faudrait du reste pas croire que l'évolution de Tyconius l'avait amené à partager en tout les idées catholiques (Aug. *doctr. chr.* 3,30,42, p. 394).

2. ŒUVRES. – 1° *Œuvres polémiques*. – Selon Gennade, Tyconius avait écrit pour la défense des Donatistes deux ouvrages, *De bello intestino* et *Expositiones diuersarum causarum* (perdus).

Si les propositions de Tyconius combattues par Parménien en sont tirées, la « guerre interne » dont il est question visait des scissions au sein de l'Église donatiste elle-même plutôt que la rivalité entre catholiques et schismatiques. Tyconius parlait en effet sans ambages des faiblesses du parti de Donat et de la diversité des décisions qu'on y avait prises selon les lieux au sujet du second baptême ou de la communion avec les *traditores* (Augustin, *ibid.* II, 22,42, p. 380 ; *Epist.* 93,10,43-44, CSEL 34, p. 486).

2° Les *Regulae*. – Les *Règles* (« libellum regularem », éd. Burckitt, p. 1,1-2) sont le seul ouvrage de Tyconius qui nous soit parvenu ; encore la dernière est-elle mutilée. Tyconius cherche à y déterminer les lois régissant le style biblique, qui sont comme des sceaux (symboliquement au nombre de sept, comme ceux du livre d'*Apoc.* 5,1 ; p. 66,11) « fermant » les Écritures et en dérobant le sens au profane. Qui connaît ces principes voit s'ouvrir devant lui autant de sentiers pour pénétrer dans « l'immense forêt de la prophétie » (p. 1,1-9).

Selon la première Règle, *De domino et corpore eius*, il faut savoir discerner si un texte de l'Écriture parle du Christ ou bien de son Corps, l'Église. C'est affaire de logique et de bon sens (« ratio » ; p. 1,20 ; 2,13...). L'Écriture opère en effet un va-et-vient continuel entre le singulier et le pluriel, usant du singulier collectif, visant l'individu tout en parlant du peuple. Ainsi, l'expression « le Fils de Dieu » peut désigner l'Église aussi bien que le Christ : le Corps est Fils de Dieu en sa Tête comme Dieu est fils de l'homme en son Corps, l'Église (p. 4,13-7,26). Tyconius développe très longuement cet exemple, très caractéristique de son exégèse.

Dans la seconde Règle, *De Domini corpore bipertito*, il montre que dans certains textes bibliques alternent reproches violents et promesses grandioses. C'est que l'Église est bipartite, composée de fidèles (« corpus

bonum », « dextera pars ») et d'infidèles (« corpus malum », « pars sinistra ») (p. 8,9 ; 11,23). Il faut discerner quelle partie du Corps est visée par chaque verset.

La troisième Règle, *De promissis et lege*, explique qu'il ne faut pas comprendre la bipartition de l'Église selon l'interprétation traditionnelle des deux peuples (Juifs et Chrétiens). Parce qu'ils ont vécu de la foi et de l'Esprit du Christ, les justes de l'Ancienne Alliance sont déjà le Corps du Christ (le corps de l'enfant n'est pas différent de celui de l'adulte et le contient déjà virtuellement ; p. 17,5-6 ; 18,30 ; p. 21,26-22,6) ; l'Incarnation apporte seulement l'accomplissement (« plenitudo ») de ce qui était encore partiel (« pars ») dans l'Ancien Testament. Le peuple est déjà bipartite sous l'Ancienne Alliance (p. 24,14 ; 26,13-16 ; 28,25). La règle précédente invitait à discerner quels textes s'adressaient à la *pars bona* du peuple ; celle-ci précise que certains s'adressent aux deux (elles doivent être intrinsèquement mêlées jusqu'à la Parousie), mais que c'est la façon dont ils sont reçus qui opère la discrimination entre les deux parties de l'*ecclesia* ; la même Loi est adressée aux deux parties du peuple, mais elle enferme les uns dans l'esclavage du péché, tandis qu'elle stimule les autres et les pousse à la foi du Christ (p. 25, 27 ; 28,19). Contrairement aux apparences (Augustin disait : « Haec autem magis mihi uidetur magna quaestio quam regula », *De doctr. chr.* III, 33,46, p. 402), la troisième *Regula* est bien une règle herméneutique.

La quatrième Règle, *De genere et specie*, pose en principe que, alors même que l'Écriture ne semble parler que de villes ou de pays déterminés (Israël, l'Égypte ; Jérusalem, Babylone...), d'individus précis (David, Salomon...) ou encore d'événements ponctuels, elle vise toujours à travers ces cas particuliers (*species*) la réalité qui doit être vécue par l'Église (*genus* : *corpus totum*). A l'exégète de cerner les moments où l'on passe de l'espèce au genre ou vice versa. A dire vrai, cette règle englobe toutes les autres.

La cinquième Règle, *De temporibus*, cherche à interpréter les indications bibliques de durée. Les nombres dans la Bible sont des symboles (« signa sunt enim, non manifestae definitiones », p. 65,29-30) qu'il faut interpréter en fonction du contexte (p. 55,4). Deux principes doivent nous guider : l'Écriture use de la synecdoque, et elle accorde une valeur symbolique aux nombres parfaits. Par la synecdoque, on condense une période temporelle d'une certaine étendue en n'importe quelle division du temps (heure, année...) ; l'usage de ce trope permet à Tyconius de résoudre le difficile problème des « trois jours et trois nuits » que le Christ, à l'instar de Jonas, passe dans le ventre de la terre (*Mt*, 12,40 ; p. 56,20-57,19). Inversement, par synecdoque, on peut étaler dans la narration, en événements apparemment distincts et chronologiquement successifs, une histoire unique : les sept ans d'abondance et les sept ans de famine en Égypte, au temps de Joseph, n'en font pas quatorze mais sept, lesquels symbolisent le temps de l'Église où les croyants connaissent l'abondance spirituelle pendant que les autres connaissent la disette (p. 64,7-21). De plus, les nombres parfaits (ainsi que leur carré ou leurs multiples), s'ils peuvent être pris au sens littéral (« simplex summa », p. 59,20-24) signifient le plus souvent soit la perfection, soit, par synecdoque, la totalité (p. 59,20 ; 61,20 ; 64,25-28).

La sixième Règle est intitulée *De recapitulatione*, et elle est empruntée à Victorin de Poetovio. Il y a récapitulation quand la continuité narrative est rompue. Soit que l'Écriture concentre (« breviare », p. 60,13) plusieurs événements en un seul, « empilant » les situations ou événements analogues et brouillant la chronologie d'après l'analogie de situation (p. 67,25-27 : « de similitudine itaque tempus suum et nostrum unum fecit et iunxit »). Soit au contraire qu'elle répartisse en plusieurs récits la matière d'une réalité unique (« narratio multiformis », p. 31,17), qui donne l'impression de déroulement chronologique linéaire (« ut continuatio magis narrationis quam recapitulatio uideatur », p. 66,13-14), alors qu'en fait on revient sur les mêmes événements (p. 64,7-9 : « diuersi euentus in speciem separatim descripti duo tempora fecerunt, quasi ex ordine se insequentia »). Présentée comme elle l'est, la sixième Règle est des plus obscures, et il faut faire appel à d'autres passages de l'ouvrage pour dégager la notion tyconienne de récapitulation ; Augustin l'a étoffée dans son « résumé » du *De doctrina christiana*.

La septième Règle, *De Diabolo et corpore eius*, est symétrique de la première. Elle affirme que, lorsque l'Écriture parle du Diable, il faut considérer si elle vise Satan ou son corps (« corpus diaboli, corpus aduersum », p. 72,1 et 23), c'est-à-dire les hommes qui font les mêmes œuvres que lui.

Ainsi, la question majeure de Tyconius est de savoir à qui il faut appliquer tel texte biblique ; non qu'on ne se soit pas posé la question avant lui, mais Tyconius, esprit systématique, veut des règles ; toutes reviennent à la synecdoque vue sous ses différents aspects et appliquée aux personnages, aux lieux, aux événements. L'herméneutique tyconienne est une tentative pour appliquer les catégories de la rhétorique classique à l'intelligence des Écritures : les catégories de *genus, species*, synecdoque, récapitulation, proviennent en effet de l'enseignement des rhéteurs. Les *Regulae* constituent pour nous le premier traité occidental d'herméneutique biblique, l'équivalent latin du livre IV du *Traité des principes* d'Origène.

3° *Le Commentaire sur l'Apocalypse.* – Tyconius était l'auteur d'un traité sur l'Apocalypse, qui mérite une place à part dans l'histoire de l'exégèse, car c'est le premier qui refuse l'interprétation millénariste d'*Apoc.* 20-21 (cf. Gennade, *De uir. ill.* 18, p. 68,28-69,8). Cet ouvrage, dont on possédait encore un manuscrit à Saint-Gall au 9e siècle (Hahn, *Tyconius-studien*, p. 7), est aujourd'hui perdu, à l'exception d'un unique folio découvert à Budapest par L. Mezey ; le Fragment de Turin, où l'on a parfois cru tenir du Tyconius, s'est en effet révélé être un remaniement du livre dû à des catholiques. Est-il possible, comme le pensait Tr. Hahn, de reconstituer le commentaire du Donatiste en comparant les commentaires des auteurs ultérieurs qui s'en sont inspirés ? On est maintenant mieux à même de poser correctement le problème. D'une part, en effet, on a appris à distinguer ce qui, dans la lignée des commentaires de l'Apocalypse, revenait à Victorin de Poetovio (notamment chez Apringius, qui ignore tout de Tyconius, mais aussi chez Césaire, Primasius, Beatus...), et ce qui était susceptible d'être tyconien ; d'autre part, on connaît mieux les relations qui unissent les différents auteurs (on sait désormais que Jérôme, dans l'édition remaniée qu'il a donnée de

Victorin, n'utilisait pas Tyconius, et que Primasius est directement utilisé par Beatus, Bède et Ambroise Autpert en plus de Tyconius) ; enfin, l'existence d'éditions critiques de la plupart de ces commentaires a permis aussi de ne plus imputer à Tyconius des passages empruntés à Augustin ou Isidore. Actuellement, l'index et les notes de l'édition qu'E. Romero Pose a donnée de Beatus, ainsi que les tableaux de K. B. Steinhauser (*The Apocalypse Commentary of Tyconius*, p. 267-316), permettent de se faire une bonne idée du traité du Donatiste. Toute reconstitution antérieure doit être soupçonnée *a priori*, ainsi que ce qu'on a dit de la Vetus Latina de l'Apocalypse utilisée par Tyconius.

E. Romero Pose (*Ticonio y el sermón « in natali sanctorum innocentium »*, dans *Gregorianum*, t. 60, 1979, p. 513-43) donne de bonnes raisons d'attribuer à Tyconius un sermon sur les Saints Innocents (éd. A. Wilmart, *Un sermon de Saint Optat pour la fête de Noël*, dans *Revue de Sciences Religieuses*, t. 2, 1922, p. 270-302 ; éd. reprise en PLS 1, 289-94).

3. La pensée de Tyconius. – 1° *Tyconius et la Bible.* – L'Écriture est profondément mystérieuse (*Regulae*, p. 1,4-5 et 8-10 ; 31,13...) : d'une part, l'Esprit Saint, parce qu'il est multiple et subtil, passe sans mot dire du genre à l'espèce et de l'espèce au genre (p. 31, 18-19 ; 32,5) ; d'autre part, volontairement, l'Esprit cache le sens, parce que la foi est la condition nécessaire de l'accès à la Vérité (« occultare », p. 31, 16-17 ; « abscondere », p. 31, 13).

Sans récuser le sens littéral (p. 67, 19-20 ; 59, 24), l'exégèse de Tyconius donne la primauté au sens spirituel. Il ne rejette pas l'interprétation typologique traditionnelle de l'Écriture ni son vocabulaire : il parle souvent des *figurae* bibliques (p. 39,27 ; 41, 22...), d'interprétation spirituelle (« spiritualiter », p. 75,6...). Mais l'apport personnel du Donatiste, contrairement à ce qu'on répète trop souvent depuis Tr. Hahn, ne réside pas là. Son originalité consiste dans le fait que son exégèse n'est plus dominée, comme celle de ses prédécesseurs, par l'opposition entre les deux Testaments ou les deux peuples, les catégories de lettre et d'esprit, le jeu entre l'image et la vérité, mais par la dialectique de l'espèce et du genre, en laquelle toutes les Règles se rejoignent : l'Écriture rapporte une histoire contingente qui a une valeur universelle.

En cela, son exégèse se démarque de celle d'Origène. Si son interprétation des trois jours du Christ au tombeau, connue dans le monde grec, remonte au moins à Eusèbe, sinon à Origène lui-même (cf. Y.-M. Duval, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, Paris, 1973, p. 243-44, n. 21), si dans l'application de la synecdoque à l'Écriture, la voie avait été frayée par Origène (*In Mt.* 12,15, GCS, p. 155,15), Tyconius est par ailleurs étranger au système de l'Alexandrin. L'a-t-il d'ailleurs connu ? Une étude des sources des *Regulae* fait défaut. Mais son exégèse est marquée par une problématique postnicéenne : la conscience des difficultés doctrinales que peut soulever l'exégèse allégorique fait que l'on se met en quête de règles rationnelles permettant de déterminer si tel texte concerne le Christ ou l'Église (les œuvres d'Athanase en témoignent). Tyconius s'inscrit dans cette ligne (p. 37,25 ; 38 et 11) ; du reste, bien qu'il soit peu question du Christ dans son exégèse, il semble bien admettre la christologie de Nicée (p. 7,4-6).

2° *La grâce et le libre arbitre.* – Tyconius souligne l'importance de la grâce. Les promesses de Dieu à Abraham sont absolument gratuites : il ne les a pas méritées, il est seulement celui qui a été choisi pour que puisse se réaliser tout ce que Dieu avait décidé (Règle 3). Aussi les promesses sont-elles irréversibles, et leur accomplissement ne saurait en aucun cas dépendre de l'obéissance de l'homme à la Loi (p. 22,10 ; 26,20). Seule la foi justifie (« sola gratia per fidem », p. 15,19), et la Loi est impuissante en ce domaine (p. 25, 1-2). Le rôle de la Loi est purement pédagogique (*fidei demonstratrix* : p. 18,9) : en formulant une obligation morale, elle oblige l'homme à reconnaître qu'il est dans l'incapacité radicale de l'accomplir par ses propres forces (16,8 ; 16,15-16), et donc à recourir à la grâce du Christ dans la foi (p. 17,12-15 ; 17,23-18,1). La seule tâche en notre pouvoir est d'avoir la foi (p. 19,27 : « omne opus nostrum fides est » ; cf. *Jean* 6,29), de désirer faire la volonté de Dieu et de faire des efforts en ce sens : Dieu alors agit à la mesure de cette foi (p. 19,19-30 ; 21,3-4...).

Le rôle du libre arbitre n'en est pas moins fondamental. Les œuvres sont le seul critère de l'authenticité de la foi (p. 68,4-69,24). L'homme fait partie de la *pars bona* grâce à l'élection divine, mais de la *pars mala* par le choix de la volonté propre. On conçoit l'intérêt d'Augustin pour cette théologie très paulinienne ; mais son expérience de converti lui fera dire : « il a échappé à Tyconius... que la foi aussi est un don de celui qui donne à chacun selon sa mesure » (*De doctr. chr.* III, 33,46).

3° *L'Église.* – Là où l'exégèse de ses prédécesseurs est christocentrique, celle de Tyconius est centrée sur l'Église. Non qu'il refuse les interprétations anciennes : c'est bien du Christ que parle toute l'Écriture, mais du Christ total, c'est-à-dire de la Tête et du Corps. Dans le commentaire sur l'Apocalypse, tous les symboles christiques traditionnels sont appliqués à l'Église. Elle est l'Agneau qui reçoit du Christ, c'est-à-dire de la main droite de Celui qui siège sur le trône, le Livre qui lui indique l'œuvre à accomplir à l'image du Christ. Elle est aussi « l'Agneau comme immolé », car, si la Tête a souffert la Passion et connu la Résurrection, les membres aujourd'hui meurent pour le Christ pour vivre avec lui. C'est évidemment de la *bona pars* connue de Dieu seul qu'il s'agit, des membres fidèles qui doivent supporter les méchants jusqu'à la moisson eschatologique, dans cette Église qui demeure jusqu'au bout un *corpus mixtum* (Augustin, *C. Epist. Parm.* III, 3,17-18, p. 436).

4° *Eschatologie.* – Le temps de la fin n'est du reste pas très éloigné dans l'esprit de Tyconius : il arrivera quand la persécution qui a lieu en Afrique s'étendra au monde entier (p. 67,12). S'il est inexact de dire, sur la foi de la cinquième Règle (p. 61,5-12), qu'il attendait la Parousie 350 ans après la Passion, soit vers 383, on peut du moins supputer, en faisant usage de ses propres règles, qu'il l'attendait pour une date antérieure à 433. Si pour Tyconius l'Antéchrist représente le *corpus aduersum* de l'Église présente, il n'en croit pas moins à un roi impie historique précurseur de la Parousie (« rex nouissimus », p. 75,12). Tyconius applique en effet l'Écriture à l'Église pré-

sente, mais n'en fait pas pour autant une lecture « des-eschatologisante », comme on l'a parfois trop vite dit.

Il semble bien d'ailleurs qu'il admette le comput des six millénaires du monde (correspondant aux six jours où Dieu travaille dans la Genèse), reçu par plusieurs chronographes anciens (p. 61,25). Selon lui, le Christ est venu au cours du sixième millénaire ; le temps que vit l'Église de la Résurrection à la Parousie, est la fin de ces mille ans, mais, par le procédé de la synecdoque, il est cependant désigné par un millénaire dans l'Apocalypse. Sur cette base, Tyconius rejette la conception traditionnelle des mille ans de Règne terrestre du Christ avec les saints en attendant la Résurrection générale, et pense que la « première résurrection » dont parle l'Apocalypse a lieu aujourd'hui, où, dans ses membres, l'Église ressuscite par le baptême (p. 36,12-37,10) ; à la Parousie, on entre dans le septième millénaire (le sabbat, figure de l'éternité) (p. 61,32 ; 62,4).

4. Influence. – Les *Règles* du Donatiste Tyconius ont été sauvées grâce à Augustin, qui les résume dans le *De doctrina christiana*, et en recommande la lecture, tout en soulignant du reste qu'elles ne résolvent pas, tant s'en faut, tous les problèmes qui se posent à l'exégète (*De doctr. chr.* III, 30,42-46, p. 395-423). L'évêque d'Hippone semble en effet avoir été assez largement influencé d'abord par les *Règles*, puis, au temps où il écrit le livre XX de la *Cité de Dieu*, par le commentaire sur l'Apocalypse, mais il serait nécessaire de reprendre l'étude sur nouveaux frais, compte tenu des progrès réalisés dans la reconstitution du commentaire, Après lui, Cassien, Quodvultdeus et Jean Diacre utilisent la cinquième Règle ; Isidore et Bède donnent une analyse de l'ouvrage complet, dont il circulera au Moyen-Age trois Épitomés différents, dont le plus ancien pourrait être l'œuvre de Cassien (P. Cazier, *Le livre des Règles...*, p. 241-43). Hincmar de Reims en possédait un exemplaire qui est notre témoin le plus ancien de l'ouvrage. Quant au commentaire sur l'Apocalypse, il a probablement été lu par Cassiodore, et il est largement exploité par Césaire, Primasius, Bède, Beatus, Ambroise Autpert et le Fragment de Turin. – Cf. DS, t. 7, col. 927 (*Hugues de S.-V.*) ; t. 11, col. 682 ; t. 12, col. 2351-52 (*Primasius*) ; t. 13, col. 459.

Études d'ensemble. – Tr. Hahn, *Tyconius Studien. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts*, Leipzig, 1900 (rééd. Aalen, 1970. – P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 5, Paris, 1920, p. 165-71. – E. Dinkler, *Ticonius*, dans Pauly-Wissowa, 2. R., t. 6/1, 1936, col. 849-56. – DTC, t. 15/2, 1950, col. 1932-34 (G. Bardy). – A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas Empire. I. Afrique (303-533)*, Paris, 1982, p. 1122-27. – *Dizionario Patristico...*, t. 2, Casale Monferrato, 1983, col. 3447-49 (E. Romero Pose). – *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 4 (continuation de J. Quasten), Paris, 1986, p. 169-73 (M. Simonetti).

Les *Regulae*. – Éd. crit. F.C. Burkitt, *The Rules of Tyconius* (Texts and Studies 3/1), Cambridge, 1894 ; rééd. 1967. – B. Reardon, *The Function of Tyconius's Third Hermeneutic Rule*, Diss. Pontificio Istituto Biblico, Rome, 1967. – D.L. Anderson, *The Book of Rules of T. An Introduction and Translation with Commentary*, Diss. Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, 1974. – P. Cazier, *Le Livre des Règles de T. Sa transmission du De doctrina christiana aux Sentences d'Isidore de Séville*, dans *Revue des Études Augustiniennes* = REAug., t. 19, 1973, p. 241-61 ; *Cassien, auteur présumé de l'Epitomé des Règles de T.*, REAug, t. 22, 1976, p. 261-97. – K.B. Steinhauser, *Recapitulatio in T. and Augustine*, dans *Augustinian Studies*, t. 15, 1984, p. 1-5. – M. Simonetti, *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rome, 1985, p. 289-303. – G. Gaeta, *Le Regole per l'interpretazione della Scrittura da Ticonio ad Agostino*, dans *Annali di Storia dell'Esegesi*, t. 4, 1987, p. 109-18. – P.M. Bright, *Liber Regularum Tyconii. A Study of the Hermeneutical Theory of T....*, Univ. of Notre Dame, 1987.

Commentaire de l'Apocalypse. – 1) Éditions des textes nécessaires à la reconstruction : Césaire d'Arles (Homélies pseudo-augustiniennes sur l'Apoc.), *Opera*, éd. G. Morin, t. 2, Maredsous, 1942, p. 209-77 ; Primasius, éd. A.W. Adams, CCL 92, 1985 ; Beatus de Liébana, éd. E. Romero Pose, Rome, 1985 ; Fragment de Turin, éd. F. Lo Bue et G.C. Willis, *The Turin Fragments of T.s Commentary on Revelation*, Cambridge, 1963 (en PLS 1, 622-52, reprise de l'éd. Amelli, *Spicilegium Casinense*, t. 3/1, Monte Cassino, 1897, p. 263-331) ; Ambroise Autpert, éd. R. Weber, CCM 27-27A, 1975.

2) Études : H. Vogels, *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse-Übersetzung*, Düsseldorf, 1920. – I.M. Gómez, *El perdido commentario de Ticonio al Apocalipsis. Principios de crítica literaria y textual para su reconstrucción*, dans *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat, 1953, p. 387-411. – A. Pincherle, *Nuovi frammenti di Ticonio*, dans *Rivista di Scienza e Letteratura Religiosa*, t. 5, 1969, p. 756-57 (fragm. découvert par Mezey) ; *Alla ricerca di Ticonio*, dans *Studi Storico-Religiosi*, t. 2, 1978, p. 355-65. – L. Mezey, *Un fragment de codex de la première époque carolingienne (Ticonius in Apocalypsin ?)*, dans *Miscellanea codicologica F. Masai*, Gand, 1979. – E. Romero Pose, *« Et caelum ecclesia et terra ecclesia ». Exegesis ticoniana del Apoc. 4,1*, dans *Augustinianum*, t. 19, 1979, p. 469-86 ; *La Iglesia y la mujer del Apoc. 12 (Exegesis ticoniana del Apoc. 12,1-2)*, dans *Compostellanum*, t. 24, 1979, p. 295-307. – M. Dulaey, *L'Apocalypse : Augustin et Tyconius*, dans A.-M. La Bonnardière, éd., *Saint Augustin et la Bible*, Paris, 1986, p. 369-86 ; *La sixième Règle de T. et le résumé augustinien du De Doctrina christiana*, REAug., t. 35, 1989, p. 83-103. – K.B. Steinhauser, *The Apocalypse Commentary of T. A. History of its Reception and Influence*, Francfort/M.-Berne-New York, 1987.

Doctrine. – K. Forster, *Die ekklesiologische Bedeutung des Corpus-Begriffes im Liber Regularum des T.*, dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, t. 7, 1956, p. 173-83. – J. Ratzinger, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des T. im Liber Regularum*, REAug, t. 2 (Mémorial G. Bardy), 1956, p. 173-85. – L.J. Van der Lof, *Warum wurde T. nicht katholisch ?*, dans *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, t. 57, 1966, p. 260-83. – H.D. Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter : von T. zum deutschen Symbolismus*, BGPTMA, N.F., t. 9, Münster, 1973, p. 102-121, etc. (l'idée tyconienne de l'Antichrist se retrouve par influence directe ou indirecte dans le symbolisme des auteurs médiévaux, de Rupert de Deutz à Hildegarde de Bingen). – E. Romero Pose, *Simbolos eclesiales en el comento a Apoc. 1,13-3,22*, Diss. Univ. Grégorienne, 1978 ; *Excerpta*, Santiago de Compostela, 1984 (bibliogr.). – P. Fredriksen Landes, *T. and the End of the World*, REAug, t. 18, 1982, p. 59-75.

Martine Dulaey.

TYLKOWSKI (Adalbert), jésuite, 1625-1695. – Adalbert Tylkowski, né en Masovie (Pologne) le 19 avril 1625, entre dans la Compagnie de Jésus le 1er février 1645. Après son cursus d'enseignement en Pologne, il fut quatre ans grand pénitencier à Saint-Pierre de Rome, enfin recteur du séminaire de Vilna, où il mourut le 14 janvier 1695. Durant cette sombre période où la Pologne perdit le tiers de sa population par suite des guerres et des épidémies, Tylkowski fut l'un de ces quelque 1 400 jésuites qui s'efforçaient d'y sauvegarder le christianisme. Parmi ses 59 publications recensées par Sommervogel – la plupart en latin, une vingtaine en polonais –, relatives parfois aux sciences, à la philosophie ou à l'histoire, nous n'analyserons que les ouvrages en latin qui intéressent la spiritualité.

1) *Soliloquia christiana et Praxes quaedam,* Oliva (monastère près de Dantzig), 1668 ; 12e éd. 1762 ; traduit en allemand.

Une première partie (675 p.) de « Réflexions » sur 70 points de doctrine : fins dernières, pénitence, vertus, Marie, amour de Dieu et du prochain, etc. Multipliant les citations d'Écriture, de Pères de l'Église et de saints, le ton didactique devient souvent exhortatif. Une seconde partie (150 p.) donne des règles pratiques. En tête, une « Élection d'état de vie » distingue d'une manière intéressante les situations des candidats : préférence pour tel état de vie, vocation à la vie religieuse mais sans savoir dans quelle congrégation, aucune inclination précise, hésitation sur la date de la décision. Puis viennent des énumérations, d'une minutie, à nos yeux, fastidieuse et parfois déconcertante (comme la computation symbolique des milliers de gouttes de sang ou de sueur, des coups de la flagellation durant la Passion ; éd. 1722, p. 729) : listes de brèves réflexions ou de pratiques pour sanctifier tous les moments de la journée, les exercices de piété, la confession, etc.

2) *Jugum grave super omnes filios Adam e S.S. Patrum verbis formatum,* Cracovie, 1668 ; 6e éd. 1723. – Cette brève compilation classe les péchés selon les catégories de fidèles, d'ecclésiastiques, d'évêques ; puis énumère les formes de pénitences. On peut se demander si Tylkowski n'a pas ici subi l'influence de la visionnaire Christine Poniatowski (*Lux e tenebris,* 1665), qui évoque les châtiments menaçant les catholiques (DS, t. 12, col. 1883).

3) *De arte sanctitatis, seu virtutibus solidis,* Oliva, 1674. – Cet opuscule, par son ton chaleureux, offre une contrepartie au sombre *Jugum* ; il est relié avec lui dans l'édition d'Augsbourg de 1721. La *discreta caritas* et les *affectus* envers Dieu et le prochain y occupent une large place ; l'éd. citée est complétée par des *Sententiae* tirées de Philippe Néri.

4) *Breviarum concionatorium* : série de trois sermonnaires – pour tous les dimanches, pour les fêtes, pour les cérémonies religieuses et les messes des défunts – publiés à Oliva en 1685-1686, et réédités en 1721-1722 à Constance (Allemagne) ; les sermons sont émaillés de citations d'Écriture ou de saints, et, en finale, de copieux index groupent les thèmes religieux en ordre alphabétique.

5) *Exercitia spiritualia,* Constance, 1710 ; Augsbourg, 1761 (et traduction en allemand). – Bref recueil de dix méditations, une par jour, divisées en trois points. Les neuf premières concernent la première semaine des Exercices ; la dernière, la Passion. La forme affective de ce petit volume, qui fait songer à l'*Imitation de Jésus Christ,* garde encore un charme attirant. Cette publication posthume s'explique sans doute par la pratique des retraites que préconisait alors l'épiscopat polonais pour les séminaristes avant leur ordination et pour tous les prêtres diocésains.

L'œuvre abondante de Tylkowski est aujourd'hui tombée dans l'oubli, en partie à cause de son caractère éclectique et bilingue. Même si elle n'est pas aussi profonde que celle de ses contemporains jésuites Kwiatkowski et Morawski, elle aurait pu être mentionnée dans l'esquisse historique sur la Pologne du DS, t. 12, col. 1887-88.

Sommervogel, t. 8, col. 286-96. – DTC, t. 15, col. 1934 (simple mention). – I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos,* Rome, 1967, n. 497-98.

Paul Duclos.

TYPIKA. – Le terme *typika* désigne chez les byzantins des documents normatifs d'ordre juridique, liturgique ou monastique ; on lui substitue parfois des termes analogues : *diataxis* (ordonnance), *diathèkè* (disposition testamentaire), *diatypôsis* et *hypotypôsis* (constitution), *hypomnèma* (mémoire), *paradosis* (tradition), *taxis* ou *taktikon* (ordonnance). Nous nous limiterons ici aux *typika* monastiques ; pour les *typika* liturgiques, voir l'art. *Office divin,* Orient, DS, t. 11, col. 707-21 ; ajouter à la bibliogr. J. Mateos, *Le Typikon de la Grande Église,* 2 vol., OCA 165-166, Rome, 1962/63.

1. *La forme des Typika.* – 2. *Classification.* – 3. *Typika aristocratiques.* – 4. *Typika non aristocratiques.*

Alors qu'en Occident la législation du monachisme se fit généralement en dehors des pouvoirs publics, des conciles et même du Siège Apostolique (qui n'intervint que pour confirmer les Règles et Constitutions), en Orient le monachisme formait un ordre à part dans la société et représentait le modèle de la vie chrétienne (cf. art. Spiritualité *Orthodoxe,* DS, t. 11, col. 976-83) ; en conséquence la législation monastique fit l'objet de canons des conciles, d'ordonnances des empereurs (à commencer par Justinien, 527/65) et des patriarches. La rédaction des Typika, qui s'inaugure avec le *Testament spirituel* (« Diathèke ») de Théodore Stoudite † 826 (cf. sa notice, *supra,* col. 401-14), apparaît d'ailleurs comme une réaction contre l'institution du *charisticariat* (analogue à la *commende* pour les monastères occidentaux du 14e au 17e siècle).

Pour remédier à l'enrichissement excessif de certains monastères et à l'appauvrissement de beaucoup d'autres, les empereurs et les patriarches prirent abusivement l'habitude de les confier à un *charisticaire,* chargé en principe d'assurer la bonne administration des biens, mais qui devenait du même coup le bénéficiaire du profit (*charis*) des maisons et intervenait souvent dans le gouvernement aux dépens de l'higoumène. Malgré les efforts des patriarches (Sisinnius II, 996/98 ; Sergius II, 1001/19 ; Alexis le Stoudite, 1025/43 ; Nicolas Grammatikos, 1084-1111 ; Jean IX Agapètos, 1111/34) et des empereurs (Phocas II, 963/69 ; Basile II, 976-1025 ; Alexis I Comnène, 1084-1108 ; Manuel Comnène, 1143/80 ; Alexis II Comnène, 1181), les effets désastreux du charisticariat ne furent pas entièrement neutralisés ; sur le réquisitoire de Jean l'Oxite † 1100, patriarche d'Antioche, dans son *Discours sur la vie monastique et les charisticaires* (PG 132, 1117-49), voir DS, t. 8, col. 642, avec bibliogr.

C'est pourquoi les Typika monastiques, qui relèvent en grande majorité du genre des *Typika ktètorika,* c'est-à-dire de dispositions prises par le fondateur (*ktètor*), parfois le restaurateur ou le réformateur, d'un monastère, insistent, comme on le verra, sur l'*indépendance* de ce monastère vis-à-vis des empereurs, des patriarches, des évêques et des laïcs. Voir R. Janin, *Le monachisme byzantin au Moyen Âge. Commende et Typika (Xe-XIVe siècle),* dans *Revue des Études Byzantines* = REB, t. 22, 1964, p. 5-44).

Nous fournirons plus loin la liste des Typika ; voir aussi Catia Galatariotou, *Byzantine ktètorika Typika : A Comparative Study,* REB, t. 45, 1987, p. 77-137 (p. 85-87 : liste par ordre chronologique ; p. 136-37 : éditions) ; à la p. 86 et dans la suite lire cependant *Koteinès,* au lieu de *Skoteinès* pour le monastère de la *Théotokos* dans le diocèse de Philadelphie.

Nous signalons seulement les éd. récentes, avec annotations et trad. franç., publiées par P. Gautier † 1983 dans REB : *Jean II Comnène. Le Typikon du Christ Sauveur Pantocrator,* t. 32, 1974, p. 1-145 (avec bibliogr.) ; *La Diataxis de Michel Attaliate,* t. 39, 1981, p. 5-143 ; *Le Typikon de la Theotokos Évergetis,* t. 40, 1982, p. 5-101 ; *Le Typikon du sébaste Grégoire Pakourianos,* t. 42, 1984, p. 5-145 ; *Le Typikon de la Theotokos Kecharitômenè* (Irène Doukaina), t. 43, 1985, p. 5-165. – Ajoutons l'éd. de la *Diataxis* de Nil Machairas et de la *Typikè diathèkè* de Néophyte le Reclus (*Enkleistra*) par I.P. Tsiknopoulos, *Kypriaka Typika* (en grec) = *K.T.,* Nicosie, 1969, p. 1-65 et 71-104.

1. **La forme des Typika.** – Les Typika ktètoriques contiennent, outre les normes générales de la vie monastique, des dispositions juridiques concernant le monastère et ses propriétés dont le fondateur entend garantir le transfert à ses successeurs ; le Typikon aura donc à la fois une valeur juridique et morale.

1° Le document rédigé devait être conservé, tel une relique, à l'abri de toute destruction, altération ou manipulation. L'original est donc parfois déposé auprès des officiers civils ou ecclésiastiques.

Michel Attaliate prescrit de le conserver, avec le recueil des documents relatifs aux biens immobiliers (= *brebion*), dans une armoire à deux clefs placée dans la trésorerie du monastère. Une des clefs sera retenue par les héritiers, l'autre par l'économe ; l'armoire ne sera ouverte qu'en présence des deux (REB 1981, p. 77). L'impératrice Irène, fondatrice du monastère de la *Kekharitômenè,* prescrit de déposer le *typikon* original et le *brebion* dans la trésorerie de la Grande Église (REB 1985, p. 133). Pakourianos ordonne qu'une copie soit conservée dans le monastère lui-même, l'autre dans le monastère du Panhagiou à Constantinople afin que les moines puissent y recourir, au cas où leur copie serait perdue par la faute de l'higoumène (REB 1984, p. 130).

2° La structure des Typika ktètoriques ne suit pas un modèle uniforme, mais on constate une similitude dans l'organisation du contenu.

1) *Le titre* des documents qui nous sont parvenus est habituellement *Typikon,* mais parfois un des termes analogues signalés plus haut. Ces termes génériques sont suivis des noms de l'auteur et du monastère pour lequel le fondateur les a rédigés. Leur formulation est indifféremment à l'indicatif ou à l'impératif. Ces particularités sont le signe que le titre a été choisi par le fondateur lui-même. Après le titre, certains ms portent l'incise : *Pater eulogèson* (« Père, bénis »), formule à prononcer par le lecteur et ajoutée dans l'exemplaire destiné à la lecture communautaire, dans l'église ou au réfectoire (cf. *Évergetis,* REB 1982, p. 15, note A).

L'introduction forme soit la préface, soit le chapitre 1. Quelques Typika commencent par des considérations historiques ou spirituelles générales. D'autres, après avoir remercié Dieu pour ses dons et invoqué la Sainte Trinité, introduisent aussitôt le thème. Mais presque tous parlent du fondateur et des motifs qui l'ont porté à la fondation (cf. *Attaliate,* REB 1981, p. 17-25 ; *Pantocrator,* 1974, p. 27-31).

2) *Le corps* du typikon définit d'abord le statut du monastère : il sera *autexousion* (indépendant), *autodespoton* (son propre maître) ; il est impérial, patriarcal, épiscopal, séculier ou libre (cf. E. Herman, *Ricerche...,* p. 348, 353, 355, 361). Voici quelques textes caractéristiques :

« Les biens meubles et immeubles seront libres et exempts de toute servitude » ; le monastère est « autonome, indépendant et son propre maître ; il n'est astreint à aucune sorte de perception, ni d'un empereur, ni d'un patriarche, ni d'un quelconque métropolite aimé de Dieu, ni d'un évêque, ni de n'importe quelle personnalité ecclésiastique ou archontale, ni de l'un de nos parents... et tout spécialement du métropolite de Philippoupolis... Celui-ci n'en sera le maître en rien, si bien qu'on ne fera pas mention de lui nommément dans la collecte... (Que le monastère et les biens) soient libres pareillement de tous personnages laïques... tels qu'ils sont tous énumérés dans le pieux chrysobulle » (*Pakourianos,* REB 1984, p. 45). De même dans le Typikon de l'*Évergetis* : « Nous ordonnons à tous... que ce saint monastère soit libre, indépendant de quiconque et autonome... Qu'il soit protégé, dirigé et conduit uniquement par la très célèbre Théotokos Évergetis... Et si quelqu'un veut l'asservir... qu'il soit anathème..., qu'il hérite la malédiction des trois-cent-dix-huit Pères (ceux de Nicée I), qu'il connaisse le sort du traître Judas » (REB 1982, p. 45-47).

3° L'administration du monastère est ensuite codifiée. 1) Viennent en premier lieu les normes de la *chirotonie* (élection) de *l'higoumène.* Celui-ci est élu par la communauté (cas le plus commun), et cela par tirage au sort entre trois moines nommés par l'higoumène précédent ou par la communauté ; il peut être aussi désigné par l'higoumène avant sa mort ou, comme à la Lavra de l'Athos, par l'*epitropos* (Athanase l'Athonite, *Diatyposis,* éd. P. Meyer, *Die Haupturkunden für der Athosklöster,* Leipzig, 1894, réimpr. Amsterdam, 1965, p. 124-29 ; cf. DS, t. 1, col. 1052-54). Les Typika traitent ensuite de la nomination de l'économe et autres officiers du monastère. L'économe est élu par la communauté, soit directement soit par tirage au sort.

Les Typika plus élaborés, tel celui de Nil Machairas (*K.T.,* p. 54-56) prévoient deux économes : le premier s'occupe à l'intérieur de l'administration générale de la communauté ; le second à l'extérieur des affaires agricoles, des troupeaux et des propriétés. Les économes sont assistés par deux *docheiarioi* qui tiennent la comptabilité et les dépôts.

L'*horarios,* l'*éphypnistès* et l'*epitèrètès* assurent l'horaire, le réveil matinal et surveillent les retardataires aux offices quotidiens. L'*ekklèsiarchès* (sacristain) et le *skeuophylax* (trésorier) sont chargés de l'ordre dans l'église, de la garde des vases et ornements sacrés, du trésor de l'église. L'*epistèmonarchès* corrige les lecteurs à l'église ou au réfectoire. Le *kellarios* garde les denrées alimentaires et les distribue au boulanger, au cuisinier, à l'*oinochoos* (échanson), au *trapèzarios* (réfectorier) et au *xenodochos* (hôtelier). Le monastère a aussi ses forgerons, cordonniers, tisserands et tailleurs. Le moine qui jouit de la plus grande confiance est le *thurôros* (portier), à qui incombe la garde de la clôture monastique et la distribution des aumônes aux pauvres, hommes et femmes, qui se présentent à la porte.

2) Les moines se partagent en *deux catégories* : ceux « de l'église » (*ekklèsiazomenoi*) et ceux des services (*douleutai*), comme les moines de chœur et les convers en Occident. Les nobles font partie des moines « de l'église ». Il incombe à l'higoumène de recevoir les novices des deux catégories, de les former et de les mettre à l'épreuve durant trois ans ; cependant cette durée est abrégée pour ceux que l'on sait avoir mené une vie vertueuse dans le monde, de même pour les nobles. Après le temps voulu d'épreuves, les novices sont admis à la *koura* (tonsure), à l'habit monastique et au baiser fraternel.

3) *La sainte et divine mystagogie* (l'eucharistie) est célébrée chaque jour (dans certains monastères seulement le mercredi, le vendredi et le samedi en semaine) ; les moines y communient autant de fois que l'higoumène le leur permet. L'office est célébré selon le typikon sabaïtique ou local. Chaque monastère a de plus des célébrations propres : fête patronale, anniversaires des fondateurs et des bienfaiteurs.

4) *La vie des moines est commune :* elle requiert l'égalité de l'habitation, de la nourriture et des habits. Les Typika des monastères fondés par les aristocrates autorisent cependant des exceptions à cette uniformité. On ne mange pas de viande, mais le menu des repas varie selon les jours de la semaine, selon les fêtes et selon les périodes de jeûne. Celles-ci sont au nombre de trois : la sainte Quarantaine, le « jeûne de saint Philippe » (du lendemain de sa fête, 15 nov., à la veille de Noël) et celui des Apôtres (du lendemain de la Toussaint, célébrée à l'octave de la Pentecôte, jusqu'au 28 juin).

A la fin de ces normes administratives, souvent entremêlées de considérations ascétiques et spirituelles, certains Typika réservent un chapitre pour les moines qui mènent une vie anachorétique, à côté ou à l'intérieur du monastère ; ces ermites sont appelés hèsychastes ou *kelliotai* (en cellule), parfois *egkleistai* (reclus). Quand des œuvres sont annexées au monastère, comme des hôpitaux, des orphelinats ou des asiles pour vieillards, les Typika donnent aussi des directives pour leur personnel et leur fonctionnement (cf. *Pantokrator*, REB 1974, p. 82, 106-10). Souvent la partie finale du texte prescrit la lecture du Typikon chaque mois ou plusieurs fois dans l'année.

4° La plupart des Typika s'achèvent par LA SIGNATURE du fondateur suivie de la date. Cependant celles-ci manquent dans plusieurs documents. On observe d'autres irrégularités : dans l'*Attaliate*, la date (mars 1075) est indiquée dans la dernière phrase du document et suivie de la signature (REB 1981, p. 109). D'autres rapportent la signature, mais non la date. On peut penser que les Typika sans date ni signature ne sont que des copies du document original qui ne nous est pas parvenu.

Au Typikon proprement dit, le fondateur ajoute parfois d'autres documents où il adopte un genre parénétique ou juridique : *paradosis, diathèkè, nomothesia* (précepte), *epiteleutios homilia* (discours final). Dans certains cas le testament du fondateur remplace ou corrige le Typikon.

La législation byzantine exigeait pour la validité d'un testament qu'il soit contresigné par un nombre déterminé de témoins. Ces exigences ne sont pas toujours respectées dans les Typika connus. L'histoire de la jurisprudence byzantine atteste néanmoins qu'une pleine valeur juridique était reconnue aux testaments et aux Typika qui en adoptaient la forme ; sur le rapport entre les testaments et les Typika, et sur la confirmation des Typika par les chrysobulles impériaux, cf. E. Herman, *Ricerche*, p. 306-12.

En définitive, le grand souci des fondateurs était de garantir la paix des moines et la continuité de leurs institutions. La piété des *ktètores* aristocrates a réussi à ériger des monastères où les âmes assoiffées de componction et de contemplation pouvaient satisfaire leurs aspirations.

2. **Classification des Typika.** – La lecture des documents présentés ci-dessus révèle l'existence de deux groupes d'auteurs ou fondateurs. Le plus nombreux est celui des moines qui ont pratiqué la vie monastique avant de la codifier pour le monastère qu'ils instauraient ; l'autre est celui des nobles qui ont fait construire des monastères et rédigé leur Typikon pour les moines qui devaient y séjourner. Ces deux groupes, qui ont leurs motivations propres, permettent la classification des Typika en *aristocratiques* et *non aristocratiques* ; c'est la classification proposée par C. Galatariotou, REB 1987, p. 89, 108.

Dans cette perspective, on décèle les raisons des divergences qui existent entre les deux sortes de Typika, en ce qui concerne les lois de la clôture, de la vie commune, surtout le régime alimentaire, l'habitation, la rupture des liens familiaux. En outre, les Typika aristocratiques sont rédigés avec précision et organisent la vie administrative selon le modèle des offices de l'Empire.

Les Typika aristocratiques, comme on peut le lire dans les titres, ont pour auteurs des membres de la famille régnante ou des nobles de marque : ce sont des empereurs, des impératrices, des « porphyrogénètes » (personnes de sang royal), des *sébastokratores* (gouverneurs) ou des notables qui, par leurs mérites, ont acquis des titres honorifiques qu'ils aiment étaler. Tous ont soin de déclarer qu'ils ont offert au monastère des propriétés, des biens et de l'argent, légitimement possédés ou acquis. Tous ces legs sont soigneusement consignés dans le *brebion*, joint aux Typika ou en faisant partie.

Les auteurs des Typika non aristocratiques sont d'authentiques moines : il y a parmi eux des *hosioi* et des saints, dont quelques-uns ont été élevés à l'épiscopat. Les monastères qu'ils ont fondés doivent être des lieux de pénitence, de travail manuel, de prière et de silence. Dans la rédaction de leurs Typika, ils se sont laissés guider par la tradition monastique et par l'expérience de leur vie dans l'Esprit. La partie administrative est souvent négligée, car les moines ne doivent pas s'occuper des affaires du monde.

Nous adoptons cette classification plutôt que celle qui distingue les Typika pour hommes, pour femmes et pour monastères doubles (c'est celle de R. Janin, REB 1964, p. 21-44). Les monastères doubles avaient déjà été interdits par Justinien, et l'interdiction fut renouvelée au 9e siècle ; mais de nouveaux essais furent tentés jusqu'au 15e siècle : ils aboutirent à un échec, car la vie commune entre hommes et femmes exige une maturité et une maîtrise de soi qui ne s'accordent guère à la fragilité humaine (sur ces monastères, cf. R. Janin, *ibid.*, p. 42-44 ; voir cependant l'art. *Théolepte de Philadelphie, supra*, col. 446-59 : la direction spirituelle d'Irène-Eulogia par cet évêque expérimenté semble avoir préservé des excès ce monastère où résidaient quelques « frères »). Aucun des Typika ici considérés ne concerne les monastères doubles ; le Typikon de la *Kecharitômenè* prévoit explicitement la distinction entre ce monastère de femmes et celui des hommes du *Philanthrôpos*, bien qu'ils soient proches l'un de l'autre (cf. REB 1985, p. 37-39, 59-61, 107 : les prêtres au service du monastère doivent être moines et eunuques, le médecin eunuque ou âgé).

1° TYPIKA ARISTOCRATIQUES, ordre chronologique. – *Diataxis* de Michel Attaliate (1077). – *Typikon* de Grégoire Pakourianos (1083). – *T.* d'Irène Doukaina pour la *Kecharitômenè* (avant 1118). – *T.* de Jean II Comnène pour le *Pantokrator* (1136). – *T.* d'Isaac Comnène pour la *Théotokos Kosmosôteira* (1152). – *T.* de Nicéphore le mystique pour la *Théot. tôn Elegmôn* (1162). – *T.* de Michel VIII Paléologue pour

Saint-Michel du Mont Auxence (vers 1280); *T.* du même pour *Saint-Démétrius* du Mont Latros (1282). – *T.* de Théodora, femme de Michel VIII, pour *Lips* à Constantinople = CP (fin 13e s.); *T.* de la même pour SS.-Cosme-et-Damien, CP (fin 13e s.). – *T.* d'Irène Paléologue pour le *Christ Philanthrope,* CP (v. 1312). – *T.* de Théodora Paléologue pour la *Théot. Bonne-Espérance,* CP (v. 1345).

2° TYPIKA NON ARISTOCRATIQUES, ordre chron. – *Typikon* de S. Sabas de Jérusalem (6e s., modifié dans la suite; état actuel 11e s.). – *Diathèkè* de Théodore Stoudite (av. 826); l'*Hypotypôsis* fut rédigée après sa mort. – *Nomothesia kai diathèkè* de Paul du Latros (av. 955). – *Hypotypôsis, Typikon* et *Diatypôsis* d'Athanase pour la *Lavra* de l'Athos (v. 970). – *Diatypôsis* de Nicodème pour la *Néa Gephyra* (1027). – *Hypotypôsis* de Timothée de l'*Évergetis* (1065). – *Diataxis* de Manuel de Tiberiopolis pour la *Théot. Eleousa* (1085-1106). – *Hypotypôsis* et *diathèkè* de Christodoulos pour *Saint-Jean* de Patmos (1091/93). – *Hypotypôsis* du moine Jean pour le *Prodromos tou Phoberou* (apr. 1112). – *Hypomnèma* et *T.* de Jean de Nauplie pour la *Théotokos* de cette ville (1143). – *T.* de Luc pour le *Christ-Sauveur* de Messine (av. 1149). – *T.* d'Athanase Philanthropène pour *Saint-Mamas,* CP (1158). – *T.* de S. Sabas le serbe pour le *Karyrès* de l'Athos (av. 1195). – *Diataxis* de Nil pour la *Théot. Machairas,* Chypre (1210). – *Typikè diathèkè* de Néophyte le Reclus pour l'*Enkleistra,* Chypre (1214). – *Diataxis* de Maximos pour la *Théotokos Koteinès,* diocèse de Philadelphie (1247). – *T.* de Nicéphore Blemmydès pour l'*Emathia* près d'Éphèse (v. 1248). – *Diataxis* de Joachim pour *S. Jean-Prodromos* au Mont Ménécée près de Serrès (1332). *T.* du même pour le *Prodromos* du Mont Ménécée (1324/42). – *Epiteleuteios homilia* et *Hypotypôsis* de Macaire Choumnos pour la *Néa Monè* de Thessalonique (1360/74). – *Kanonikos Typos* d'Athanase pour la *Transfiguration* aux Météores (v. 1400). – *Diathèkè* et *Typikè paradosis* de Nil Damilas pour la *Théot. tès Baionias* en Crète (1400).

3. **Les Typika aristocratiques.** – 1° LA RECHERCHE DU SALUT. – En érigeant des monastères et en les dotant des moyens de vivre dignement, les fondateurs entendaient exprimer leur amour de Dieu pour obtenir sa clémence au jour du jugement, affirmer leur foi dans la valeur de la prière des moines et de leurs œuvres de charité. Les formules de Jean II Comnène sont significatives :

« Je te présente un chœur d'ascètes astreints... à implorer ta bonté pour nos péchés... Je te présente en outre, à toi qui aimes le bien, les compagnons que dans ta compassion tu as appelés des frères, gens recrus de vieillesse, ...dont le corps est ravagé par la lèpre, ... d'autres dans l'indigence... Nous te les présentons comme des ambassadeurs pour le pardon de nos manquements; par leur entremise, nous sollicitons ta bienveillance » (*Pantokrator,* REB 1974, p. 29, 31; cf. *Attaliate,* REB 1981, p. 25; *Pakourianos,* REB 1984, p. 21; etc.).

Le fondateur sollicite ces prières pour lui et pour les membres de sa famille vivants et défunts. Il demande d'être inscrit avec eux dans les dyptiques et de célébrer aux anniversaires du décès des services liturgiques décrits en détail (REB 1974, p. 41; 1985, p. 119-25). Ces jours seront des occasions pour le regroupement de la famille et de ses amis; le monastère renouera les relations avec eux et recevra des offrandes.

2° ÉLARGISSEMENT DU CERCLE FAMILIAL. – Le fondateur considère le monastère comme une annexe de sa maison, un lieu de retraite pour lui-même et sa famille, une fraternité à laquelle pourra s'intégrer l'un ou l'autre de ses parents. Le monastère devient aussi un mausolée familial. Grégoire Pakourianos y construit une tombe et y dépose la dépouille de son frère (REB 1984, p. 89). Irène Doukas fait de même (REB 1985, p. 131-33). Athanase le Philanthropène avertit que son frère pourra être enseveli gratuitement à Saint-Mamas. Théodora Paléologue manifeste sa volonté d'être ensevelie au monastère avec sa mère et sa fille et autorise les membres de sa famille à faire le même choix, fussent-ils des hommes.

L'entrée dans la vie monastique de membres de la famille est prévue pour assurer les intérêts du monastère par la célébrité du candidat ou par sa fortune, ou par les deux à la fois. Dans ce but, les Typika prévoient des privilèges et adoucissements : la période préparatoire à la tonsure est réduite à six mois; les moines nobles ont la préséance sur les diacres; ils seront moines de l'église et non des services; le régime alimentaire est laissé à leur choix; ils peuvent habiter une aile distincte avec un serviteur; la moniale n'est pas obligée à suivre tous les offices liturgiques; pour elle, la loi de la clôture est adoucie : elle peut sortir et demeurer trois jours au dehors, bien qu'accompagnée d'abord par une moniale âgée (*Kecharitômenè,* REB 1985, p. 37-39; *Pantocrator,* 1974, p. 61-63).

Le Typikon de Pakourianos se distingue par son exclusivisme : il faut encourager les membres de la famille du fondateur à s'intégrer au monastère; et, pour que le nombre des moines soit de cinquante, on acceptera des moines nobles ou non, mais à condition qu'ils soient géorgiens : les prêtres et moines grecs sont exclus (REB 1984, p. 105-07).

3° L'ADMINISTRATION. – Le monastère est sans doute le propriétaire légal de ses biens, cependant le droit de les administrer est habituellement confié à un étranger nommé par le fondateur : ainsi le monastère avait la nue propriété (*ktèsis*) des biens mais leur gérance (*kyriotès*) revenait à un prêtre ou un laïc. Ce mode de procéder ressemble au *charisticariat,* mais le terme *charisticaire,* pour éviter le sens de profit (*charis*), est remplacé par d'autres : *pronoètès, epitropos, prostatès, kosmètor, antilèptor, antilambanomenos, kourator,* plus souvent *ephoros* (intendant).

Cette institution pouvait apporter de substantiels avantages tant au monastère qu'au couple *ktêtor-ephoros.* L'habileté de l'*ephoros* permettait au monastère d'assainir ses finances tout en le libérant des soucis de leur administration. Mais le fondateur garde la disposition des biens et propriétés du monastère; il peut aussi bien les améliorer en cas de besoin que profiter de leurs rentrées. La prévision de ces deux alternatives semble constituer un des objectifs de la fondation.

Michel Attaliate est le premier à tracer cette ligne de conduite administrative. Ayant constaté que le charisticariat avait ruiné deux monastères et une église, il les répare à ses propres frais mais se réserve le droit de les administrer par un homme intègre sous sa surveillance (REB 1981, p. 53-55). Jean du *Prodromos tou Phoberou* et Athanase Philanthropène agissent de même, car « l'amour du lucre, la légèreté et la rapacité » avaient ruiné les monastères qu'ils ont réparés. Tous les trois se réservent le droit de nommer l'*ephoros* et de le destituer. Ils lèguent ce droit à leurs

héritiers, à la seule condition d'observer les prescriptions des Typika (cf. REB 1981, p. 71-72 pour le cas d'un héritier indigne). Chaque Typikon a des clauses qui déterminent les prérogatives de l'*ephoros ;* elles ne sont pas les mêmes dans tous les documents.

Le cas de la *Kecharitômenè* est significatif : l'économe (un prêtre éprouvé du monastère ou de l'extérieur) a la charge de veiller sur les biens propres des moniales, sous le contrôle de la supérieure (REB 1985, p. 55-59). Mais les « somptueuses résidences » bâties à l'intérieur du monastère (bien qu'à l'écart de l'habitation des moniales) continuent à être gérées par la famille Doukas. Irène avait désigné sa fille kyra Eudokia pour cette charge ; celle-ci étant morte, Irène nomme dans les mêmes conditions sa seconde fille Anna et procède en sa présence à la nomination de la première supérieure. C'est seulement en cas d'extinction de la famille Doukas que le monastère en aura la propriété (p. 137-43).

Le Typikon d'Athanase Philanthropène assigne d'autres prérogatives à l'*ephoros.* Il a une fonction primordiale dans l'élection de l'higoumène et son éventuelle destitution. Il joue le rôle d'arbitre dans les dissensions entre l'higoumène et les moines ou entre les moines eux-mêmes. Il a les mêmes droits que le fondateur, y compris celui de modifier le Typikon. Nicéphore le mystique donne les mêmes prérogatives à son *ephoros,* sauf celle de changer le Typikon.

A Lips, l'empereur en personne est l'*ephoros,* mais il délègue cette charge à un substitut, le père spirituel des moniales, qui ne pourra cependant tirer aucun avantage de cette fonction ; celui-ci choisit la supérieure qui nomme une économe pour l'intérieur, mais il se réserve la nomination de l'économe chargé des relations avec l'extérieur. L'*Archange Michel* relève aussi de l'empereur, mais celui-ci n'intervient qu'en cas de désaccord lors de l'élection de l'higoumène ou de dissension entre les frères.

Ainsi le *ktètor* aristocrate et ses héritiers demeurent, directement ou indirectement, les maîtres du monastère. Celui-ci étant reconnu indépendant et libre, aucune autorité ne pourra prendre la place de la postérité du *ktètor* au cas de son extinction.

Le seul Typikon qui fasse exception est celui de la *Kosmosôteira.* Isaac Comnène (3e fils d'Alexis I) n'autorise pas la nomination d'un laïc comme *ephoros* ; une moniale jouera ce rôle. On relève chez lui une certaine indifférence vis-à-vis des consanguins, sauf pour demander la commémoraison de ses parents à l'anniversaire de leur décès. Pour récompenser les services du *grammatikos* Michel et de Léon Kastamonitès, à qui il demande d'empêcher que le monastère tombe aux mains d'un *ephoros,* il autorise leur sépulture à l'intérieur, ainsi que celle de son fils adoptif. Ce qui distingue en outre ce Typikon, c'est le souci constant d'Isaac pour ses péchés, son humilité et l'absence de toute fierté pour la noblesse de son origine ; cf. éd. L. Petit, IRAIK (« Bulletin de l'Inst. archéologique russe de Constantinople »), t. 13, 1908, p. 19-75.

4° Le rôle du moine. – Sauf de très rares exceptions, aucun fondateur aristocrate n'a pratiqué la vie monastique. Aussi leurs Typika ne contiennent-elles que des directives pratiques sur les activités des moines. L'*Attaliate* décrit seulement les services des moines à l'intérieur du monastère ou dans les œuvres qui lui sont annexées. Le *Pantokrator* s'inspire dans son organisation de celle des départements de l'État. Dans ce cadre, le moine n'est qu'une sorte de fonctionnaire soumis à l'*ephoros* : « Le moine ou la moniale sont utilisés par les fondateurs aristocratiques comme des instruments sans personnalité, mais nécessaires pour mettre en œuvre et réaliser les objectifs qui ont motivé la fondation des monastères » (C. Galatariotou, REB 1987, p. 107).

4. **Les Typika non aristocratiques.** – 1° Vie commune. admission, formation. – Tous les Typika non aristocratiques insistent sur l'égalité entre les membres de la communauté cénobitique ; ils ne prévoient pas, comme les aristocratiques, des traitements préférentiels pour la famille du fondateur. Pourtant, dans la mesure où certains monastères accèdent à la richesse, ils autorisent aussi parfois des exceptions à l'uniformité.

Ainsi le Typikon de l'*Évergetis* (cf. DS, t. 12, col. 562) prévoit une période plus courte avant la *koura* pour les gens bien connus ou célèbres, alors que les inconnus (*agnôstoi*) sont soumis à six mois d'épreuves variées. Il prescrit que le monastère est fermé au monde, surtout aux femmes, sauf les nobles (REB 1982, p. 83). Une fois admis, tous les moines suivent cependant le même régime de table, sans exception d'âge, de vertu ou de rang social. Ils auront des habits identiques et nul n'est autorisé à avoir un serviteur (p. 67-69). L'apport d'une riche dot ne donne droit à aucun traitement spécial (p. 79-81). Nil de Machairas suit les normes le l'*Évergetis,* mais prescrit six mois d'épreuve pour les candidats nobles et trois ans pour les personnes ordinaires. La table est commune ; seuls les visiteurs reçoivent une nourriture et une boisson meilleures que celles des frères. Les mendiants et les moines étrangers sont admis à l'hôtellerie en dehors du monastère ; leur repas est prélevé sur celui des moines.

Le Typikon de *Saint-Jean tou Phoberou* applique à l'admission des frères ordinaires la législation de Justinien qui prescrivait trois ans de préparation à la *koura* ; il admet des nobles au monastère mais avertit que nourriture et vêtement sont les mêmes pour tous. Seul le Typikon du *Prodromos* du Mont Ménécée autorise le postulant à être accompagné d'un serviteur et relâche la loi générale en faveur du moine qui a fait à son entrée un don généreux.

Quelques Typika traitent très brièvement de l'admission du candidat. Ainsi Théodore Stoudite prescrit que celui-ci passera deux ou trois semaines à l'hôtellerie pour être initié par l'higoumène à la vie de la communauté ; après ce temps il en fera partie. L'Athonite, dans son *Hypotypôsis,* adopte la même solution ; mais, dans le Typikon, il se ravise et prescrit une année de probation pour tous, sauf ceux qui sont déjà initiés à la vie monastique. Néophyte le Reclus fait donner au nouvel arrivé le Typikon pour le lire et l'expérimenter ; s'il parvient à s'y conformer on le reconnaît apte à la vie monastique, sinon il est renvoyé ; ce procédé était déjà celui du Stoudite.

L'égalité dans la nourriture, la boisson et les habits est prescrite dans la plupart des Typika (s'ils n'en parlent pas, c'est que ce principe est considéré comme admis) ; seuls les malades et ceux qui font des travaux fatigants recevront une nourriture particulière ; des exceptions sont parfois accordées aussi à l'higoumène.

Contrairement aux aristocratiques, ces Typika n'exigent pas l'apport d'une dot (*apotagè*), mais l'admettent si elle est offerte librement. Le grand souci des fondateurs est de libérer la communauté de toute servitude morale qui traiterait le donateur selon un mode préférentiel. Telle est l'attitude des Typika de l'*Évergetis,* du *Prodromos tou Phoberou,* de Nil de Machairas. L'Athonite demande que l'*apotagè* soit distribuée aux pauvres et recommande l'égalité et la paix dans la communauté. Macaire Choumnos (DS, t. 10, col. 5-6 ; cf. V. Laurent, REB, t. 13, 1955, p. 109-30) ne permet pas à un laïc, fût-il l'empereur, de vivre parmi les moines et il exhorte à ne se soucier ni

d'argent ni d'avantages mondains. De nombreux Typika, à l'occasion de l'élection de l'higoumène, recommandent de ne pas tenir compte du rang social du candidat avant son entrée ou des dons qu'il aurait faits en terres et en argent. L'égalité est parfois rompue en faveur des moines qui jouissent de qualités intellectuelles : ainsi les copistes sont-ils mieux traités dans le *Stoudios*. Le *Prodromos tou Phoberou* préfère les candidats instruits aux illettrés : les premiers forment les « frères de l'église », les autres les frères des travaux manuels.

Pour la majorité des fondateurs, c'est la vertu qui caractérise et distingue les moines, comme le dit l'Athonite. La durée de la probation peut être abrégée en conséquence.

Certains Typika prévoient, autour de l'higoumène, une sorte de sénat qui traite avec lui des affaires importantes concernant le monastère. Ils exhortent ces hommes « initiés et vraiment spirituels » à élire comme higoumène l'un d'entre eux, le plus pieux et le plus expérimenté dans la vie monastique. C'est à l'higoumène qu'incombe la charge de former les novices pendant la durée de probation. Il décide ensuite si le candidat est apte ou non à la vie monastique (cf. *Évergetis*, REB 1982, p. 79). Pour Choumnos, la tâche de corriger les novices incombe également à la communauté des frères, surtout à ceux qui occupent une charge administrative.

2° Le moine et le domaine du sexe. – Une des particularités des Typika non aristocratiques est l'insistance sur la clôture et l'interdiction de recevoir des visiteurs au monastère. Celui-ci est *abatos* (inviolable) pour les femmes, les enfants, les jeunes imberbes, les eunuques. Ces prescriptions visent l'éloignement de la tentation sexuelle et son influence néfaste sur la tension du moine vers les valeurs spirituelles. Il ne s'agit pas ici d'analyser la misogynie qu'on discerne dans les Typika, mais bien de montrer que ces précautions enveloppent tout ce qui pourrait être l'occasion d'une tentation érotique.

Déjà le Typikon de S. Sabas défendait aux eunuques l'entrée au monastère (cf. Konidarès, *Nomikè Theôrèsè*, p. 119-31). Théodore Stoudite ne fait que suivre la conduite de son oncle Platon, en interdisant aux moines l'usage de tout animal femelle (PG 99, 1820) : « Cette mesure radicale n'était probablement pas inspirée uniquement par le souci de sauvegarder la chasteté, mais aussi par esprit de pauvreté » (Janin, REB 1964, p. 34). L'Athonite écrit : « N'utilise pas un animal femelle, car tu as renoncé au sexe féminin pour toujours » (*Typikon*, éd. Ph. Meyer, *Haupturkunden*, p. 113). Le Stoudite prescrit à l'higoumène plusieurs normes interdisant tout commerce avec les femmes : il ne lui est pas permis de manger avec une femme sauf sa mère ou sa sœur, d'être ami avec une moniale, d'entrer dans un monastère de femmes séparément et sans besoin, d'ouvrir les portes du monastère à une femme sauf en cas de grave nécessité. Il ne lui est pas permis d'avoir à son service un adolescent qui devrait dormir dans sa chambre (can. 9, 15-17 ; PG 99, 1820-21). L'Athonite adopte la même attitude et prend des dispositions concernant les eunuques, les enfants, les adolescents imberbes (éd. Meyer, p. 113). Il ne parle pas des femmes car tout le Mont Athos est pour elles zone interdite.

L'*Hypotypôsis* de Jean du *Prodromos tou Phoberou* se distingue par de longues remarques contre « le démon de la fornication » ; on dirait qu'il parle à partir d'une expérience personnelle. Il discute, avec beaucoup de réalisme, les cas d'hétérosexualité, d'homosexualité, de lesbianisme et de bestialité. Son plus long chapitre porte sur ce sujet et prend des dispositions pour tenir à l'écart femmes, enfants et eunuques (éd. A. Papadopoulos-Kérameus, *Noctes Petropolitanae*, St.-Pétersbourg, 1913, p. 77-83).

Timothée de l'*Évergetis* est plus discret et moins rigide : il permet de rares visites des femmes de l'aristocratie et de celles qui viennent pour certains services. Par contre, il se montre sévère pour les femmes qui viennent mendier à la porte du monastère : il ne faut rien leur donner, non par haine pour leur sexe, mais pour éviter l'effet de leur présence sur les moines et empêcher que la porterie ne soit assiégée chaque jour. Néanmoins, il autorise des distributions à l'occasion de certaines fêtes, surtout celle de la Dormition de la Vierge (REB 1982, p. 83). Nil de Machairas suit Timothée : il interdit l'entrée des femmes dans le monastère et fait distribuer à la porte la nourriture aux mendiants. Les enfants laïcs ne peuvent recevoir un enseignement au monastère, seulement des hommes barbus (*Diataxis*, *K.T.*, p. 50). Paul du Latros interdit l'entrée du monastère pour les femmes, les enfants et les eunuques.

Christodoulos de Patmos obtint de l'empereur Alexis I un chrysobulle interdisant aux femmes de vivre sur l'île. Mais il s'aperçut qu'il n'arrivait pas à recruter des hommes non mariés en nombre suffisant pour l'exploitation ; il établit alors une barrière entre le monastère et les habitations des familles. La femme qui osait la franchir était expulsée de l'île avec toute sa famille. Le moine coupable de la même faute était passible de l'*epitimion* (peine) de *xérophagia* (manger des légumes secs) durant vingt jours ; à la troisième fois, il était expulsé (*Hypotypôsis*, dans Miklosich-Müller, p. 65, 67-68).

Nicéphore le Reclus se montre le plus sévère. Il reprend les prescriptions de l'*Évergetis* en notant que les mesures contre les femmes ne sont pas motivées par la haine du sexe mais pour sauvegarder l'ordre de la communauté. Il interdit l'usage des animaux femelles et la distribution de denrées aux mendiantes à la porte du monastère : « Toute femme qui met le pied dans la porte intérieure du monastère est soumise à l'*epitimion* de xérophagie pour quarante jours » (*K.T.*, p. 89, 99).

3° Les biens matériels. – Les deux catégories de Typika s'accordent pour interdire au moine toute propriété personnelle à l'intérieur des cellules. Mais les Typika non aristocratiques prennent des dispositions différentes pour le patrimoine des monastères ; en effet, l'idéal de pauvreté s'applique au monastère lui-même en tant qu'institution.

Il est admis que celui-ci doit avoir les ressources nécessaires pour les besoins des moines et pour assurer son entretien et son progrès. Dans les périodes normales, ces ressources étaient assurées par les dons des fidèles, surtout si le monastère possédait une icône célèbre ou la tombe d'un saint qui en faisaient un lieu de pèlerinage, ou encore si l'un des moines jouissait d'une réputation de sainteté. Des secours réguliers (la *roga*) pouvaient également venir de l'Église et de l'État.

Cette dépendance pour assurer sa survie exposait le monastère à des servitudes qui pouvaient compromettre son essor et l'exposer à l'exploitation de la part des bienfaiteurs et même à la ruine. En outre, en temps de dépression économique, les moines ne

purent plus compter sur les dons des laïcs et durent chercher d'autres ressources. C'est pour assurer l'indépendance des monastères et la dignité de la vie des moines que Néophyte le Reclus fut contraint de déroger aux normes de pauvreté qu'il avait précédemment formulées.

Les monastères aristocratiques n'avaient pas ce souci, puisque les éphores pourvoyaient à l'administration (cf. *supra*). Mais les autres devaient compter sur l'acquisition de terrains agricoles, leur exploitation et l'administration de leurs fruits. Les monastères cherchent à pratiquer la pauvreté en suivant la voie difficile tracée par Théodore Stoudite : comptabilisation des dépenses et rentrées, distribution aux pauvres des bénéfices, s'il y en a.

L'étude des Typika révèle la difficulté de vivre cet idéal. Les monastères se partagent en deux groupes : ceux qui se sont attachés à maintenir cet équilibre, et ceux qui l'ont rompu en investissant les bénéfices dans l'acquisition de nouvelles propriétés. Ceux-ci finirent par se trouver maîtres de vastes terrains, qui leur donnaient une grande influence économique et sociale. Les documents du 10e siècle les énumèrent parmi les puissants (*dynatoi*), au même titre que la cour impériale, l'aristocratie militaire et la classe riche de la capitale et des provinces (cf. C. Galatariotou, REB 1987, p. 125).

Les voies par lesquelles l'avidité des monastères se manifestait suscitèrent une réaction antimonastique dont nous trouvons l'écho chez le métropolite Eustache de Thessalonique † 1194 (DS, t. 4, col. 1712-14), dans son *De emendanda vita monachica* (PG 135, 729-909). Les monastères commencent par acquérir des terres pour satisfaire à leurs besoins ; ensuite, grâce aux bénéfices accumulés, ils en achètent de nouvelles, avec des moyens d'exploitation agricole et l'instauration du métayage. Petit à petit, ils prirent un réel avantage sur les grands propriétaires, car, comme instituts religieux, ils étaient exempts de toute redevance à l'État. Bien plus, les monastères non aristocratiques se trouvèrent en meilleure condition que les aristocratiques ; ils pouvaient en effet s'administrer par eux-mêmes et retenir tous les bénéfices, tandis que, pour les autres, l'éphore en gardait une part pour lui-même, après avoir couvert les besoins du monastère et de ses propriétés.

Nil de Machairas organisa les vastes pâturages et les terres qui lui avaient été concédés par Manuel Comnène et Isaac Ange ; il déclare pourtant que le monastère devra aliéner toute propriété qui est cause de dommage spirituel. La *Théotokos Koteinès* n'eut d'abord qu'une petite parcelle de terre. Mais la croissance du nombre des moines obligea le fondateur Maximos à augmenter les ressources avec des vignes, des immeubles, des moulins à eau, des fermes et oliveraies donnés par les bienfaiteurs ou acquis. Maximos conseille à l'higoumène de les administrer avec prudence pour que le monastère ne les perde pas.

Athanase l'Athonite, par contre, n'autorise que la possession d'une vigne pour couvrir les besoins liturgiques. On trouve les mêmes avertissements contre la multiplication des possessions et pour une pratique stricte de la pauvreté chez Macaire Choumnos, Athanase des Météores, Nil de Damilas, et surtout Néophyte le Reclus ; celui-ci, comme l'Athonite, insiste pour que les propriétés ne soient pas exploitées pour en tirer des bénéfices, mais seulement pour les besoins du monastère (cf. C. Galatariotou, REB 1987, p. 124-29).

4° Le monastère, famille spirituelle du moine. – Alors que dans les Typika aristocratiques le monastère est une extension de la famille du fondateur, les non aristocratiques cherchent au contraire à éviter de telles relations. Le moine doit rompre avec le monde, surtout avec ses amis et les membres de sa famille.

Dans le Typikon de Néophyte le Reclus, le 14e canon ascétique est intitulé « De la séparation des parents dans le siècle » ; le texte est amputé mais il en reste la conclusion : « ...pour que nous n'apparaissions pas à Dieu comme ayant trahi nos vœux de renoncer au monde ». Ailleurs Néophyte interdit aux moines de quitter le monastère pour se mêler aux séculiers ; il défend de parler avec un laïc venu au monastère, et même de le suivre, afin que le moine n'ait pas besoin de plusieurs jours pour libérer son esprit de ce qu'il aurait vu ou entendu. Nul n'enverra des lettres sans la permission de l'higoumène ; l'épitimie prévue pour une telle faute est l'*aphorismos*, mise à l'écart de la communauté et privation de la bénédiction de l'higoumène (*K.T.*, p. 97-99, 101).

La séparation du monde extérieur a pour but positif l'établissement de liens spirituels entre les moines et la pureté de leur fraternité. Le Typikon de Néophyte ne fait que reprendre sur ce point les dispositions de celui du Stoudios, de Paul de Latros, d'Athanase l'Athonite et de Christodoulos de Patmos. Nil de Machairas défend de recevoir les parents sans la permission de l'higoumène, sous peine de *xérophagie* durant vingt jours (*K.T.*, p. 53). L'higoumène doit donner l'exemple : il ne peut quitter le monastère pour aller voir des parents ou des amis. Le Typikon de la *Theotokos Areias* conseille même qu'aucun citoyen de la ville voisine d'Argos ne puisse être élu higoumène, pour prévenir de telles visites.

Favoriser les relations fraternelles entre moines est un des rôles de l'higoumène, qui est le chef mais aussi le père de sa communauté. A l'imitation du père selon la nature, il doit aimer les moines comme des fils et se sacrifier pour eux. Sa paternité se situe cependant au niveau de l'Esprit : il est leur *pneumatikos pater* (père spirituel), doté d'un charisme spécial pour les diriger dans les voies de la sainteté. Il est leur unique directeur spirituel et leur confesseur, même s'il n'est pas prêtre. Seul, le Typikon du *Prodromos* au Mont Mécénée prévoit plusieurs pères spirituels (éd. M. Jugie, dans *Byzantion*, t. 12, 1937, p. 50).

Les Typika prévoient en conséquence pour l'élection de l'higoumène et son investiture diverses procédures qui tendent à marquer l'indépendance du monastère vis-à-vis des autorités ecclésiastiques et civiles et à éviter l'influence des liens du sang ou des alliances. Certains prévoient seulement que l'élection se fait selon le libre choix des moines (Néa Gephyra, Saint Jean de Patmos, Théotokos tès Areias, Koteinès, Prodromos du Ménécée, Enkleistra, Théotokos de Baeonia). D'autres prescrivent une procédure spéciale : par exemple, on choisira l'économe s'il est jugé apte (Evergètis, REB 1982, p. 53-57 ; Prodromos tou Phoberou). Le Typikon du *Christ Sauveur* prévoit une méthode plus complexe, et l'approbation de l'archimandrite ; c'est la marque d'un monastère éparchial non indépendant. Pour plus de détails, cf. R. Janin, REB 1964, p. 25-28.

Conclusion. – Le contraste entre les Typika aristocratiques et les non aristocratiques répond à deux manières différentes de comprendre la vie monastique. Les premiers reflètent la conception théologique de l'Empire, comme harmonie entre le spirituel et le temporel, le corps et la matière étant sanctifiés

par le Mystère pascal. Le motif des fondations n'est pas ici le mépris du monde mais bien son exaltation en faisant du monastère un monument à la gloire du Logos Pantokrator, de la Théotokos et des saints, comme une offrande qui commémore le *ktètor* et sa famille, attirant sur eux pardon et bénédiction. Le monastère est soustrait au domaine de l'Église par son caractère indépendant et libre ; mais, par son administration aristocratique, il lui est en même temps restitué, en cette réalité intégrale qu'est l'Empire-Église, reflet du règne de Dieu sur terre.

Dans les Typika non aristocratiques au contraire, c'est le mépris du monde qui a inspiré le *ktètor*. Celui-ci voulait faire du monastère un *askètèrion* au service de la *metanoia* évangélique qu'il avait lui-même vécue. Le renoncement au monde, inauguré au baptême, trouve son accomplissement dans l'*apotagè* monastique. Si le monastère est déclaré indépendant de l'Église, c'est parce que les détenteurs du pouvoir hiérarchique avaient abusé, ou risquaient encore d'abuser, de ce pouvoir pour leur avantage personnel ou celui de leur famille. En se défendant contre de tels abus, les moines visaient à sauvegarder le service de cette Église plus spirituelle qu'ils édifiaient ensemble dans leur monastère.

Deux motivations et deux attitudes se sont ainsi distinguées : la première cherchait à réaliser l'idéal de la vie monastique dans un monde récapitulé dans le Christ et placé au service de l'Esprit, la seconde dans un monde pécheur auquel il convient de renoncer à la suite du Christ, pour le racheter par la croix de la servitude du péché.

G.A. Rhallès et M. Pottlès, *Syntagma tôn theiôn kai hierôn kanonôn*, 6 vol., Athènes, 1852-59. – Fr. Miklosich et J. Müller, *Acta et diplomata monasteriorum et ecclesiarum Orientis*, 3 vol., Vienne, 1876-90. – Pl. de Meester, *Les typiques de fondation*, dans *Atti del V Congresso intern. di Studi Bizantini* (sept. 1936), t. 2, Rome, 1940, p. 489-518 ; *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam* (Codificazione Canonica Orientale. Fonti II/X), Vatican, 1942.

E. Herman, *Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Typika ktètorika, caristiari e monasteri « liberi »*, OCP, t. 6, 1940, p. 293-375. – R. Janin, *Le monachisme byzantin...*, cité *supra*. – K.A. Manaphès, *Monasterika Typika-Diathekai* Athènes, 1970. – J.M. Konidarès, *To dikaion tès monastèriakès parousias* (9e-12e s.), Athènes, 1979 ; *Nomikè Theôrèsè tôn monastèriakôn Typikôn*, Athènes, 1984 (cf. REB, t. 43, 1985, p. 291). – C. Galatariotou, *Byzantine ktetorika Typika*, cité *supra*. – H.Ph. Thomas, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire* (Dumbarton Oak Studies 24), Washington, 1987. – Sur les Typika des monastères byzantins en Italie méridionale, cf. DS, t. 7, col. 2199-2203.

Aftimos Skaf.

TYRAN (Tiran ; Jacques), jésuite, 1626-1694. – Né à Barcelonnette (Basses-Alpes) le 24 février 1626, Jacques Tyran entre dans la Compagnie de Jésus le 17 octobre 1643. Il enseigne les humanités, la philosophie, enfin dix années la théologie, d'abord à Lyon puis à Rome, où il devient grand pénitencier à Saint-Pierre. Il meurt à Lyon le 26 janvier 1694.

Il est l'auteur de deux recueils en latin destinés aux prédicateurs.

1) *Alphabetum pastorale*, « sive selecta concionum argumenta ex S. Scriptura, ex SS.PP., ex rationibus theologicis, ex rebus in Brevario Rom. contentis... », 8 vol., in-16°, Lyon, 1675-78. Selon leur titre, les quelque 2 500 pages de ces petits volumes offrent, en suivant l'ordre alphabétique des mots-clés – d'*abnégatio* à *voluntas Dei* –, des listes de références au bréviaire, au Nouveau Testament et à la Somme de saint Thomas, puis des sermons assez schématiques (parfois plusieurs au choix), remplis eux-mêmes de citations bibliques et patristiques. Aux tables alphabétiques, s'ajoute une table de sermons selon les temps liturgiques. Autres éd., Lyon, 1679 et 1683 ; Cologne, 1711.

2) Tyran publia à Lyon, 1692-1694, une seconde série, en 3 vol. in-8° : *Missionarius, seu Vir apostolicus in suis excursionibus spiritualibus...*, plus directement adaptée aux « missions intérieures ». Le premier tome porte sur les fins dernières, le second sur les vices et le troisième sur les vertus. Il s'agit ici d'un recueil de sermons complètement élaborés (atteignant parfois 40 p.), divisés et subdivisés, avec de nombreuses citations scripturaires et patristiques. L'utilisation de ce sermonnaire est facilitée par deux Index : l'un des sermons d'après les temps liturgiques (souvent trois ou quatre au choix) et l'autre des mots-clés selon l'ordre alphabétique. Bref, le plan d'ensemble est l'inverse de celui de l'*Alphabetum pastorale*. Cette présentation bien pratique pour la prédication valut au *Missionarius*, deux siècles plus tard, une réédition revue et corrigée par le jésuite H. Ponzini : 1883, Turin, 3 vol. (plus de 1 900 p.).

A vrai dire, ces deux recueils s'insèrent dans un genre qui était alors en honneur : du 16e au 18e siècle, on trouve nombre de « Guides de prédication » en latin tels que : *Thesauri concionatorum*, de Thomas de Trujillo, dominicain, 1584, à Lyon et Venise ; *De praedicatione evangelica*, de Jean de Ségovie, franciscain, 1586 à Brescia ; et, contemporain de Tyran, *Nova sylva concionum*, d'Alessandro Calamato, 1676 à Venise. L'avantage que présente Tyran est de donner, outre de larges extraits d'Écriture ou d'auteurs groupés selon l'ordre thématique et alphabétique ou selon les temps liturgiques, des sermons complets, directement utilisables, surtout dans son *Missionarius*.

Sommervogel, t. 8, col. 298-99.

Paul Duclos.

TYRRELL (George), 1861-1909. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Idées*.

1. Vie. – George Tyrrell est né le 6 février 1861 à Dublin (Irlande). Il était le dernier de quatre enfants, dont l'un mourut en bas âge. Son père, qui était journaliste, mourut deux mois avant la naissance de George, laissant une femme dans la trentaine, un fils, Willie, âgé de 10 ans, et une petite fille de deux ans, Louy. La mère était une femme joyeuse et extravertie ; George grandit très proche d'elle, surtout lorsque ses frère et sœur étaient loin de la maison.

La famille appartenait à l'Église d'Irlande. L'Anglicanisme irlandais, à cette époque, mettait l'accent sur son héritage protestant plus que sur son héritage catholique. Cette circonstance est significative et importante pour comprendre le développement spirituel de George Tyrrell. A 14 ans, il commença à fréquenter l'église « All Saints », au nord de Dublin, dont le recteur, le Dr. Maturin était (au dire de Tyrrell) « a High Churchman of the Laudian type or early Tractarian school » (« un homme de la Haute Église, de l'école Laudienne ou Tractarienne des débuts »). Face à l'Anglicanisme irlandais à tendance évangélique, celui de Maturin semblait trop « Haute Église », c'est-à-dire catholique. Les offices à « All Saints » donnaient à Tyrrell l'agréable sensation de quelque chose de légèrement troublant. Il commença à s'in-

téresser de plus en plus au Catholicisme romain, faisant des visites subreptices à une église catholique voisine, et même allant s'y confesser sans être reconnu comme protestant par le confesseur.

Son attrait pour le Catholicisme s'intensifia sous l'influence de Robert Dolling, un anglo-catholique, réformateur social, qui avait des sympathies pour le Catholicisme romain parce que c'était une Église du peuple. Dolling introduisit Tyrrell à une forme d'Anglo-Catholicisme enraciné dans une théologie plus large et plus profonde que celle qu'il avait déjà rencontrée. Tyrrell considérait Dolling comme son père dans la foi chrétienne. Dolling, qui était content de demeurer un anglo-catholique, remarquait que pour Tyrrell Rome était le seul lieu de repos.

Dolling, ayant déménagé à Londres, invita Tyrrell à l'y rejoindre. En avril 1879, Tyrrell quitta Dublin pour Londres. Il ne retourna jamais plus en Irlande. A peine arrivé à Londres, il alla trouver les Jésuites de Farm Street pour demander d'être instruit dans le Catholicisme. Un an plus tard, il fut reçu dans l'Église catholique, ayant déjà l'intention de devenir Jésuite. Le provincial des Jésuites d'Angleterre l'envoya d'abord à Chypre, puis à Malte, pour une période d'apprentissage. En septembre 1880, Tyrrell entra au noviciat des Jésuites, à Manresa près de Londres.

Son entrée dans la Compagnie de Jésus, sitôt après sa conversion et sans considération suffisante de ses autres options en tant que catholique, était une démarche imprudente. Personne ne pouvait être moins fait pour un régime qui demandait « l'obéissance de l'intelligence » que Tyrrell. Dès le début, il fut en difficulté, non avec les *Exercices Spirituels* de saint Ignace qui, en fait, eurent une forte influence sur lui, mais avec les exigences d'une obéissance de jugement et d'une conformité absolue à la volonté du supérieur.

Ses études de philosophie au Collège St. Mary, Stonyhurst, l'exposèrent aux excitations intellectuelles et aux émotions partisanes engendrées par le débat sur le rôle du thomisme dans l'Église catholique, après que l'encyclique de Léon XIII, *Aeterni Patris* (1879), ait imposé le thomisme à toute l'Église, sans tenir compte des traditions des différents Ordres religieux. Alors qu'à l'époque l'allégeance scolastique des Jésuites allait surtout à Suarez, Tyrrell suivit un thomisme pur. A partir de ce moment, Tyrrell sera considéré, dans la Compagnie de Jésus, comme quelqu'un ayant des dispositions pour la rebellion. Son objection majeure était dirigée contre un effort qui tendait à montrer que Suarez disait la même chose que l'Aquinate. « This seemed to me very bad training – a continual exercise in the methods of dishonest controversy » (*Life*, t. 1, p. 273).

Ayant achevé sa philosophie, après avoir enseigné durant trois ans dans une école à Malte, Tyrrell commença ses études de théologie à St. Beuno, au Pays de Galles. Il fut ordonné en septembre 1891 et retourna l'année suivante à Manresa pour son « troisième an ». En 1893-1894, il passa un an dans une paroisse à St. Helen, dans le Lancashire. Il a toujours dit que ce temps passé dans une paroisse ouvrière fut la plus heureuse période de sa vie. Mais ses supérieurs avaient d'autres vues sur lui ; il fut envoyé à Stonyhurst pour y enseigner la philosophie. Il enseigna le thomisme pur et non le suarezianisme, ce qui provoqua un conflit entre lui et certains autres professeurs. Ce conflit fut aggravé par le fait que certains parmi ses étudiants le suivaient avec enthousiasme, ce qui rendit la vie difficile pour quelques collègues de Tyrrell. Il dut quitter Stonyhurst et fut alors envoyé à Farm Street, Londres, où il collabora régulièrement à la revue *The Month*.

La période entre 1896 et 1900 fut d'une grande importance dans le développement de Tyrrell. Durant ces quelques années, d'apologiste du Catholicisme néo-scolastique qu'il était, il devint quelqu'un d'ouvert aux défis spirituels, intellectuels et spirituels de la vie dans le monde moderne. Ceci n'amena aucun changement de caractère ou de personnalité. Il restait impulsif, ouvert aux nouvelles idées et perspectives ; jusqu'à la fin, sa vie est restée une quête de la vérité.

En 1897, Tyrrell rencontra Friedrich von Hügel ; alors commença entre eux une amitié qui dura jusqu'à la mort de Tyrrell. C'est Hügel qui l'introduisit à la critique biblique, à la pensée critique allemande en philosophie et en psychologie des religions, et à la pensée transcendentale de Blondel et de Laberthonnière. Tyrrell était enthousiasmé par le programme de Blondel, mais il trouvait son style opaque et difficile. Il appréciait beaucoup le « dogmatisme moral » de Laberthonnière. En 1898 commença une longue correspondance avec Henri Bremond qui, comme lui, vivait des expériences difficiles en tant que jésuite.

Pendant tout ce temps Tyrrell donnait des retraites et des conférences ; il était très demandé comme directeur spirituel, surtout par ces catholiques que leur éducation avait ouverts aux courants intellectuels de l'époque. Il considérait de plus en plus que son rôle de conseiller spirituel était son principal apostolat. Ses écrits reflétaient cet apostolat.

Ses difficultés avec Rome commencèrent sérieusement avec la publication, en 1899, d'un article sur l'enfer intitulé : *A Perverted Devotion* (« Une dévotion pervertie »). A partir de ce jour, il lui fut interdit d'écrire ailleurs que dans *The Month*, et il devait demander une permission explicite de Rome pour donner des retraites. En août 1900, il quitta Farm Street pour Richmond, dans le Yorkshire. Ce furent des années de lecture et d'écrits (souvent anonymes). A Richmond, il avait des compagnons agréables, mais se trouvait intellectuellement et spirituellement isolé. Cet isolement était intensifié à cause de ses relations difficiles avec ses supérieurs de Rome. Vers 1905, il se préparait à quitter la Compagnie de Jésus, et il cherchait un évêque qui veuille bien le recevoir dans son diocèse. Mais ces négociations furent arrêtées par la parution non autorisée, dans le *Corriere della Sera* de Milan, d'extraits de « A letter to a University Professor », qu'il avait fait circuler de façon privée. Le supérieur général lui demanda de nier officiellement être l'auteur de cette lettre, mais il ne fut pas satisfait par ce que Tyrrell se préparait à dire. En février 1906, il fut renvoyé de la Compagnie de Jésus.

Les trois dernières années de sa vie, Tyrrell les passa à Storrington, dans le Sussex, à Londres avec des amis et en France avec Henri Bremond. Lorsque l'encyclique *Pascendi* parut en septembre 1907, Tyrrell publia deux réponses de défi, l'une dans *Il Giornale d'Italia* et l'autre dans *The Times* de Londres. Un mois plus tard, il fut excommunié. Il mourut à Storrington, le 15 juillet 1909, et fut enterré dans le cimetière anglican, parce que l'évêque Amigo de Southwark refusa de donner l'autorisation de le

faire inhumer dans un cimetière catholique. Henri Bremond prononça une oraison funèbre émouvante.

2. Écrits. – A cause des difficultés avec les censeurs, Tyrrell a publié parfois sous le nom d'un ami ou sous un pseudonyme. C'est pourquoi il est important d'avoir un guide bibliographique pour ses écrits.

Le travail de T.M. Loome est indispensable à cet effet. Loome a écrit trois études bibliographiques sur les écrits de Tyrrell : *A Bibliography of the Published Writings of G.T. (1861-1909)*, dans *The Heythrop Journal*, n. 10, juillet 1969, p. 280-314 ; *A Bibliography of the Printed Works of G. T.: Supplement, ibid.*, n. 11, avril 1970, p. 161-69 ; et *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism: A Contribution to a New Orientation in Modernist Research*, Mayence, 1979, p. 218-27. – D.G. Schultenover, *George Tyrrell: In Search of Catholicism*, Shepherdstown, 1981, p. 434-86, donne la plus récente et la plus complète bibliographie de Tyrrell, y compris les sources de manuscrits pour les lettres.

1° *Livres.* – *Nova et Vetera: Informal Meditations for Times of Spiritual Dryness*, Londres, 1897. – *Notes on the Catholic Doctrine of Purity*, Roehampton, 1897. – *Hard Sayings : A Selection of Meditations and Studies*, Londres, 1898. – *External Religion: Its Use and Abuse*, Londres, 1899. – *The Faith of the Millions : A Selection of Past Essays*, 2 vol., Londres, 1901. – *A Handful of Myrrh: Devotional Conferences*, Londres, 1902 (publication anonyme). – *The Civilizing of the Matafanus : An Essay in Religious Development*, Londres, 1902. – *Religion as a factor of Life*, Exeter, 1902 (publié sous le pseudonyme de Dr. Ernest Engels). – *Oil and Wine*, Londres, 1907 (importante préface), écrit en 1900 et distribué en secret en 1902. – *The Church of the Future*, Hampstead, 1910 (déjà imprimé pour une diffusion seulement privée en 1903, sous le pseudonyme d'Hilaire Bourdon). – *Lex Orandi: Or, Prayer and Creed*, Londres, 1903. – *A Much-Abused Letter*, Londres, 1906 (anonyme, sous forme de pamphlet, distribué secrètement en 1904).

The Soul's Orbit: Or, Man's Journey to God, Londres, 1904, publié sous le nom de M.D. Petre. – *Another Handful of Myrrh: Devotional Conferences*, Londres, 1905 (anonyme). – *Lex Credendi: A Sequel to Lex Orandi*, Londres, 1906. – *Through Scylla and Charybdis: Or, The Old Theology and the New*, Londres, 1907. – *Medievalism: A reply to Cardinal Mercier*, Londres, 1908. – *Christianity at the Cross-Roads*, Londres, 1909.

Publications posthumes. – *Autobiography and Life of George Tyrrell*, 2 vol., Londres, 1912 ; vol. 1 : éd. par Maude Petre du manuscrit que lui envoya Tyrrell en 1901 ; vol. 2 : biographie de Tyrrell par M. Petre, de 1884 à 1909, qui contient des extraits de lettres ; plus tard M. Petre détruisit certaines d'entre elles. – *Essays on Faith and Immortality*, Londres, 1914 : arrangement, par Maude Petre, d'essais, de conférences, et d'écrits de Tyrrell, non publiés.

2° *Articles.* – Tyrrell écrivit beaucoup d'articles, dont les plus importants furent rassemblés et publiés sous forme de livres. Il avait écrit à Maude Petre, en 1901, qu'il considérait *The Faith of the Millions* comme contenant ses essais les plus significatifs. D'autres, aussi significatifs, écrits après 1901, furent publiés dans *Through Scylla and Charybdis*. La plus importante de ses conférences qu'il n'a pas publiées est « Revelation as Experience: An Unpublished Lecture of George Tyrrell » (éd. avec des notes et une introduction historique par Thomas Michael Loome, dans *The Heythrop Journal*, 12 avril 1971, p. 117-49). Tyrrell écrivit aussi des préfaces et introductions à des livres écrits par différents auteurs ; la plus substantielle de ces préfaces est celle qu'il écrivit pour le livre d'Henri Bremond : *The Mystery of Newman*, Londres, 1907.

3° *Lettres.* – M.D. Petre éd., *George Tyrrell's Letters*, Londres, 1920. – M.J. Weaver éd., *Letters from a « Modernist » : The Letters of George Tyrrell to Wilfrid Ward, 1893-1908*, Shepherdstown, 1981. – Anne Louis David éd., *Lettres de George Tyrrell à Henri Bremond*, Paris, 1971. – T.M. Loome, *Tyrrell's Letters to André Raffalovich*, dans *The Month*, n. 1, fév.-mars 1970.

3. Idées. – En 1896, Tyrrell fut nommé à la maison des écrivains de Farm Street à Londres. Il y commença sa carrière d'écrivain, collaborant surtout au périodique *The Month*. Vivant à Londres, il fut en contact avec une grande diversité de personnes ayant des besoins spirituels variés. Il était aussi très demandé comme prédicateur de retraites. Ces quelques années, 1896-1900, constituent la première phase de sa vie intellectuelle d'homme mûr et certains commentateurs les considèrent comme les plus importantes du point de vue de la spiritualité. Maude Petre, son amie et biographe, considère *Nova et Vetera* (1897) comme n'ayant jamais été dépassé par ses écrits suivants. Cet ouvrage forme, avec *Hard Sayings* (1898) et *External Religion* (1899), une trilogie de spiritualité catholique authentique ; mais ces livres portent aussi un cachet d'originalité évidente.

Ce serait une erreur de faire une distinction trop marquée entre les œuvres de cette période paisible et celles des dix dernières années de sa vie lorsqu'il était engagé dans des affrontements avec les censeurs et autres autorités ecclésiastiques. Le point de vue de Tyrrell sur la spiritualité est dans la droite ligne de son point de vue sur la vie. Il écrivait à partir de son expérience personnelle ; il faisait remarquer à un ami que toute sa vie était « un continuel processus d'ajustements et de réajustements » (*Letters*, p. 159).

Il croyait que les lignes de forces qui caractérisent le Catholicisme proviennent de ce qu'il est une « religion des masses » ; cependant, une grande partie de son apostolat était consacrée aux catholiques troublés qui venaient à lui pour être conseillés et dirigés, personnes qui faisaient partie le plus souvent de la minorité cultivée ; il avait de plus en plus conscience de leurs problèmes particuliers, le plus souvent posés à la foi religieuse par la vie dans le monde moderne. Tyrrell reconnaissait lui-même que son apostolat auprès des intellectuels catholiques troublés tendait à lui donner « une impression exagérée de leur proportion numérique par rapport au grand nombre qui n'étaient pas troublés ». Néanmoins, cet apostolat eut une profonde influence sur ses écrits : Tyrrell était de plus en plus conscient d'écrire pour un public cultivé et à l'esprit critique.

A côté de cet apostolat auprès des catholiques cultivés, Tyrrell avait un esprit curieux qui le portait à chercher la vérité à tout prix. Il était incapable de suivre le conseil qu'il donnait souvent aux autres de « résister, de lutter pour éliminer » leurs doutes. Il recherchait délibérément les difficultés et les doutes pour les affronter. Il dit à Friedrich von Hügel qu'il ne pouvait pas supporter de penser que d'autres devaient affronter des difficultés dans la foi et la morale qu'il n'avait pas lui-même expérimentées auparavant.

Sa rencontre avec Hügel en 1897 et l'amitié qui s'en suivit furent décisives pour le développement théologique et personnel de Tyrrell. Hügel avait un immense savoir, une vaste connaissance des cultures française, allemande et italienne, et des contacts intellectuels à travers l'Europe, qui firent une impression profonde sur Tyrrell. Maude Petre blâme Hügel de l'avoir entraîné en dehors de ce qu'elle regardait comme sa vraie vocation, qui était « strictement spirituelle et non de controverse ». Très certainement elle exagère : Tyrrell n'était pas la personne à se laisser mener là où il ne voulait pas aller.

Plusieurs personnes, y compris Hügel, considéraient Tyrrell comme un mystique (au sens inclusif du mot). Ce point vaut d'être noté, à cause de l'image catholique officielle qui fit de Tyrrell la quintessence du moderniste : rebelle, querelleur, fier et désobéissant. Vu que le mot « mystique » était souvent utilisé dans le sens d'« anti-scolastique », nous pouvons apprécier son application à Tyrrell, surtout si l'on se rappelle la description que donne Enrico Castelli de la pensée de Laberthonnière comme étant un « mysticisme critique » (*Laberthonnière,* p. 6). Tyrrell et Laberthonnière avaient beaucoup de traits en commun. « Le dogmatisme moral » de Laberthonnière eut une certaine influence sur *External Religion* de Tyrrell. Cependant, au lieu de l'appeler « philosophie de l'action », Tyrrell préférait appeler leur intérêt commun une « philosophie du cœur et de la nature humaine concrète ».

Tyrrell soutenait que saint Ignace était un mystique, mais que ses successeurs ont transformé ses intuitions en normes ascétiques. Henri Bremond, impressionné par la thèse de Tyrrell, le pressait d'écrire un commentaire sur les *Exercices Spirituels* d'Ignace. En fait, Tyrrell entreprit cette tâche, mais il brûla le manuscrit après avoir quitté Farm Street en 1900.

Les années entre 1896 et 1900 sont souvent considérées comme la période de « mediating liberalism » de Tyrrell. Malgré son admiration pour Thomas d'Aquin, il ne s'est jamais senti à l'aise dans la pensée scolastique. Durant la dernière décade du 19e siècle, il s'en libéra. Les écrits de John Henry Newman eurent une influence importante sur son évolution durant cette période. Newman n'avait jamais été un scolastique, et son dégoût bien anglais pour l'abstraction, ainsi que son attention à tout ce qui était concret, attirèrent fortement Tyrrell. La *Grammar of Assent* fut, parmi les écrits de Newman, celui qui a eu l'influence la plus importante sur lui, à cause de son utilisation subtile de l'inférence et de l'induction et de ses mises en garde constantes contre les défauts de la logique formelle en matière de foi. C'est de Newman que Tyrrell acquit, dans une large mesure, sa préoccupation de donner la primauté à l'expérience et à l'action plutôt qu'à la réflexion et à la théorie.

L'étendue et le caractère de l'influence de Newman sur Tyrrell ne sont pas faciles à déterminer. Dans une lettre à Raoul Goût, Tyrrell faisait remarquer que la *Grammar of Assent* l'avait aidé à l'époque où il commençait à ressentir péniblement les limites de la scolastique, mais qu'il était maintenant (1906) bien moins sous l'influence de Newman qu'il ne l'avait été auparavant. Tyrrell donne l'impression d'avoir été déçu par la pensée de Newman, lorsqu'il réalisa que sa propre conception de l'« expérience prophétique » était radicalement différente de la conception de Newman sur le « dépôt de la foi ». En 1902 il écrivit à Wilfrid Ward que Newman « a utilisé la méthode libérale pour défendre la position conservatrice » (Weaver, p. 72).

1° *La Révélation.* – Newman était resté sur le processus par lequel la révélation chrétienne est transmise à travers la tradition. Il ne s'était pas engagé sur le caractère et le mode de transmission de la révélation *originale,* après l'avoir décrite comme une « Idea ». Écrivant en 1905 à l'abbé Louis Venard, Tyrrell dit : « La vérité prophétique (et la vérité artistique d'une certaine manière) est atteinte, non par la raison s'exerçant sur l'expérience sensible, mais par la sympathie entre l'esprit de l'homme et l'esprit divin immanent dans l'esprit de l'homme : c'est une divination guidée par un sentiment spirituel » (Sagovsky, p. 150).

En 1899 Tyrrell avait publié l'article *The Relation of Theology to Devotion.* Plus tard, il dit que cet article a marqué un tournant dans son expérience théologique et qu'il demeurait un « brief compendium » de sa pensée sur la révélation. Il y décrit la révélation chrétienne primitive comme une « religion concrète » laissée par le Christ à son Église. Elle est une expérience dévotionnelle avant d'être une série de formules à croire. « La dévotion et la religion existaient avant la théologie, de la même manière que l'art existait avant la critique de l'art ; le raisonnement avant la logique ; le discours avant la grammaire » (*Through Scylla...,* p. 105). L'influence de Newman est spécialement claire dans ces mots.

Chez Tyrrell, la forte distinction entre le pur énoncé dogmatique et l'expérience, quoique cruciale pour sa spiritualité, était en premier lieu une réaction contre le rôle primordial donné par la théologie néo-scolastique à l'énoncé doctrinal, comme déterminant les caractères de la révélation. Tyrrell partageait avec Laberthonnière la conviction que le caractère extrinsèque de la scolastique était l'ennemi de toute spiritualité. Déjà, dans *External Religion,* il insistait sur le rôle de la volonté dans la réponse de l'homme à Dieu. « La foi est produite non par le pouvoir des arguments sur l'esprit, mais par le pouvoir et l'autorité de la volonté de Dieu sentie et obéie par la volonté humaine » (p. 156). Ce volontarisme était en partie une réaction contre l'« essentialisme » de la néo-scolastique et en partie une appropriation de la tradition augustinienne, avec une insistance sur la volonté, le désir et les affections. Plus tard, Tyrrell créa le mot « théologisme » pour décrire ce qu'il considérait comme l'identification, par la scolastique, entre révélation et théologie. En réagissant fortement contre l'idée de la révélation comme un énoncé dogmatique purement objectif et en la situant dans l'expérience, Tyrrell s'exposa à la critique de J. Lebreton qui l'accusait de sentimentalisme. Il se défendit de cette accusation en proclamant que, bien sûr, il y a un élément intellectuel dans la révélation, mais que cet élément faisait partie de l'expérience religieuse totale.

Après avoir quitté Londres et s'être installé à Richmond, en Yorkshire, Tyrrell, guidé par Hügel, commença un vaste programme de lecture qui le mit sous l'influence de certains des théologiens, philosophes et critiques de pointe de son époque. Certains commentateurs ont affirmé que son engagement dans l'étude critique a marqué la fin de sa phase vraiment spirituelle. Cette vue gratuite dépend surtout de la

manière dont on définit la spiritualité. On peut aussi avancer que Tyrrell était un de ces chrétiens que leur recherche de Dieu menait inévitablement aux débats intellectuels dont tout croyant fait l'expérience s'il cherche à vivre sa foi en totale conscience critique du monde moderne. Tyrrell était très conscient de l'effet que l'étude critique moderne avait sur lui. Parfois il était capable d'écrire sur la paisible sécurité de sa période pré-critique ; mais il savait qu'il ne la retrouverait pas. Dieu devait être trouvé dans l'expérience d'un « au-delà » infini. « C'est à la frontière où la lumière conquérante rencontre l'obscurité qui recule, que l'amour trouve son inspiration » (*Lex Orandi*, p. 49). Durant les dix dernières années de sa vie, Tyrrell fut engagé dans des batailles avec les censeurs. Ces conditions pouvaient difficilement le mettre en état de réfléchir calmement et de tenir un discours spirituel paisible.

2° *Dieu.* – La théologie de Tyrrell sur Dieu semble tantôt fortement apophatique, tantôt aussi fortement immanentiste. Avec Blondel, il protestait contre ceux « qui voient trop clair pour bien voir ». Dans *External Religion*, il avait insisté sur la différence entre notre *image* de Dieu, et Dieu tel qu'il est. Dieu transcende toujours toute image que nous nous formons de Lui. Cette divine transcendance peut être connue, mais seulement au moyen des symboles. Dieu est connu dans notre « propre expérience spirituelle obscure et ses symboles imaginatifs » (*Christianity at the Cross-Roads*, p. 196).

Tyrrell était convaincu que la théologie scolastique qui prévalait dans l'Église à son époque dépassait de loin les exigences d'une juste conception de la *via negativa*. La notion scolastique de Dieu était, aux yeux de Tyrrell, celle d'un Dieu absent qui opère à travers une structure de commandement ecclésiastique (il utilise le mot « telegraphic » pour décrire cette relation). Si cette estimation exagérée de la transcendance de Dieu n'est pas corrigée dialectiquement par une aussi forte appréciation de son immanence divine, nous restons non seulement dans une conception déiste de Dieu, mais certainement aussi, et en conséquence, dans une structure radicalement autoritaire de l'Église médiatrice de l'autorité divine, d'une manière extérieure et inauthentique. La philosophie de Tyrrell sur Dieu est en étroite relation avec son ecclésiologie. Pour lui l'autorité dans l'Église dérive de Dieu et est responsable devant lui ; mais ce Dieu n'est pas « un Dieu absent et extérieur », il est un Dieu « immanent dans l'esprit et la conscience collectifs de la communauté » (*Through Scylla*, p. 371).

Quelques mois avant sa mort, Tyrrell donna une conférence intitulée « Divine Fecundity » (éd. dans *Essays on Faith and Immortality*, p. 245-77). C'est un essai sur la création qui réfléchit sur la relation entre Dieu et la nature et sur l'existence de la souffrance. Dieu créateur doit être regardé comme un artiste pour qui l'univers est un canevas ou un clavier. Il se réjouit de la création entière, et pas seulement sur quelque plan tellement élevé qu'il sacrifierait les premiers développements en faveur des derniers. A travers la nature, Dieu est du côté et du chasseur et de ce qu'il chasse. « Il ne veut pas le conflit et l'agonie dans la nature, mais il ne peut les éviter ». D'une certaine manière, cet essai (écrit sous l'influence de Bergson) montre Tyrrell comme un précurseur de la *Process thought*, réagissant durement contre ce que son ami Hügel décrivait comme le « transcendentalisme tyrannique » du théisme néo-scolastique.

3° *La conscience.* – Si Tyrrell avait le souci d'insister sur la présence de Dieu dans la nature, il était encore plus soucieux de discerner la présence divine dans l'expérience humaine. Pour lui, la première présence de Dieu dans l'expérience humaine, c'est la conscience : leçon apprise de Newman et confirmée par sa propre expérience. « C'est dans ma propre conscience que je connais Dieu immédiatement » (*Letters*, p. 230). On a dit que l'unité fondamentale de l'œuvre de Tyrrell est très apparente si on la considère comme une théologie de la conscience (Sagovsky, p. 44).

L'étude de Sagovsky sur l'influence de Matthew Arnold sur Tyrrell explore la remarque de Bremond dans une lettre à Loisy : « Mat. Arnold, *Literature and dogma*, – un tiers de Tyrrell est là-dedans » (*Mémoires*, t. 3, p. 268). Il ne fait pas de doute que Bremond était impressionné par le fait que, lorsque Tyrrell lui écrivit lors d'une crise spirituelle de Bremond, il cita la célèbre description d'Arnold sur la divine immanence comme « a Power that makes for righteousness ». Tyrrell répéta fréquemment la phrase d'Arnold, en l'approuvant, tout en se distançant lui-même du réductonnisme et de l'iconoclasme d'Arnold. Il applaudit à la sensibilité de ce dernier au caractère imaginatif du langage religieux, mais il n'accepta pas finalement la manière dont Arnold caractérisait la religion comme une « moralité touchée par l'émotion ».

Tyrrell refusait de voir dans la conscience un simple instrument de diagnostic ou d'interprétation pour déterminer quelle est la volonté de Dieu. La conscience est la manifestation directe de la présence de Dieu en nous. Elle est moins une fonction de raisonnement spéculatif qu'« un sentiment, un goût, une touche, une intuition » (*Essays*, p. 31). C'est pourquoi il proteste contre ce qu'il considère comme un dualisme : supposer que « la volonté de Dieu est extérieure à nous ». « Lorsque je veux ce qui est bon et juste, la volonté de Dieu est dans la mienne comme la lumière est dans l'œil qui voit » (*ibid.*, p. 39). La théologie de Tyrrell sur la conscience est illuminative, au sens augustinien, et non simplement éthique. On peut la décrire plus adéquatement comme « panenthéistique » : elle est la principale manifestation de l'Esprit Saint qui habite l'esprit et le cœur des hommes et des femmes.

L'attitude de Tyrrell face à la signification religieuse de la moralité est profondément enracinée, mais aussi ambivalente : et cette ambivalence est une expression de son attitude vis-à-vis du protestantisme libéral de son temps. D'une part, il avait une attitude férocement éthique face à la religion, surtout lorsqu'il en appelait à l'expérience plutôt qu'à l'énoncé dogmatique comme premier terrain de la révélation. Dans l'une de ses dernières conférences, il redisait sa conviction que le Dieu que nous rencontrons dans l'expérience de la révélation est « une Puissance qui fait ce qui est juste ». Il continue cependant à observer que cette Puissance est beaucoup plus qu'une « simple expérience morale ou éthique » ; elle est aussi « une expérience religieuse et mystique ». Cette dernière remarque différencie le point de vue de Tyrrell sur l'expérience morale en tant que révélation, du moralisme du protestantisme libéral. « La moralité divorcée de la mystique », a-t-il écrit un jour, « est une sorte de religion stérile ».

Cependant, il avait été influencé par ce qu'il attaquait. Le point de vue libéral sur le Royaume, comme intérieur, per-

sonnel et existentiel, avait un attrait très net sur un homme en train de réagir aussi fortement que Tyrrell contre le propositionalisme et l'extrinsécisme de la théologie catholique dominante de son temps. La philosophie religieuse de Blondel et de Laberthonnière, avec son insistance sur le dynamisme du sujet voulant, paraissait, d'une certaine manière, souscrire au point de vue libéral sur le Royaume de Dieu comme une réalité présente, intérieure, transculturelle. Le cas de l'eschatologie, mis en avant par Johannes Weiss et par Alfred Loisy, détruisait l'acceptation confortable de Tyrrell sur le Royaume comme une réalisation intérieure de la vie éternelle. D'après Schultenover, *L'Évangile et l'Église* de Loisy apporta comme un soulagement à l'angoisse intellectuelle et spirituelle de Tyrrell. Loisy a été perçu comme faisant une place aussi bien à l'interprétation interne, personnelle du Royaume, qu'à l'interprétation objective, eschatologique, orientée vers le futur. Son point de vue sur l'Église comme un élargissement de la forme de l'Évangile plut aussi à Tyrrell, qui le perçut comme un énoncé sur le caractère sacramentel de l'Église.

4° *L'Église.* – Si l'on considère que dans la dernière décade de sa vie Tyrrell fut en conflit continuel avec l'autorité de l'Église, on peut facilement imaginer qu'il se serait retiré dans une religion privée et individualiste. Rien ne peut être plus loin de la vérité. Pour Tyrrell, une vie ecclésiale était absolument nécessaire, si douloureuse fût-elle. Comme le remarquait Bremond dans son discours devant la tombe de Tyrrell : « Il avait besoin d'une Église, à la fois parce qu'il sentait la nécessité d'une organisation sociale pour l'idée chrétienne, et plus encore peut-être parce qu'il avait une foi profonde et un vif amour pour le côté sacramentel de la religion » (*Life*, t. 2, p. 443). Pour lui, l'Église n'était pas « une simple société ou école, mais un mystère et un sacrement » et une extension de l'humanité du Christ (*Christianity at the Cross-Roads*, p. 275).

Tyrrell était influencé par la triple division de la religion selon Hügel, en éléments institutionnels, rationnels et mystiques, et il appréciait la tension existant entre chacun de ces éléments. Comme Hügel, il croyait en une mystique incarnée qui s'exprime joyeusement dans les choses matérielles. Il était assez kierkegaardien dans son acceptation du paradoxe et de la tension entre les contraires. Ainsi, il voyait les éléments externes et institutionnels de l'Église à la fois comme « essentiels et fatals pour la religion ». C'est pour cette raison qu'il rejeta l'individualisme protestant libéral et exprima cette vue, qui peut être surprenante, qu'une « vie de moralité très moyenne, avec des sacrements, plaît à Dieu plus qu'une vie de moralité héroïque, mais sans sacrements » (*Cross-Roads*, p. 72).

Dans *Medievalism* (1908), livre qu'il écrivit en réponse à l'attaque curieusement gratuite du cardinal Mercier, il s'en prend à ce qu'il considère comme les injustices institutionnelles et autres défauts dans l'Église. C'est un livre passionné, écrit dans la hâte et la colère ; mais c'est un livre profondément honnête et courageux. Comme dans *The Church of the Future*, il distingue entre l'Église « idéale » (telle qu'elle devrait être) et l'Église « réelle » (telle qu'elle est en réalité). Loome a noté que « seul un homme aussi outragé et *aussi religieux* que l'était Tyrrell avait pu écrire un ouvrage tel que *Medievalism* » (*Liberal Catholicism*, p. 14). On aurait tort de croire que c'est un ouvrage de pure polémique. En réalité il cache beaucoup de spiritualité derrière son style de controverse. On a là un homme pour qui l'Église importe beaucoup, mais qui regrette l'attitude et les actions de certains de ses membres. Au cours de l'ouvrage, Tyrrell dit à Mercier que « les modernistes croient dans l'Église autant que les ' médiévalistes ', mais ils diffèrent parce que leur foi est stimulée et non pas menacée par la critique moderne » (p. 145). Le livre contient aussi une phrase qui témoigne du caractère ecclésial de la foi de Tyrrell : « Le seul mot de catholique est une musique à mes oreilles, et fait paraître devant mes yeux les bras étendus, embrassant tout, de Celui qui est mort pour tout l'*orbis terrarum* » (p. 185).

Dans le dernier livre de Tyrrell, *Christianity at the Cross-Roads*, le chapitre intitulé « L'Église et son avenir » est calme, contrairement à *Medievalism*. On y voit Tyrrell réfléchissant sur l'Église en tant que « sacrement plutôt que société ». Jésus est *présent* dans son corps, l'Église. C'est précisément dans ce livre que Tyrrell se sépare de la théologie libérale de son temps. Il veut une théologie et une spiritualité de présence plutôt que de simple mémoire historique et d'inspiration éthique. Il ne les trouva pas dans l'Église de son temps, mais il dit que ce n'était pas là une raison pour un catholique de quitter l'Église, même s'il est en froid avec elle. « Où trouverait-il, autrement, le vrai catholicisme dont il rêve ? » Tyrrell savait qu'il ne verrait pas l'Église de ses rêves. Dès 1896, il avait écrit dans son bréviaire ces mots : « C'est de loin que tu verras le pays que le Seigneur Dieu donnera aux enfants d'Israël, mais toi, tu n'y entreras pas » (*Deut.* 32,52).

1. *Études.* – Hakluyt Egerton, *Father Tyrrell's Modernism*, Londres, 1909. – R. Goût, *L'affaire Tyrrell : un épisode de la crise catholique*, Paris, 1910 (avec une lettre de Tyrrell à l'auteur et la traduction intégrale d'un mémoire inédit adressé au Général des Jésuites). – A. Loisy, *George Tyrrell et Henri Bremond*, Paris, 1936. – M.D. Petre, *Von Hügel and Tyrrell: The Story of a Friendship*, Londres, 1937 ; *My Way of Faith*, Londres, 1937. – J. Stam, *George Tyrrell (1861-1909)*, Utrecht, 1938. – J. Laubacher, *Dogma and the Development of Dogma in the Writings of George Tyrrell (1861-1909)*, Louvain, 1939.

F.M. O'Connor, *The Concept of Revelation in the Writings of George Tyrrell* (thèse ronéotypée), Paris, 1963. – M.J. Kerlin, *Historical Religion in the Thought of Friedrich von Hügel and George Tyrrell*, Rome, 1966. – J.F. O'Grady, *The Doctrine of Nature and Grace in the Writings of George Tyrrell*, Rome, 1969. – C.J. Healey, *The Invisible Church and the Visible Church in the Writings of George Tyrrell*, Rome, 1970. – D. Rolando, *Cristianesimo e Religione dell'Avvenire nel Pensiero di George Tyrrell*, Florence, 1978. – D. Schultenover, *George Tyrrell: In Search of Catholicism*, Shepherdstown, 1981. – D. Wells, *The Prophetic Theology of George Tyrrell*, Chico, Calif., 1981. – E. Leonard, *George Tyrrell and the Catholic Tradition*, Londres, 1982. – N. Sagovsky, *Between Two Worlds: George Tyrrell's Relationship to the Thought of Matthew Arnold*, Cambridge, 1983 ; *'On God's Side': A Life of George Tyrrell*, Oxford, 1990.

2. *Articles.* – E. Dimnet, *Une meilleure Voie*, dans *Revue du clergé français*, n. 31, juin-juillet, 1902, p. 5-23, 129-49, 351-72. – J. Lebreton, *La foi et la théologie d'après M. Tyrrell*, dans *Revue pratique d'apologétique*, n. 3, février 1907, p. 542-50 ; *Catholicisme : Réponse à M. Tyrrell, ibid.*, n. 4, juillet 1907, p. 527-48. – F. von Hügel, *Father Tyrrell: Some Memorials of the Last Twelve Years of His Life*, dans *The Hibbert Journal*, n. 8, 1909-1910, p. 233-52. – G. Daly, *Some Reflections on the Character of George Tyrrell*, dans *The Heythrop Journal*, n. 10, juillet 1969, p. 256-74 ; *Tyrrell's Medievalism*, dans *The Month*, n. 42, juillet-août 1969, p. 15-22. – R. Chapman, *The Thought of George Tyrrell*, dans W.W. Robson (éd.), *Essays and Poems Presented to Lord David Cecil*, Londres, 1970, p. 140-68. – T.M. Loome, *Tyrrell's Letters to André Raffalovich*, dans *The Month*, février-mars, 1970, p. 95-101, 138-49. – D. Wells, *George*

Tyrrell: Precursor of Process Theology, dans *Scottish Journal of Theology*, n. 26, 1973, p. 71-84. – S.J. Healy, *Aspects of Tyrrell's Spirituality*, dans *The Downside Review*, t. 95, 1977, p. 133-48. – J.D. Root, *English Catholic Modernism and Science: The Case of George Tyrrell*, dans *The Heythrop Journal*, n. 18, juillet 1977, p. 271-88. – V.G. Moran, *The 'Breakings' of George Tyrrell*, dans *The Downside Review*, t. 102, 1984, p. 174-85. – R. Boudens, *G.T.: Last Illness, Death and Burial*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 61/4, 1985, p. 340-54. – É. Goichot, *Sur « l'affaire Tyrrell » : Documents inédits*, RHE, t. 81, 1986, p. 95-116.
DS, art. *Modernisme*, t. 10, col. 1416-37, *passim*.

Gabriel Daly.

TYSZKIEWICZ (Georges), jésuite, 1571-1625. – Né en Podlachie (Pologne) en 1571, Tyszkiewicz entra en 1593 au noviciat jésuite de Saint-André à Rome. De retour en Pologne, il enseigna la philosophie et la théologie et fut recteur de divers collèges ; après avoir été instructeur de « troisième an », il finit comme provincial de Pologne. Il mourut à Cracovie le 14 août 1625. Sans posséder une culture aussi complète que Jacques Wujek, il fut l'un des jésuites qui contribuèrent à la reconquête catholique de la Pologne. Outre des réfutations de libelles protestants, il publia la première œuvre proprement spirituelle de la Compagnie polonaise (DS, t. 12, col. 1880).

De perfectione christiana, Cracovie, 1624 ; Cologne, 1626, avec dédicace au P. Général M. Vitelleschi datée de 1623, 578 p. – Sous une forme très scolastique (maintes divisions, parfois questions et réponses), c'est un exposé en 50 chapitres d'une doctrine de la perfection : une fois exclues les fausses conceptions (absence de péchés, conseils évangéliques...), la perfection est définie comme « l'amour de bienveillance surnaturelle... grâce auquel nous exerçons les vertus » (p. 96, éd. 1626). Dieu, auteur de la perfection, nous en donne le Modèle dans le Christ ; et les saints en sont des images. Pour tendre à la perfection, il faut rejeter les péchés, pratiquer la mortification et prier sans cesse. Les Jésuites doivent observer les règles de leur Institut, et les supérieurs doivent aider cette perfection. En annexe on trouve un index scripturaire (succinct) et thématique (abondant).

Tyszkiewicz cite souvent l'Écriture sainte, les Pères de l'Église, la *Somme* ou l'opuscule sur la Perfection de saint Thomas, Bernard, Bonaventure, Cassien, B. Alvarez, La Puente, Alphonse Rodriguez, etc. Sans se référer à R. Bellarmin, son contemporain, il distingue comme lui ceux qui se consacrent à Dieu en répondant à son appel : « Si tu veux être parfait... » (p. 55), et tous les hommes qui, sans tout quitter, s'efforcent de répondre au : « Soyez parfaits comme votre Père... » (p. 112). Il déclare (p. 99) que, si tous les chrétiens doivent imiter Dieu, les religieux doivent y tendre plus spécialement. Dans la Compagnie, Ignace de Loyola estime que la recherche de la perfection est nécessaire, et c'est la raison d'être du « troisième an ».
Sommervogel, t. 8, col. 329-31.

Paul Duclos.

TEUTONIQUE (Ordre). – 1. *Histoire*. – 2. *Règle et organisation*. – 3. *Activités économiques et politiques*. – 4. *Publications religieuses et scientifiques*.

1. Histoire. – L'Ordre teutonique (*Der Deutsche Orden*) fut fondé en 1198 ; il était le troisième des grands Ordres issus des Croisades après les Templiers (cf. *supra*, col. 152-61) et les Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem (cf. DS, t. 7, col. 790-92). Sa première maison fut établie à Saint-Jean d'Acre en Palestine et l'Ordre fut approuvé par Innocent III en 1199. Sa croissance fut rapide, en nombre et en influence, en Orient comme en Occident. Son but spécifique, comme ordre de chevalerie, était de lutter contre les païens et de diffuser la foi chrétienne, d'abord en Terre sainte. Mais, après la chute de Saint-Jean d'Acre en 1291, il dut quitter la Palestine et s'établit en Grèce et en Bârsalie (région à l'intérieur de l'arc des Carpates en Roumanie, dont le centre était Kronstadt), puis en Prusse et en Livonie.

En Prusse, il combattit dès 1291 contre les tribus païennes. En 1309, Marienbourg devint le siège du Grand-Maître et le centre de l'Ordre. En dehors de ses domaines propres, il acquit par dons et par legs dans l'empire germanique de riches possessions qu'il gérait au plan économique en vue de réaliser sa tâche. Il en résulta des conflits avec les pays voisins concurrents, qui visaient aussi à l'expansion, en particulier la Pologne ; ces conflits amenèrent finalement la dissolution de l'Ordre comme état. Avec sa défaite à la bataille de Tannenberg (1410), le déclin de l'Ordre commença. A la paix de Thorn (1466), il dut céder à la Pologne une partie importante de son territoire et ne conserva le reste que comme un fief polonais. En 1525, l'état prussien de l'Ordre fut sécularisé, le Grand-Maître Albert de Brandebourg ayant renoncé au manteau des chevaliers et reçu de la Pologne à titre de fief le duché de Prusse orientale.

Le passage d'Albert à la Réforme n'entraîna pas cependant la suppression totale de l'Ordre. Celui-ci perdit sans doute les baillages de Bohême, Saxe, Thuringe, d'Utrecht, des Pays rhénans et d'autres encore ; mais en 1526 le Maître de Germanie prit le titre de Grand-Maître. Un de ses successeurs, le duc Maximilien d'Autriche, entreprit en 1606 la rénovation de la Règle, tandis que l'Ordre continuait à participer à la lutte contre les Turcs.

A la suite de la Révolution française, il fut supprimé en 1809 dans les territoires allemands mais put se maintenir dans l'empire autrichien grâce à la protection de l'empereur François Ier. En 1839, il reçut de nouveaux statuts qui le transformaient en ordre purement hospitalier. En 1929, la Règle fut adaptée au nouveau droit canonique et approuvée par Pie XI sous le titre : « Règle des Frères de l'Ordre teutonique de Sainte-Marie de Jérusalem ». Au chapitre extraordinaire de 1969-70, elle fut encore réélaborée dans la ligne de Vatican II et l'Ordre reprit son titre primitif : « Domus Hospitalis Sanctae Mariae Teutonicorum in Ierusalem ». Sa maison généralice est actuellement à Vienne en Autriche. Cf. DIP, art. *Ordine teutonico*, t. 6, 1980, col. 796-802 ; sur la branche féminine, uniquement hospitalière, *ibid.*, col. 802-06 (K. Wieser).

2. Règle et organisation. – L'Ordre teutonique adopta d'abord la Règle des Templiers en ce qui concernait la lutte contre les païens, celle des Hospitaliers de Saint-Jean pour le soin des malades. Bientôt ces deux Règles s'avérèrent impraticables, car elles ne correspondaient pas aux situations de l'Europe du Nord-est. En vertu d'un indult pontifical de 1244, l'Ordre remania et rassembla les règlements en vigueur pour établir la « Règle des Frères de la Maison allemande Sainte-Marie de Jérusalem ». Celle-ci était divisée en trois parties : la Règle proprement dite (prescriptions pour la vie spirituelle), les lois (gouvernement et adminsitration), les coutumes (questions particulières). La Règle formulait des exigences austères pour les moines-chevaliers. Tous les

Frères devaient consacrer environ cinq heures par jour aux exercices religieux. Les occupations typiques de chevalerie, comme les tournois, la chasse et les compositions littéraires profanes, leur étaient interdites. Les règles pour la nourriture étaient sévères : chacun devait se contenter du strict nécessaire. Discipline et obéissance étaient exigées avant tout.

La Règle prévoyait aussi l'organisation hiérarchique de l'Ordre. Au sommet gouvernait le Grand-Maître (*Hochmeister*), élu à vie ; à ses côtés, le Chapitre général avait pouvoir législatif et fonction de vigilance. Cinq hauts dignitaires aidaient le Grand-Maître dans ses fonctions : le Grand-Commandeur, son assistant et substitut ; le Trésorier, responsable des finances ; le Maréchal, chef des troupes ; l'Hospitalier, pour les établissements de malades ; le Drapier, chargé de l'habillement. Dans l'état planifié de Prusse, les titres d'Hospitalier et de Drapier, sans fonction réelle, étaient devenus purement honorifiques, mais les titulaires de ces fonctions avaient une part importante dans la politique de l'Ordre en ce pays.

A côté de ces hauts dignitaires, le gouvernement des implantations régionales de l'Ordre relevait du « Maître de pays » (*Landmeister*). Les Maîtres de Germanie, de Livonie et de Prusse étaient du point de vue juridique subordonnés au Grand-Maître comme supérieurs provinciaux, mais pratiquement ses égaux du point de vue politique. Les plus grands districts de l'Ordre, appelés baillages (*Balleien*) étaient dirigés par un Commandeur de pays (*Landkomtur*). En 1280 l'Ordre possédait treize baillages dans l'empire allemand, six autres en Grèce, France et Italie, sans compter la Prusse et la Livonie qui lui appartenaient entièrement. Les maisons isolées (Commanderies, Commandes) se situaient au plus bas degré de la hiérarchie, sous l'autorité d'un Commandeur. Vivaient avec lui dans le château-fort les Frères du couvent, en principe treize personnes au total. Ce nombre idéal, qui évoquait le Christ et ses douze apôtres, fut en fait souvent dépassé ou réduit selon les circonstances locales. A la différence des régions intérieures d'Allemagne, divisées en provinces, il n'existait en Prusse qu'une répartition en Commanderies. Le Commandeur, à titre de représentant du Grand-Maître, exerçait le gouvernement dans sa région. Plus tard, à la fin du 14e siècle, les domaines que possédait l'Ordre ne furent plus soumis à des Commandeurs, mais seulement à des prévots ou curateurs ; ceux-ci jouissaient d'une moins grande autonomie vis-à-vis du Grand Maître ; ils étaient soumis à des consignes plus strictes qui renforçaient l'autorité centrale.

3. Activités économiques et politiques. – L'Ordre teutonique a joué un grand rôle dans le défrichage de la Prusse. Suivant des plans précis, les épaisses forêts naturelles furent abattues et plus de cent villes et de nombreux villages (entre 1 200 et 2 000) construits. Des marais furent asséchés, dont le delta de la Vistule avec environ 150 000 hectares. L'Ordre s'occupa du peuplement, en appelant dans la région des agriculteurs et des paysans. L'amélioration de la vie des paysans eut une importance capitale en offrant aux familles des conditions favorables à leur installation. Sur l'origine des nouvelles populations, on peut admettre que les domaines orientaux reçurent leurs immigrants surtout des régions qui avaient déjà été défrichées ; un petit nombre seulement étaient originaires du vieux pays. Les premiers allemands qui émigrèrent vers la Prusse venaient de la région de Lübeck, du Brandebourg et de la Silésie. Dès le 14e siècle, de nouveaux villages furent occupés par des gens venus des domaines prussiens antérieurement défrichés. Les paysans devaient payer au propriétaire foncier (souvent membre de l'Ordre) et au seigneur du lieu (également de l'Ordre) des droits qui n'étaient pas trop lourds. Ils n'étaient pas astreints aux corvées.

L'Ordre développa une puissante industrie du bâtiment. Il créa un réseau de moulins. Les constructions montrent l'existence d'une organisation très développée, avec tous les corps de métiers (forgerons, serruriers, charpentiers, menuisiers, briquetiers). Cette organisation apparaît par exemple dans la construction des châteaux-forts, qui témoignent d'une grande efficacité dans les techniques de défense ; en même temps, ils comportaient tous les équipements adaptés à la vie conventuelle. Les villes, avec leurs impressionnants hôtels de ville, églises, murs et tours attestent aussi l'état évolué de cette industrie.

L'Ordre concourut à faire entrer la Prusse dans le marché européen et devint un centre important de production et de commerce sur la Baltique. Le bois, les céréales, le miel, les fourrures, l'ambre étaient exportés à partir du Nord-est ; le sel, les tissus, le vin et les épices importés.

La sécurité intérieure exigeait une protection militaire. Les voies de commerce furent protégées, les frontières gardées. L'Ordre disposait à cet effet d'une puissante force d'intervention, qui se recrutait parmi les chevaliers, les écuyers et d'autres aides. Elle était bien entraînée et toujours prête à réagir promptement contre une attaque, ce qui impliquait un dense réseau d'informations. En cas de guerre, ce noyau de troupes était complété par une levée de chevaliers, de propriétaires de domaines privés (« Freie »), de gens des villes et aussi de mercenaires. Les châteaux-forts, placés aux endroits dangereux, assuraient la protection du pays.

Selon la Règle, le service hospitalier avait aussi une place importante. L'Ordre entretenait un nombreux personnel hospitalier. L'hôpital principal était situé à Elbing. Une autre tâche de l'Ordre était l'organisation de l'enseignement dans les villages et les villes sous sa dépendance. En ce domaine, les villes, les chapitres cathédraux et les évêques apportaient leur collaboration. Les premières écoles sont signalées dans les villes dès 1300. Dans chacun des quatre diocèses, existait une école cathédrale pour des études plus élevées. Les étudiants de Prusse étaient envoyés dans les universités étrangères pour assurer la présence dans l'Ordre d'un groupe important d'hommes instruits. Le projet du pape de fonder à Kulm une Université en 1386 ne put être réalisé. Des oppositions intérieures empêchèrent la création de cette Université, qui aurait été la quatrième en terre allemande. Avec l'appui de l'Ordre, de nombreuses églises furent édifiées dans les villages et les villes : entre 1280 et 1350, pas moins de 735 églises de villages. Celles-ci reçurent en outre une importante attribution de terres (chaque fois 66 hectares). Dans trois diocèses prussiens et en Courlande, les évêques et les prévôts du chapitre étaient des Frères de l'Ordre.

La circulation des nouvelles atteignit un haut degré de développement dans l'Ordre. Sans doute, la Règle interdisait l'échange de lettres entre les Frères, mais la correspondance administrative était une nécessité impérative pour l'organisation centrale. Les Commandeurs et les Maîtres régionaux étaient tenus par leur fonction à correspondre régulièrement avec le Grand-Maître. Les assignations à des procès, les missions d'enquête, les informations sur les mouvements des ennemis, les contrats et lettres afférentes qui nous ont été transmis attestent une organisation très développée. Pour les échanges à l'intérieur des provinces allemandes, on utilisait le transport à pied par messager (« Laüfer » : « coursiers ») ; mais, pour la correspondance entre les divers états, les

chevaux de poste furent institués. Un réseau de stations postales, entre lesquelles les lettres étaient portées par des messagers à cheval, couvrait tous les pays de l'Ordre. Nous sommes renseignés sur les lieux d'envoi et les temps de transport : en 1439, une lettre du Grand-Maître de Marienbourg au conseil de Thorn, sur une distance de 420 km, demandait huit jours et cinq heures.

L'organisation dynamique de l'Ordre, l'archivation et l'abondante correspondance interne entraînèrent la création d'une langue écrite de caractère interrégional, d'autant plus que le latin n'était utilisé que dans un cercle de plus en plus étroit. En raison des différences dialectales des chevaliers, originaires de Saxe, Thuringe, Franconie, des pays du Rhin et du Sud-ouest, ont dut recourir à une langue de fonctions et d'affaires pour rendre possible la compréhension des documents. Dès le milieu du 13e siècle apparut ainsi une langue interrégionale (un moyen-allemand oriental) sans laquelle la correspondance exigée par le mode du gouvernement n'aurait pu atteindre son but. Cette langue écrite a été aussi utilisée dans les publications littéraires des membres de l'Ordre.

4. Publications religieuses et scientifiques. – La structure monastique et les obligations militaires de l'Ordre ont déterminé le genre spécifique des publications littéraires qui en émanent et qui reflètent sa vie intellectuelle. Il ne faut pas s'étonner si la poésie mondaine médiévale en est totalement absente : la lyrique de cour, les poèmes d'amour n'y trouvent aucune place ; pas davantage la poésie épique de cour, orientée vers l'honneur et le service des Dames, n'y suscite d'écho. On doit ajouter que les moines-chevaliers étaient pour la plupart « illiterati », et donc ne savaient ni lire ni écrire. La connaissance de l'histoire du salut, des vies de saints, de l'histoire de l'Ordre et d'autres sujets d'intérêt général, était acquise durant les repas par les lectures prescrites par la Règle.

A partir des publications littéraires venues de la Prusse ou des provinces intérieures, on a pu établir un large catalogue de thèmes abordés ; il s'étend des écrits d'édification et des récits historiques jusqu'à des ouvrages spécialisés. Pour la conversion des païens, les nécessités politiques de l'état ou du gouvernement, la sécurité militaire, on avait besoin, à côté des écrits d'ordre religieux et des chroniques, d'ouvrages sur le droit, l'économie, la médecine, l'agriculture, l'élevage, enfin sur la conduite de la guerre.

Nous sont ainsi parvenus des compositions en vers sur les livres bibliques de *Judith* (1254) et d'*Esther* (avant 1260), le recueil de légendes du *Passional* (vers 1300 : plus de 100 000 vers) et un *Väterbuch* (vers 1300 : environ 14 500 vers sur la vie de quelque 120 Pères). Le prologue de la *Theologia deutsch* attribue cet écrit à un prêtre de l'Ordre, ancien chevalier (cf. DS, *supra*, col. 459-63). Ajoutons-y le poème *Suenden Widerstreit*, de genre allégorique (DS, t. 14, col. 1292-93). Au genre des chroniques appartiennent, la première de l'Ordre, le *Chronicon terrae Prussiae* de Pierre de Dusburg (1326), puis la *Kronike von Pruzinlant* de Nicolas de Jeroschin (vers 1345) en allemand. Des sciences de la nature relèvent une *Geometria Culmensis* (fin 14e s.), un guide pour les arpenteurs, ainsi que la *Mainauer Naturlehre* ; cet ouvrage comporte une description de la terre, de son mouvement, des quatre éléments et des données géographiques sur les trois parties du monde alors connues.

Dans le domaine économique et financier, l'Ordre s'intéressait à d'autres territoires d'Allemagne. Plusieurs ouvrages d'économie nous sont parvenus, par exemple le *Tresslerbuch*, livre important sur la caisse de l'état pour les années 1399-1409. Pour l'exploitation agricole, on possède le *Pelzbuch* de Gaudefroy de Franconie, qui traite aussi de la greffe et du soin des arbres fruitiers, de la culture des vignes, des celliers. Le *Rossarzneibuch* du Maître Albrant (diffusé dans l'Ordre depuis le 15e s.) est le plus important traité de médecine vétérinaire chevaline en ancien allemand. Il faut mentionner en dernier lieu un important traité de chirurgie, la *Wundarznei* de Henri de Pfalzpaint (vers 1460).

L'Ordre teutonique atteignit le sommet de son éclat politique et intellectuel entre la fin du 13e et le début du 15e siècle. Auparavant se situe une période d'un siècle, marquée par une croissance rapide dans tous les domaines. Ensuite vient une phase de déclin d'égale durée, qui, au plan politique comme intellectuel, s'achève au temps de la Réforme. Alors fut rompu le lien avec les traditions culturelles du Moyen Âge.

(G.E.J. de Wal), *Histoire de l'Ordre Teutonique*, 8 vol., Paris, 1784-1790 ; *Recherches sur l'ancienne constitution de l'Ordre Teutonique et sur ses usages...*, 2 vol., Mergentheim, 1807. – F. de Salles, *Annales de l'Ordre Teutonique*, Paris-Vienne, 1887 (réimpr. Paris, 1986, avec préface du comte de Stolberg et postface de G. Coutant de Saisseval). – K. Helm, W. Ziesemer, *Die Literatur des Deutschen Ritterordens*, Giessen, 1951. – E. Joachim, W. Hubatsch, *Regesta historico-diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum, 1198-1525*, Göttingen, 1965. – *Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen* (Festschrift... M. Tumler), éd. Kl. Wieser, Bad Godesberg, 1967. – G. Eis, *Die Literatur im Deutschen Ritterorden und in seinen Einflussgebieten*, dans ses *Altgermanische Beiträge zur geistlichen Gebrauchliteratur*, Berne-Francfort/Main, 1974, p. 215-53. – U. Arnold, *Der Deutsche Orden*, 3e éd., Bad Münstereifel, 1981. – H. Boockmann, *Der Deutsche Orden*, Munich, 1981. – M. Caliebe, *Hester. Eine poetische Paraphrase des Buches Esther aus dem Ordensland Preussen*, Marbourg, 1985. – *Lexikon des Mittelalters*, t. 3, Zurich-Munich, 1984, col. 768-77 (H. Boockmann).

Manfred Caliebe.

ABRÉVIATIONS PRINCIPALES

AB = Analecta Bollandiana, Bruxelles, t. 1, 1882 svv.

ADB = Allgemeine deutsche Biographie, 55 vol. + Register, Leipzig, 1875-1912.

AFH = Archivum franciscanum historicum, Quaracchi, 1908 svv ; Grottaferrata (Rome), 1971, svv.

AFP = Archivum fratrum praedicatorum, Rome, 1931 svv.

AHDLMA = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, Paris, 1926 svv.

AHSI = Archivum historicum societatis Iesu, Rome, 1932 svv.

AS = Acta sanctorum, Anvers-Bruxelles, 1643 svv ; Venise, 1734-1770 ; Paris, 1863-1875.

AAS, ASS = Acta Sanctae Sedis, Rome, 1865-1908 ; Acta Apostolicae Sedis, Rome, 1909 svv.

ANTONIO I = N. Antonio, Bibliotheca hispana vetus, Madrid, 1788, 2 vol. ; II = Bibliotheca hispana nova, 1783, 2 vol.

BARDENHEWER = O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, t. 1-3, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1913, 1914, 1923 ; t. 4-5, 1re éd., 1924, 1932.

BECK = H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, Munich, 1959.

BGPTM = coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie (à partir du vol. 27, 1928 : und Theologie) des Mittelalters, Münster, 1891 svv.

BHG = F. Halkin, Bibliotheca hagiographica graeca, 2e éd., 3 vol., Bruxelles, 1957 ; Auctarium, 1969. – BHL = Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis, 3 vol., Bruxelles, 1898-1899, 1900-1901 ; Supplementum, 2e éd., 1911. – BHO = P. Peeters, Bibliotheca hagiographica orientalis, Bruxelles, 1910.

BIOGRAPHIE NATIONALE = Biographie nationale de Belgique, Bruxelles, 1866-1944, 28 vol., et Supplément.

BREMOND = H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Paris, 1916-1933, 11 vol. ; index, 1936.

BS = Bibliotheca sanctorum, 12 vol. et Tables, Université du Latran, Rome, 1961-1970.

CCL = Corpus christianorum latinorum, Steenbrugge-Turnhout, 1953 svv ; CCM = Continuatio mediaevalis ; CCG = Series graeca.

CF = Collectanea franciscana, Rome, 1931 svv.

CPL = E. Dekkers, Clavis Patrum latinorum, Steenbrugge, Belgique, 1951 ; 2e éd., 1961. – CPG = M. Geerard, Clavis Patrum graecorum, Turnhout, 1974.

CSCO = Corpus scriptorum christianorum orientalium, Louvain, 1903 svv.

CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vienne, 1866 svv.

COSME DE VILLIERS = Bibliotheca carmelitana, Orléans, 1752 ; Rome, 1927, 2 vol.

CROSS-LIVINGSTONE = The Oxford Dictionary of the Christian Church, 2e éd. par F. L. Cross et E. A. Livingstone, Oxford, 1974.

DENZINGER = H. Denzinger, C. Bannwart, J.-B. Umberg, C. Rahner, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Fribourg-en-Brisgau, 1854 ; 32e éd. refondue par A. Schönmetzer, 1963.

DACL = Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris, 1903-1953, 15 vol.

DB, DBS = Dictionnaire de la Bible, 1895-1912, 5 vol. ; Supplément, Paris, 1928 svv.

DES = E. Ancilli, Dizionario enciclopedico di spiritualità, 2 vol., Rome, 1976.

DHGE = Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Paris, 1909 svv.

DICC. DE ESPAÑA = Diccionario de historia eclesiástica de España, Madrid, Instituto E. Florez, 4 vol., Madrid, 1972-1975.

DIP = Dizionario degli Istituti di perfezione, 7 vol., Rome, 1974 svv.

DNB = The Dictionary of National Biography, nouv. éd., 22 vol., Londres, 1917 + Suppléments.

DS = Dictionnaire de spiritualité, Paris, 1932 svv.

DTC = Dictionnaire de théologie catholique, Paris, 1898 svv.

EC = Enciclopedia cattolica, Cité du Vatican, 1948-1954, 12 vol.

GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig, 1897 svv.

GL = Geist und Leben, Innsbruck, 1948 svv.

HEFELE-LECLERCQ = J. Hefele et H. Leclercq, Histoire des conciles, Paris, 1907 svv.

HURTER = H. Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae, 3e éd., 5 vol., Innsbruck, 1903, 1906, 1907, 1910, 1911-1913.

KITTEL, TWNT = G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, 1933 svv.

KRUMBACHER-EHRHARD = K. Krumbacher et A. Ehrhard, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2e éd., Munich, 1907.

LTK = Lexikon für Theologie und Kirche, Fribourg-en-Brisgau, 1930-1938, 10 vol. ; 2e éd., 1957-1965.

MANITIUS = M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 3 vol., Munich, 1911, 1923, 1931.

MANSI = J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florence, 1759 ; Paris, 1901-1927, 53 vol.

MEDIOEVO LATINO = Medioevo latino. Bollettino bibliografico, Spolète, 1980 svv.

MGH = Monumenta Germaniae historica, Hanovre-Berlin, 1836 svv.

MORERI = L. Moréri, Le grand dictionnaire historique, Paris, 1759, 10 vol.

NCE = New Catholic Encyclopedia, 14 vol. + Index, New York, 1967 ; Suppléments.

NRT = Nouvelle revue théologique, Louvain, 1869 svv.

OC, OCA = Orientalia christiana, Rome, 1923-1934 ; Orientalia christiana analecta, 1935 svv.

OCP = Orientalia christiana periodica, Rome, 1935 svv.

OGE = Ons geestelijk Erf, Anvers, 1927 svv.

PAULY-WISSOWA = A.-F. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart, 1894 svv.

PG = Patrologie grecque, Migne, Paris, 1844 svv ; PL = Patrologie latine, Migne ; PLS = Supplementum, éd. A. Hamman, Paris, 1958 svv.

PO = Patrologie orientale, Paris, 1907 svv.

QUÉTIF-ÉCHARD = J. Quétif et J. Échard, Scriptores ordinis praedicatorum, Paris, 1719-1721, 2 vol. ; t. 3, 1909-1934, par R. Coulon et A.-A. Papillon.

RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, 1950 svv.

RAM = Revue d'ascétique et de mystique, Paris, 1920 svv ; continué par RHS = Revue d'histoire de la spiritualité, 1972-1977.

RBén. = Revue bénédictine, Maredsous, 1884 svv.

RE = Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3e éd. A. Hauck, 24 vol., Leipzig, 1896-1913.

RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3e éd., 6 vol. + Register, Tübingen, 1957-1965.

RHE = Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain, 1900 svv.

RSPT = Revue des sciences philosophiques et théologiques, Le Saulchoir, Kain – Paris, 1907 svv.

RSR = Recherches de science religieuse, Paris, 1910 svv.

RTAM = Recherches de théologie ancienne et médiévale, Louvain, 1929 svv.

SC = Sources chrétiennes, Paris, 1942 svv.

SOMMERVOGEL = C. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Paris-Bruxelles, 1890-1909, 10 vol. ; RIVIÈRE, Corrections et additions, 1911-1930.

TRE = Theologische Realenzyklopädie, Berlin, 1977 svv.

TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig, 1882 svv.

VERFASSERLEXIKON = Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, éd. W. Stammler et K. Langosch, 5 vol., Berlin-Leipzig, 1933-1955 ; 2e éd., par K. Ruh, etc., Berlin-New York, 1978 svv.

VS, VSS = La Vie spirituelle, Paris, 1919 svv ; Supplément.

VTB = X. Léon-Dufour, Vocabulaire de théologie biblique, Paris, 1962 ; 2e éd., 1970.

WADDING-SBARALEA = L. Wadding et J.-H. Sbaralea, Scriptores ordinis minorum, Rome, 1906 svv. – WADDING-CHIAPPINI = Annales minorum, Quaracchi, 1931 svv.

ZAM = Zeitschrift für Aszese und Mystik, Innsbruck, 1925-1944, continué par GL.

ZKT = Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck, puis Vienne, 1877 svv.

LISTE DES COLLABORATEURS DU QUINZIÈME VOLUME

MM. PP.

ACEBAL LUJÁN (M.), O.F.M., Grottaferrata, Italie.
ADNÈS (P.), S.J., Prof., Univ. Grégorienne, Rome.
ALVAREZ (T.), O.C.D., *Monte Carmelo*, Burgos, Espagne.
ANDREU (F.), Théatin, Rome.
ANDRIESSEN (J.), S.J., *Ruusbroecgenootschap*, Antwerpen, Belgique.
AZÉMA (Y.), Prof., Univ. de Montpellier.

BARBET (J.), Dr, Solesmes.
BARBOTIN (Ed.), Strasbourg.
BECKER (C.), S.J., Koblenz, Allemagne.
BEDOUELLE (G.-Th.), O.P., Prof., Univ. de Fribourg, Suisse.
BENZERATH (M.), C.SS.R., *Accademia Alfonsiana*, Rome.
BERTRAND (M.), Montfortain, Rome.
BERZAL (T.), Frère de la Sainte-Famille, Rome.
BESSE (J.-P.), Prof., Chantilly.
BESUTTI (G.M.), O.S.M., *Marianum*, Rome.
BILLOT (Cl.), O.F.M. Cap., Paris.
BLOMMESTIJN (H.), O.C., *Titus Brandsma Instituut*, Nijmegen, Pays-Bas.
BOAGA (E.), O.C., *Institutum Carmelitanum*, Rome.
BOLAND (A.), S.J., Chantilly.
BOURGEOIS (H.), Prof., Facultés catholiques, Lyon.

CAGNI (G.M.), Barnabite, Rome.
CALIEBE (M.), Dr, Raisdorf, Allemagne.
CARDONA (D.M.), Chartreux, Montalegre, Espagne.
CATALAN (J.-Fr.), S.J., Centre d'Études et de Recherche, Paris.
CHÉDOZEAU (B.), Rectorat de Paris.
CONGOURDEAU (M.-H.), C.N.R.S., Paris.
COPSEY (R.), O.C., *Institutum Carmelitanum*, Rome.
COUILLEAU (G.), O.C.R., Abbaye Notre-Dame des Gardes.
CROUZEL (H.), S.J., Prof., Facultés catholiques, Toulouse.

DABEZIES (A.), S.J., Prof., Université d'Aix-en-Provence.
DALY (G.), O.S.A., Dublin, Irlande.
DARRICAU (R.), Prof., Université de Bordeaux.
DEBOUTTE (A.), C.SS.R., Brugge, Belgique.
DELAHOUTRE (M.), Prof., Institut catholique, Paris.
DELCORNO (C.), Bologne, Italie.
DERVILLE (A.), S.J., Chantilly.
DESCOUVEMONT (P.), Cambrai.
DEVAUX (A.), Chartreux, Sélignac.
DIEZ (M.A.), O.C.D., *Monte Carmelo*, Burgos, Espagne.
DUCLOS (P.), S.J., Chantilly.
DULAEY (M.), Prof., Université de Picardie, Amiens.
DUMEIGE (G.), S.J., Chantilly.
D'URSO (G.), O.P., *Rivista di ascetica e mistica*, Florence, Italie.
DUVAL (A.), M.S.F.S., Archiviste, Annecy.
DUVAL (A.), O.P., Archiviste, *Le Saulchoir*, Paris.

FAIVRE (A.), Prof., École Pratique des Hautes Études, Paris.
FELLUCA (M.P.), Figlie del S. Cuore di Gesù, Florence, Italie.
FOREVILLE (R.), Dr, Paris.

GANZER (K.), Prof. Dr, Univ. de Wurtzbourg, Allemagne.
GARRIDO (P.M.), O.C., *Institutum Carmelitanum*, Rome.
GNÄDINGER (L.), Dr, Niederhelfschwill, Suisse.
GODIN (A.), S.J., Bruxelles, Belgique.
GRÉGOIRE (R.), O.S.B., Fabriano, Italie.
GUENNOU (J.), Missions Étrangères, Paris.
GUITTON (A.), S.S.S., Paris.

HASENOHR (G.), Prof., Université de Paris IV.
HAUSTEIN (J.), Bovenden-Lenglern, Allemagne.
HILAIRE (Y.-M.), Prof., Université de Lille.

ISIDORO DE VILLAPADIERNA, O.F.M. Cap., *Istituto storico*, Rome.

JASPERT (B.), Dr, Hofgeismar, Allemagne.
JONGE (M. de), Prof., Rijksuniver., Leiden, Pays-Bas.

KADLEC (J.), Prof., Horní Cerekev, Tchécoslovaquie.

LAMARCHE (P.), S.J., Prof., Centre d'Études et de Recherche, Paris.
LASSUS (P. de), Notre-Dame du Cénacle, Genève, Suisse.
LÉGASSE (S.), O.F.M. Cap., Prof., Facultés catholiques, Toulouse.
LÉGER (I.), R.J.M., Rome.
LERA (J.M.), S.J., Prof., Université de Deusto-Bilbao, Espagne.
LIOURE (M.), Prof., Université de Clermont-Ferrand.
LÓPEZ SANTIDRIÁN (S.), Prof., Faculté de Théologie du Nord, Burgos, Espagne.
LOSCHIAVO (L.), C.R.L., Naples, Italie.
LOUIS-MARIE, O.C.D., Lille.

MARC'HADOUR (G.), Dr, *Amici Thomae Mori*, Angers.
MARCHANT (É.), Taizé.
MARTIMORT (A.-G.), Mgr, Toulouse.
MARXER (Fr.), Paris.
MELLINATO (G.), S.J., *La Civiltà Cattolica*, Rome.
MENNECKE-HAUSTEIN (U.), Dr, Georg-August-Univ., Göttingen, Allemagne.
MICHIELS (G.), O.S.B., Abbaye du Mont-César, Leuven, Belgique.
MIMOUNI (S.), Dr, Brunnen, Suisse.
MUNIER (Ch.), Prof., Illkirch.
MUNITIZ (J.A.), S.J., Prof., Heythrop College, Angleterre.

NIERO (A.), Mgr, Grand Séminaire, Venise, Italie.
NOIR (P.), S.J., Chantilly.
NOYE (I.), P.S.S., Archiviste, Paris.

O'CARROLL (M.), Spiritain, Prof., Blackrock, Irlande.
O'DONNELL (J.), S.J., Prof., Univ. Grégorienne, Rome.

PACHO (A.), O.C.D., *Monte Carmelo*, Burgos, Espagne.
PANELLA (E.), O.P., Pistoie, Italie.
PÉANO (P.), O.F.M., Grottaferrata, Italie.
PERNOUD (R.), Paris.
PETIT (M.), C.N.R.S., Paris.
PIETSCH (R.), Dr, Stuttgart, Allemagne.
PODSKALSKY (G.), S.J., Prof., *Sankt Georgen*, Frankfurt/Main, Allemagne.
PUJANA (J.), O.S.T., Rome.

QUACQUARELLI (A.), Prof., Univ. *La Sapienza*, Rome.

RAGUIN (Y.), S.J., Taipei, Taiwan.
RIAUD (J.), Prof., Facultés catholiques, Angers.
RICHÉ (P.), Prof., Université Paris X.
ROBLES SIERRA (A.), O.P., Valencia, Espagne.
RODRIGUEZ MOLERO (F.J.), S.J., Prof., Faculté de théologie, Grenade, Espagne.
ROWELL (G.), Dr, Oxford, Angleterre.
RUIZ JURADO (M.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.

SAINT-JEAN (R.), S.J., Scolasticat Saint-Paul, Tananarive, Madagascar.
SALZGEBER (J.), O.S.B., Abbaye d'Einsiedeln, Suisse.
SANLÉS MARTINEZ (R.), Mercédaire (†).
SAUVAGNAC (R.), Congr. du Sacré-Cœur, Béziers.
SCHMIDT (M.-Fr.), Prof., Université Paris VIII.
SCHMIDT (C.), O.F.M., Grottaferrata, Italie.
SIEBEN (H.J.), S.J., Prof., *Sankt Georgen*, Frankfurt/Main, Allemagne.
SIEVERNICH (M.), S.J., Prof., *Sankt Georgen*, Frankfurt/Main, Allemagne.
SKAF (A.), Basilien du Saint-Sauveur, Rome.
SOLIGNAC (A.), S.J., Chantilly.
SOMIGLI (C.), Camaldule, Naples, Italie.
ŠPIDLÍK (T.), S.J., Prof., *Istituto orientale*, Rome.
STANDAERT (M.), O.C.R., Abbaye de Scourmont, Belgique.
STARING (A.), O.C., *Institutum Carmelitanum*, Rome.
STEGGINK (O.), O.C., Nijmegen, Pays-Bas.

THOMAS (A.-H.), O.P., Leuven, Belgique.
TORRELL (J.-P.), O.P., Prof., *Albertinum*, Fribourg, Suisse.
TOUJOUSE (Th.-M.), Religieuse de l'Assomption, Paris.
TOWNSEND (R.D.), Dr, Eton College, Windsor, Angleterre.
TURRADO (A.), O.S.A., Madrid.

VALABEK (R.M.), O.C., *Institutum Carmelitanum*, Rome.
VALENTIN (J.-M.), Prof., Université de Paris IV.
VALLIN (P.), S.J., Prof., Centre d'Études et de Recherche, Paris.
VAN DIJK (R.Th.M.), O.C., Nijmegen, Pays-Bas.
VAN DIJK (W.-Chr.), O.F.M. Cap., Paris.
VÁZQUEZ (L.), Mercédaire, *Estudios*, Madrid.
VERRIER (J.), Marianiste, Antony.
VIZZARI (D.), Pii Operai, Montalto Uffugo, Italie.
VORREUX (D.), O.F.M., Paris.

WALSH (M.J.), Bibliothécaire, Heythrop College, Univ. de Londres.
WILLIAMS-KRAPP (W.), Prof. Dr, Université de Munich, Allemagne.
WINLING (R.), Prof., Université de Strasbourg.
WULF (Chr.), *Akademie der Wissenschaften*, Göttingen, Allemagne.

ZAMBRUNO (E.), Université du Sacré-Cœur, Milan, Italie.
ZEEGERS-VANDER VORST (N.), Prof., Université de Louvain-la-Neuve, Belgique.
ZOVATTO (P.), Prof., Université de Trieste, Italie.
ZUMKELLER (A.), O.S.A., Würzburg, Allemagne.

Roscelli (AUGUSTIN), c. 980. – Claudio PAOLOCCI.
Roschini (GABRIEL-MARIE), c. 981. – Giuseppe M. BESUTTI.
Rose (ANTOINE), c. 984. – Paul VIARD.
Rosell (BASILE THOMAS), c. 986. – Téofilo APARICIO LÓPEZ.
Rosmini-Serbati (ANTOINE), c. 987. – François ÉVAIN.
Rossello (GERONIMA BENEDETTA), c. 991. – Claudio PAOLOCCI.
Rossetti (PROSPER), c. 992. – Giuseppe M. BESUTTI.
Rossetto (JOACHIM MARIE), c. 993. – Davide M. MONTAGNA.
Rossetto (PIERRE), c. 994. – Pietro ZOVATTO.
Rossi (IGNACE MARIE), c. 994. – Emanuele BOAGA.
Rossi (RUBEO ; JEAN-BAPTISTE), c. 995. – Emanuele BOAGA.
Rossignoli (BERNARDIN), c. 999. – Manuel RUIZ JURADO.
Rossignoli (CHARLES-GRÉGOIRE), c. 1001. – Armando GUIDETTI.
Roth (HUGO-ANTOINE), c. 1003. – Constantin BECKER.
Rothe (JEAN), c. 1004. – Volker HONEMANN.
Rottner (JEAN-ÉVANGÉLISTE), c. 1005. – André DERVILLE.
Roucourt (JEAN), c. 1006. – Lucien CEYSSENS.
Rougier (FÉLIX DE JÉSUS), c. 1007. – Pablo VERA OLVERA.
Rougier (PIERRE-AUGUSTE), c. 1009. – Pierre PÉANO.
Rous (FRANCIS), c. 1010. – Basil HALL.
Rousseau (JEAN-BAPTISTE), c. 1013. – André DUVAL.
Rousseau (MARIE), c. 1014. – Irénée NOYE.
Rousset (JANE), c. 1015. – Hélène GRATA.
Rousset (MATTHIEU-JOSEPH), c. 1017. – Pierre RAFFIN.
Roussier (ANTOINE), c. 1018. – Raymond DARRICAU.
Rouvier (LOUIS-MARIE), c. 1020. – Augustin DEVAUX.
Rouville (ALEXANDRE-JOSEPH de), c. 1021. – Paul MECH.
Rovenius (PHILIPPE), c. 1021. – Jan VISSER.
Rovira (MANUEL), c. 1023. – Bonifacio PORRES ALONSO.
Roy (NICOLAS-MARIE), c. 1023. – Joseph DEHERGNE.
Royaert (JEAN), c. 1025. – Benjamin DE TROEYER.
Royaume de Dieu et Royauté du Christ, c. 1026. – I. Repères scripturaires, c. 1030. – II. Le Christ et le Royaume chez les Pères, c. 1041. – III. Royaume et Histoire, c. 1058. – A. Trois questions sur le Royaume, c. 1058. – B. Autour de Vatican II, c. 1089. – André BOLAND.
Royauté de Marie, c. 1097. – Théodore KOEHLER.
Rubatto (ANNE-MARIE), c. 1103. – Claudio PAOLOCCI.
Rubéric (SÉVERIN), c. 1104. – Pierre PÉANO.
Ruelle (FRANÇOIS), c. 1106. – André DERVILLE.
Rufin d'Aquilée, c. 1107. – Françoise THELAMON.
Rufin d'Assise, c. 1117. – Clément SCHMITT.
Rufin de Ehrendingen, c. 1118. – Gero NIEDERBERGER.
Ruggieri (NICOLAS de), c. 1119. – Adeline ASFOUR.
Ruiz (ALPHONSE), c. 1120. – Manuel RUIZ JURADO.
Ruiz (CHRISTOPHE), c. 1122. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Ruiz (PIERRE), c. 1122. – Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN.
Ruiz de San José (VICTOR), c. 1124. – Teófilo APARICIO LÓPEZ.
Rumpler (ANGE), c. 1125. – Anton LANDERSDORFER.
Rupert de Deutz, c. 1126. – John VAN ENGEN.
Rupert de Saint-Bénno, c. 1133. – Otto MERL.
Ruppé (CHÉRUBIN DE SAINTE-MARIE), c. 1134. – Pierre PÉANO.
Ruricius, c. 1134. – Aimé SOLIGNAC.
Russell (CHARLES TAZE), c. 1136. – Francis FROST.
Russie, c. 1140. – I. Des origines à 1240, c. 1141. – Gerald PODSKALSKY. – II. Du 13e au 16e siècle, c. 1161. – III. Culture spirituelle au 17e siècle, c. 1169. – Ivan A. MINEA. – IV. La période synodale, c. 1173. – V. Le rétablissement du Patriarat, c. 1183. – Tomas ŠPIDLÍK.
Rutherford (SAMUEL), c. 1190. – Basil HALL.
Rutka (THÉOPHILE), c. 1194. – Josef MAJKOWSKI.
Rychalski (MICHEL), c. 1194. – Josef MAJKOWSKI.
Ryelandt (JEAN), c. 1195. – Jean-Gualbert NEUJEAN.

Retornaz (JEAN-LOUIS), c. 422. – Augustin DEVAUX.
Retraites spirituelles, c. 423. – Manuel RUIZ JURADO.
Retz (FRANÇOIS de), c. 434. – Isnard W. FRANK.
Reus (JEAN-BAPTISTE), c. 436. – José VAZ DE CARVALHO.
Réveils-Revivals, c. 437. – Francis FROST.
« Révélation »-Apocalypse, c. 453. – Édouard COTHENET.
Révélations privées, c. 482. – Pierre ADNÈS.
Revision de vie, c. 493. – Jean BRÉHERET.
Reyes (JOSÉ), c. 500. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Reynier (GASPARD-TIMOTHÉE BRIANÇON de), c. 500. – Raymond DARRICAU.
Reynolds (PAULINE), c. 501. – LOUIS-MARIE.
Reypens (LÉONCE), c. 502. – Albert AMPE.
Reyre (JACQUES), c. 505. – Paul DUCLOS.
Rhénane (MYSTIQUE), c. 506. – Alois M. HAAS.
Rho (JEAN), c. 521. – Armando GUIDETTI.
Rians (PIERRE de), c. 523. – Raymond DARRICAU.
Riants de Villerey (SUZANNE-MARIE de), c. 523. – Marie Patricia BURNS.
Ribadeneira (MARCEL de), c. 524. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Ribadeneira (PIERRE de), c. 526. – Manuel RUIZ JURADO.
Ribera (EMMANUEL), c. 532. – Santino RAPONI.
Ribera (FRANÇOIS), c. 534. – LOUIS-MARIE.
Ribera (MICHEL de), c. 535. – Alvaro HUERGA.
Ribet (JÉRÔME), c. 536. – Irénée NOYE.
Ribot (PHILIPPE), c. 537. – Paul CHANDLER.
Ricard (ANTOINE), c. 539. – Paul VIARD.
Riccardi (GILLES), c. 540. – Adrien STARING.
Riccardi (NICOLAS), c. 540. – Innocenzo COLOSIO.
Riccerio da Muccia, c. 542. – Pierre PÉANO.
Riccetelli (SANTE), c. 543. – Pietro BELLINI.
Ricci (ANTOINE), c. 544. – Emanuele BOAGA.
Ricci (BARTHÉLEMY), c. 545. – Giuseppe MELLINATO.
Ricci (DOMINIQUE), c. 546. – André DERVILLE.
Ricci (SCIPION de'), c. 546. – Pietro ZOVATTO.
Riccoldo da Monte di Croce, c. 554. – Jean-Marie MÉRIGOUX.
Rice (EDMOND IGNACE), c. 556. – Michael O'CARROLL.
Richard de Conington, c. 561. – Clément SCHMITT.
Richard de Cortone, c. 561. – Pietro BELLINI.
Richard Fishacre, c. 563. – R. James LONG.
Richard Fitzralph, c. 565. – Michael O'CARROLL.
Richard Lavenham, c. 568. – Adrien STARING.
Richard Maidstone, c. 569. – Adrien STARING.
Richard de Préaux, c. 570. – Guibert MICHIELS.
Richard Rolle de Hampole, c. 572. – Michael SARGENT.
Richard de Saint-Laurent, c. 590. – Aimé SOLIGNAC.
Richard de Saint-Victor. – 1. Vie, c. 593. – 2. Œuvre, c. 598. – 3. Enseignement spirituel, c. 627. – 4. Influence, c. 646. – Jean CHÂTILLON.
Richard (JEAN) † 1686, c. 654. – Raymond DARRICAU.
Richard (JEAN) † 1719, c. 655. – Raymond DARRICAU.
Riche (AUGUSTE), c. 656. – Irénée NOYE.
Richelieu (ARMAND-JEAN DU PLESSIS), c. 656. – Willibrord-Christian VAN DIJK.
Richeome (LOUIS), c. 659. – Georges BOTTEREAU.
Richiedei (PAUL), C. 663. – Innocenzo COLOSIO.
Richstätter (CHARLES), c. 664. – Constantin BECKER.
Ridolfi (NICOLAS), c. 666. – André DUVAL.
Riera (CLÉMENT), c. 667. – Domènec M. CARDONA.
Riet (JEAN VAN), c. 667. – Hein BLOMMESTIJN.
Rieux (ALBERT ; XAVIER DE FOURVIÈRE), c. 669. – Bernard ARDURA.
Rigaud (EUDES), c. 670. – Leonardo SILEO.
Rigoleu (JEAN), c. 674. – Georges BOTTEREAU.
Rinckart (MARTIN), c. 680. – Frieder SCHULZ.
Ringwaldt (BARTHÉLEMY), c. 680. – Frieder SCHULZ.
Riondel (HENRI), c. 681. – Paul MECH.
Ripa (VICTOR AUGUSTIN), c. 682. – Pietro ZOVATTO.
Ripanti (FRANÇOIS de JESI), c. 684. – Costanzo CARGNONI.
Rites, c. 686. – Raymond SAINT-JEAN.
Riu (PIERRE de PERPIGNAN), c. 692. – Pablo M. GARRIDO.
Riva (JOSEPH), c. 693. – Antonio NIERO.
Rivier (MARIE), c. 694. – Anne-Christine PELLESCHI.
Rizzardi (AUGUSTIN-MARIE de BRESCIA), c. 698. – Serafino LORENZI.
Rizzoni (MARC de VÉRONE), c. 700. – Antonio NIERO.
Robert, chartreux de Bourgfontaine, c. 702. – Augustin DEVAUX.
Robert d'Arbrissel, c. 704. – Jean-Marc BIENVENU.
Robert Bellarmin, c. 713. – Gustavo GALEOTA.
Robert de Bridlington, c. 720. – Luc VERHEIJEN.
Robert de Gretham, c. 721. – Geneviève HASENOHR.
Robert Grosseteste, c. 722. – James MCEVOY.
Robert de La Bassée, c. 734. – Pierre PÉANO.
Robert Menini de Spalato, c. 735. – ISIDORO DE VILLAPADIERNA.
Robert de Molesmes et l'Ordre de Cîteaux. – I. Robert de Molesmes, c. 736. – II. La spiritualité cistercienne, c. 738. – Première période : 1098-1250, c. 740. – Deuxième période : l'influence de la scolastique, c. 778. – Troisième période : De Trente à la Révolution française, c. 789. – Quatrième période : 19e et 20e siècles, c. 804. – Edmond MIKKERS.
Robert d'Olomouc, c. 814. – Jaroslav KADLEC.
Robert de Sorbon, c. 816. – Nicole BÉRIOU.
Robert Southwell, c. 824. – Francis EDWARDS.
Robert de Tombelaine, c. 828. – Guibert MICHIELS.
Robert d'Uzès, c. 831. – Paul AMARGIER.
Roberti (Jean-Baptiste), c. 832. – Mario COLPO.
Robin (MARTHE), c. 833. – Raymond PEYRET.
Robine (NICOLAS), c. 836. – STANISLAS-KOSTKA.
Robinson (PASCAL), c. 837. – Clément SCHMITT.
Roca de La Serna (AMBROISE), c. 837. – Pablo M. GARRIDO.
Rocaberti (JEAN THOMAS de), c. 839. – Vito T. GÓMEZ.
Rocchi (JEAN-PAUL), c. 841. – Pietro ZOVATTO.
Rodigast (SAMUEL), c. 843. – Frieder SCHULZ.
Rodolphe, camaldule, c. 843. – Benedetto CALATI.
Rodolphe de Biberach, c. 846. – Margot SCHMIDT.
Rodolphe de Liebegg, c. 851. – Aimé SOLIGNAC.
Rodrigues (MANUEL), c. 852. – José VAZ DE CARVALHO.
Rodriguez (ALPHONSE), c. 853. – Manuel RUIZ JURADO.
Rodriguez de La Fuente (JEANNE DE JÉSUS-MARIE), c. 860. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Rodriguez de Torres (Melchior), c. 861. – Ricardo SANLÉS.
Roecx (JACQUES), c. 862. – Albert AMPE.
Roesler (AUGUSTIN), c. 866. – Martin BENZERATH.
Rogacci (BENOÎT), c. 867. – Mijo KORADE.
Roger de Caen (DU BEC), c. 869. – Guibert MICHIELS.
Roger Conway, c. 871. – Clément SCHMITT.
Roger (PIERRE), c. 871. – Chantal DARGNIES.
Roh (PIERRE), c. 875. – Constantin BECKER.
Roiç de Corella (JEAN), c. 876. – Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN.
Roissard (NICOLAS), c. 878. – Paul MECH.
Rojas (ANTOINE de), c. 879. – Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN.
Rojas y Ausa (JEAN), c. 885. – Ricardo SANLÉS.
Roland (NICOLAS), c. 886. – Michel SAUVAGE.
Rolevinck (WERNER), c. 894. – Gérald CHAIX.
Romanet (CATHERINE), c. 897. – Raymond DARRICAU.
Romanos le Mélode, c. 898. – Miguel ARRANZ.
Romillon (JEAN-BAPTISTE), c. 909. – André DERVILLE.
Rondet (HENRI), c. 909. – Paul MECH.
Rondholz (PAUL), c. 910. – Constantin BECKER.
Rondino (PAUL), c. 911. – Emanuele BOAGA.
Ronghe (ALBÉRIC de), c. 912.– Maur STANDAERT.
Ronsin (FRANÇOIS-XAVIER), c. 913. – Paul DUCLOS.
Ronsin (PIERRE), c. 916. – Paul DUCLOS.
Ronto (MATTHIEU), c. 919. – Giorgio PICASSO.
Roothaan (JEAN-PHILIPPE), c. 920. – André BOLAND.
Roques (PIERRE), c. 931. – Maurice CARREZ.
Roquetaillade (JEAN de), c. 933. – Louis BOISSET.
Rosaire. – I. Enracinement médiéval, c. 937. – II. Les Frères Prêcheurs et les premières confréries, c. 946. – III. Monopole dominicain, c. 951. – IV. Le Rosaire, prière, c. 961. – V. Publications sur le Rosaire, c. 967. – VI. Le 19e siècle, c. 970. – VII. Le 20e siècle, c. 976. – André DUVAL.

TABLE DES ARTICLES DU QUINZIÈME VOLUME

Taborin (GABRIEL), c. 1. – Teodoro BERZAL.
Tagore (RABÎNDRANÂTH), c. 3. – Michel DELAHOUTRE.
Taix (JÉRÔME), c. 7. – Adolfo ROBLES SIERRA.
Taizé, c. 9. – Élisabeth MARCHANT.
Tajón de Saragosse, c. 12. – Aimé SOLIGNAC.
Tamar, c. 14. – Madeleine PETIT.
Tamburelli (DARIO), c. 16. – Giuseppe MELLINATO.
Tamburini (PIETRO), c. 17. – Pietro ZOVATTO.
Tamisier (ÉMILIE), c. 20. – André GUITTON.
Tancredi (JOSEPH), c. 22. – Emanuele BOAGA.
Tanner (CONRAD), c. 22. – Joachim SALZGEBER.
Tanquerey (ADOLPHE), c. 25. – Irénée NOYE.
Taoïsme, c. 28. – Yves RAGUIN.
Taparelli d'Azeglio (LUIGI), c. 40. – Giuseppe MELLINATO.
Tarabotti (ARCANGELA), c. 41. – Antonio NIERO.
Tarault (JEAN-ÉTIENNE), c. 44. – Raymond DARRICAU.
Tarbes (BERNARD), c. 45. – Adrien STARING.
Tardif de Moidrey (RENÉ), c. 45. – Guy-Thomas BEDOUELLE.
Tarín (FRANÇOIS DE PAULE), c. 46. – Manuel RUIZ JURADO.
Tarín y Juaneda (BERNARD-MARIE), c. 49. – Domènec M. CARDONA.
Tartaglia (Pomponio), c. 49. – Giuseppe M. GAGNI.
Tatien, c. 52. – Aimé SOLIGNAC.
Tauler (JEAN), c. 57. – Louise GNÄDINGER.
Tausch (GASPARD), c. 79. – Constantin BECKER.
Tavernier (PIERRE GENET), c. 80. – Raymond DARRICAU.
Taye (JEAN), c. 82. – Adrien STARING.
Taylor (JÉRÉMIE), c. 83. – Ralph D. TOWNSEND.
Taylor (MARIE-MADELEINE), c. 85. – Michael O'CARROLL.
Tchèque (ÉGLISE). – I. De la christianisation à la décadence de la liturgie slave, c. 87. – II. Du 12e au 14e siècle, c. 91. – III. Hussitisme et Réforme, c. 99. – IV. Époque baroque, c. 102. – V. Des Lumières à 1950, c. 107. – Jaroslav KADLEC.
Teetaert (AMÉDÉE DE ZEDELGEM), c. 114. – Willibrord-Chr. VAN DIJK.
Teilhard de Chardin (PIERRE), c. 115. – Pierre NOIR.
Teixidor y Trilles (JOSEPH), c. 126. – Adolfo ROBLES SIERRA.
Téllez (GABRIEL ; TIRSO DE MOLINA), c. 128. – Luis VÁZQUEZ.
Tello Laso de la Vega (DIEGO), c. 132. – Ricardo SANLÉS MARTINEZ.
Telm (LOUIS), c. 133. – Domènec M. CARDONA.
Témoignage, c. 134. – Edmond BARBOTIN.
Tempérance, c. 142. – Raymond SAINT-JEAN.
Tempesti (CASIMIR, LIBOIRE), c. 149. – Pierre PÉANO.
Temple (WILLIAM), c. 150. – Michael O'CARROLL.
Templiers, c. 152. – Régine PERNOUD.
Temps. – I. Singularité du temps chrétien, c. 162. – II. Le temps commun de la vie humaine, c. 166. – III. Structuration chrétienne du temps, c. 173. – IV. Enjeux actuels de la temporalité, c. 181. – Henri BOURGEOIS.
Tenback (BENOÎT DE CALCAR), c. 191. – ISIDORO DE VILLAPADIERNA.
Tenorio (FRANÇOIS), c. 192. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Tentation. – I. Dans la Bible, c. 193. – Simon LÉGASSE. – II. La tentation messianique, c. 212. – Paul LAMARCHE. – III. Les Pères et les moines, c. 216. – Guerric COUILLEAU. – IV. Du moyen âge au 20e siècle, c. 236. – André DERVILLE. – V. Psychologie de la Tentation, c. 243. – André GODIN.
Teppa (ALEXANDRE), c. 251. – Giuseppe M. CAGNI.
Teresi (MERCURIO MARIA), c. 254. – Pietro ZOVATTO.
Terrasson (ANDRÉ et GASPARD), c. 255. – André DERVILLE.
Terrien (JEAN-BAPTISTE), c. 257. – Paul DUCLOS.
Tersteegen (GERHARD), c. 260. – Bernd JASPERT.
Tertullien, c. 271. – Charles MUNIER
Terzago (NICOLAS), c. 295. – Pietro ZOVATTO.
Terzi (BERNARD), c. 297. – Réginald GRÉGOIRE.
Tesnière (ALBERT), c. 297. – André GUITTON.
Testaments des douze Patriarches, c. 300. – Marinus de JONGE.
Testi (MICHEL), c. 308. – Giuseppe M. CAGNI.
Texeda (JEAN DE), c. 309. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Texier (CLAUDE), c. 311. – Paul DUCLOS.
Texier (JEAN-MARIE), c. 313. – Michel BERTRAND.
Textor (GUILLAUME), c. 314. – Jens HAUSTEIN.
Teylingen (AUGUSTIN VAN), c. 316. – Jos ANDRIESSEN.
Teyssonnier (MARIE DE VALENCE, c. 317). – Raymond DARRICAU.
Thaddée Dini, c. 321. – Carlo DELCORNO.
Thalassius, c. 323. – Aimé SOLIGNAC.
Thanner (MATHIAS), c. 326. – Augustin DEVAUX.
Théâtre et spiritualité. – I. Le théâtre et le spirituel, c. 328. – André DABEZIES. – II. Le théâtre religieux en France, c. 334. – Michel LIOURE. – III. Le théâtre des collèges, c. 353. – Jean-Marie VALENTIN. – IV. En Espagne : l'Auto Sacramental, c. 372. – Marie-France SCHMIDT.
Thellier de Poncheville (CHARLES), c. 380. – Yves-Marie HILAIRE.
Théobald de Miltenberg, c. 382. – Adolar ZUMKELLER.
Théodore de Mopsueste, c. 385. – José Maria LERA.
Théodore de Saint-Joseph, c. 400. – LOUIS-MARIE.
Théodore Stoudite, c. 401. – Marie-Hélène CONGOURDEAU.
Théodore de Tabennesi, c. 414. – Aimé SOLIGNAC.
Théodoret de Cyr, c. 418. – Yvan AZÉMA.
Théodose de Tarascon, c. 435. – Willibrord-Chr. VAN DIJK.
Théodulf d'Orléans, c. 437. – Pierre RICHÉ.
Théofroy d'Echternach, c. 441. – Guibert MICHIELS.
Théognoste, 13e s., c. 443. – Joseph A. MUNITIZ.
Théolepte de Philadelphie, c. 446. – Marie-Hélène CONGOURDEAU.
« Theologia Deutsch », c. 459. – Ute MENNECKE-HAUSTEIN.
Théologie. – I. Le mot et la signification, c. 463. – Aimé SOLIGNAC. – II. Théologie et spiritualité au 20e s., c. 487. – Raymond WINLING.
Théologie de la Libération, c. 500. – Michael SIEVERNICH.
Théologie négative, c. 509. – Aimé SOLIGNAC.
Théophane de Nicée, c. 516. – Michael O'CARROLL.
Théophane le Reclus, c. 517. – Tomáš ŠPIDLÍK.
Théophane Vénard, c. 522. – Jean GUENNOU.
Théophile d'Alexandrie, c. 524. – Henri CROUZEL.
Théophile d'Antioche, c. 530. – Nicole ZEEGERS-VANDER VORST.
Théophylacte d'Achrida, c. 542. – Gerhard PODSKALSKY.
Theôria, c. 546. – Aimé SOLIGNAC.
Théosophie, c. 548. – Antoine FAIVRE.
Thérapeutes, c. 562. – Jean RIAUD.
Thérèse de Carthagène, c. 570. – Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN.
Thérèse Couderc, c. 572. – Paule de LASSUS.
Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face, c. 576. – Pierre DESCOUVEMONT.
Thérèse de Jésus (D'AVILA), c. 611. – Tomás ALVAREZ.
Thérèse de Jésus (X. DE MAISTRE), c. 658. – LOUIS-MARIE.
Thérèse de Jésus-Marie, c. 663. – Miguel Angel DIEZ.
Thérèse de Saint-Augustin, c. 664. – Jean-Paul BESSE.
Thérèse de Saint-Joseph, c. 666. – LOUIS-MARIE.
Thérèse-Emmanuel de la Mère de Dieu, c. 669. – Thérèse-Maylis TOUJOUSE.
Thérèse-Eustochie Verzeri, c. 671. – Maria Paola FELLUCA.
Thérèse-Marguerite du Sacré-Cœur, c. 674. – Elisabetta ZAMBRUNO.
Théry (HECTOR, GABRIEL), c. 678. – André DUVAL.
Thévenet (CLAUDINE), c. 682. – Irène LÉGER.
Thibaud (JOSEPH-VICTOR), c. 685. – Raymond DARRICAU.
Thibault (PHILIPPE), c. 686. – Hein BLOMMESTIJN.
Thiébault (MARTIN-FR.), c. 690. – François MARXER.
Thierry d'Apolda, c. 692. – Werner WILLIAMS-KRAPP.
Thierry de Colmar, c. 693. – André DUVAL.
Thierry d'Echternach, c. 694. – Guibert MICHIELS.
Thierry de Fleury, c. 694. – Guibert MICHIELS.
Thierry de Paderborn, c. 696. – Aimé SOLIGNAC.
Thiers (JEAN-BAPTISTE), c. 697. – Bernard CHÉDOZEAU.
Thiroux (ÉTIENNE), c. 705. – Paul DUCLOS.
Thobert (PIERRE-THOMAS), c. 707. – Raymond DARRICAU.
Thomas (APÔTRE), c. 708. – Simon MIMOUNI.
Thomas d'Aquin – 1. Vie et personnalité, c. 718. – 2. Doctrine spirituelle, c. 749. – Jean-Pierre TORRELL.
Thomas Becket, c. 773. – Raymonde FOREVILLE.

Thomas de Beverley, c. 780. – Maur STANDAERT.
Thomas Brinton, c. 783. – Guibert MICHIELS.
Thomas de Cantimpré, c. 784. – André DEBOUTTE.
Thomas de Celano, c. 792. – Damien VORREUX.
Thomas de Chobham, c. 794. – Aimé SOLIGNAC.
Thomas le Cistercien, c. 796. – Maur STANDAERT.
Thomas Gallus, c. 800. – Jeanne BARBET.
Thomas de Hales, c. 816. – Clément SCHMITT.
Thomas Hemerken a Kempis, c. 817. – Rudolf Th. M. Van DIJK.
Thomas Hopeman, c. 826. – André DUVAL.
Thomas Illyricus, c. 827. – Pierre PÉANO.
Thomas d'Irlande, c. 830. – André DERVILLE.
Thomas de Jésus (de Andrade), c. 830. – Carlos ALONSO.
Thomas de Jésus (Díaz Sánchez Dávila), c. 833. – Miguel Angel DIEZ.
Thomas de Lemborch, c. 844. – Otger STEGGINK.
Thomas dei Liuti, c. 846. – Giacinto D'URSO.
Thomas de Marga, c. 847. – Aimé SOLIGNAC.
Thomas More. – 1. Vie, c. 849. – 2. Pensée, c. 852. – Germain MARCH'HADOUR.
Thomas de Olera, c. 865. – ISIDORO DE VILLAPADIERNA.
Thomas de Pavie, c. 867. – Pierre PÉANO.
Thomas Scrope (Bradley), c. 868. – Richard COPSEY.
Thomas de Sienne, c. 870. – Giacinto D'URSO.
Thomas de Strasbourg, c. 872. – Adolar ZUMKELLER.
Thomas de la Vierge (Audenaerde), c. 873. – Redemptus Maria VALABEK.
Thomas de Villeneuve. – 1. Vie, c. 874. – 2. Œuvres, c. 876. – 3. Doctrine spirituelle, c. 879. – Argimiro TURRADO.
Thomas d'York, c. 890. – Clément SCHMITT.
Thomas (ANTONIN), c. 891. – André DUVAL.
Thomassin (LOUIS), c. 892. – Bernard CHÉDOZEAU.
Thompson (FRANCIS JOSEPH), c. 907. – Geoffrey ROWELL.
Thuet (ESPRIT-CLAUDE), c. 910. – Raymond DARRICAU.
Thurston (HERBERT), c. 911. – Michael J. WALSH.
Thyraeus (PIERRE), c. 913. – Constantin BECKER.
Tiberge (THIBERGE, LOUIS), c. 916. – Jean GUENNOU.
Tiédeur. – 1. Les trois âges de la tiédeur, c. 917. – 2. Tiédeur et vie spirituelle, c. 931. – André BOLAND.
Tiepolo (JEAN), c. 935. – Antonio NIERO.
Tiers Ordres séculiers, c. 946. – Emanuele BOAGA.
Tikhon de Zadonsk, c. 960. – Tomas ŠPIDLÍK.
Tillich (PAUL), c. 964. – Bernd JASPERT.
Tillmann (GÉRARD), c. 983. – Martin BENZERATH.
Tilo de Kulm, c. 984. – Jens HAUSTEIN.
Timidité, c. 986. – Jean-François CATALAN.
Timon-David (JOSEPH-MARIE), c. 989. – Roger SAUVAGNAC.
Tissier (BERTRAND), c. 995. – Maur STANDAERT.
Tissot (JOSEPH), c. 998. – Adrien DUVAL.
Titus de Bostra, c. 999. – Aimé SOLIGNAC.
Titus Brandsma, c. 1006. – Hein BLOMMESTIJN.
« Tundali (visio) », c. 1011. – Aimé SOLIGNAC.
Toledo (FRANÇOIS DE), c. 1013. – Francisco J. RODRIGUEZ MOLERO.
Tolomée de Lucques, c. 1017. – Emilio PANELLA.
Tolosa (MARCEL), c. 1019. – Francesco ANDREU.
Tolstoï (LÉON), c. 1020. – André BOLAND.
Tomasi (CHARLES), c. 1028. – Francesco ANDREU.
Tomasuccio de Foligno, c. 1033. – Clément SCHMITT.
Tondini de'Quarenghi (CÉSAR), c. 1034. – Giuseppe M. CAGNI.
Toniet (PIERRE), c. 1038. – Raymond DARRICAU.
Toniolo (JOSEPH), c. 1039. – Pietro ZOVATTO.
Topiarius (DOMINIQUE), c. 1042. – Antonin Henri THOMAS.
Torelli (PAULE-MARIE), c. 1044. – Giuseppe M. CAGNI.
Torquemada (JEAN DE), c. 1048. – Hermann Josef SIEBEN.
Torralba (JEAN), c. 1054. – Domènec M. CARDONA.
Torralba (TORIBIO DE), c. 1055. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Torras y Bages (JOSÉ), c. 1055. – Alberto PACHO.
Torregrosa (VINCENT), c. 1057. – Pablo M. GARRIDO.
Torres (ALPHONSE DE), c. 1056. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Torres (ALPHONSE), c. 1059. – Manuel RUIZ JURADO.
Torres (ANTONIO), c. 1062. – Domenico VIZZARI.
Torres (LOUIS DE), c. 1063. – André DERVILLE.
Torres (THOMAS DE), c. 1064. – Adolfo ROBLES SIERRA.
Torres Amat (FÉLIX), c. 1065. – Alberto PACHO.
Torrubia (PIERRE THOMAS), c. 1067. – Manuel RUIZ JURADO.
Toscano (SÉBASTIEN), c. 1068. – Carlos ALONSO.
Tostado (ALPHONSE FERNANDEZ DE MADRIGAL), c. 1070. – Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN.
Toucher, Touches. – 1. Philosophie antique, c. 1073. – 2. Écriture, c. 1074. – 3. Patristique, c. 1075. – 4. Moyen Age, c. 1076. – 5. Mystique néerlandaise, c. 1078. – 6. Mystique espagnole, c. 1081. – 7. Thérèse et Jean de la Croix, c. 1082. – 8. École carmélitaine, c. 1086. – 9. Spirituels jésuites, c. 1088. – 10. Autres auteurs (17e-18e s.), c. 1091. – 11. 19e-20e siècles, c. 1093. – Pierre ADNÈS.
Touron (ANTOINE), c. 1098. – André DUVAL.
Tourville (HENRI DE), c. 1099. – Raymond DARRICAU.
Toussaint de Saint-Luc, c. 1102. – Hein BLOMMESTIJN.
Toussaint de Villeneuve, c. 1104. – Geneviève HASENOHR.
Tracy (DESTUTT DE, BERNARD), c. 1107. – André DERVILLE.
Tradition. – 1. La tradition dans l'Église, c. 1108. – Aimé SOLIGNAC. – 2. Traditions spirituelles, c. 1125. – Gervais DUMEIGE.
« Tradition apostolique », c. 1133. – Aimé-Georges MARTIMORT.
Traherne (THOMAS), c. 1146. – Ralph D. TOWNSEND.
Transfiguration du Seigneur. – 1. Récits évangéliques, c. 1148. – Paul LAMARCHE. – 2. Commentaires spirituels, c. 1151. – Hermann Josef SIEBEN.
« Transitus Mariae », c. 1160. – Simon MIMOUNI.
Transverbération, c. 1174. – Pierre ADNÈS.
« Tratado de la vida y estado de perfección », c. 1184. – Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN.
Travail. 1. Écriture sainte, c. 1186. – Paul LAMARCHE. – 2. Au temps des Pères, c. 1190. – Antonio QUACQUARELLI. – 3. Au moyen âge, c. 1208. – 4. Problématique moderne, c. 1237. – Pierre VALLIN.
Travasa (GAÉTAN-MARIE), c. 1250. – Francesco ANDREU.
Traversari (AMBROISE), c. 1252. – Costanzo SOMIGLI.
Trenquelléon (ADÉLAÏDE-MARIE DE BATZ DE), c. 1254. – Joseph VERRIER.
Treuvé (SIMON-MICHEL), c. 1257. – Raymond DARRICAU.
Trinitaires. – 1. Origine et Règle, c. 1259. – 2. Évolution historique, c. 1269. – 3. Spiritualité, c. 1281. – 4. Auteurs spirituels, c. 1284. – Juan PUJANA.
Trinité. – 1. Écriture sainte, c. 1288. – Simon LÉGASSE. – 2. Développement de la Tradition, c. 1303. – 3. Trinité et vie spirituelle, c. 1312. – John O'DONNELL.
Trinkellius (ZACHARIE IGNACE), c. 1324. – Constantin BECKER.
Trithème (JEAN), c. 1325. – Klaus GANZER.
Trombelli (JEAN CHRYSOSTOME), c. 1328. – Luigi LOSCHIAVO.
Tronson (LOUIS), c. 1329. – Irénée NOYE.
Troscia (BONFIGLIO), c. 1333. – Giuseppe M. BESUTTI.
Trousset (ALEXIS), c. 1334. – Pierre PÉANO.
« Trudperter Hohe Lied », c. 1335. – Christine WULF.
Truhlar (CHARLES VLADIMIR), c. 1336. – Gervais DUMEIGE.
Trujillo (THOMAS DE), c. 1338. – Adolfo ROBLES SIERRA.
Truszkowska (MARIE-ANGÈLE), c. 1339. – Claude-Charles BILLOT.
Tschesch (JEAN-THÉODORE VON), c. 1344. – Roland PIETSCH.
Tschupick (JEAN NÉPOMUCÈNE), c. 1345. – Constantin BECKER.
Tuaut Daguesseau (JEAN), c. 1346. – Adrien STARING.
Tuba (JEAN), c. 1347. – Giuseppe M. BESUTTI.
Tuesta (JÉRÔME DIEGO), c. 1348. – Pablo M. GARRIDO.
Tuffet, c. 1349. – Raymond DARRICAU.
Tyconius, c. 1349. – Martine DULAEY.
Tylkowski (ADALBERT), c. 1356. – Paul DUCLOS.
Typika, c. 1358. – Aftimos SKAF.
Tyran (JACQUES), c. 1371. – Paul DUCLOS.
Tyrrell (GEORGE), c. 1372. – Gabriel DALY.
Tyskiewicz (GEORGES), c. 1383. – Paul DUCLOS.
Teutonique (ORDRE), c. 1383. – Manfred CALIEBE.

Imprimerie Alençonnaise, 2, rue Édouard-Belin, 61002 Alençon – Dépôt légal : 2e trimestre 1991 – N° d'ordre : 14945